


Identidade negra, educação e práticas de resistência: uma leitura decolonial num quilombo urbano

Mirianne Santos de Almeida
Ilka Miglio de Mesquita

Mirianne Santos de Almeida

Universidade Tiradentes - UNIT


Email: mirianne_almeida@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4575-0863>

Ilka Miglio de Mesquita

Universidade Tiradentes - UNIT

Email: ilkamiglio@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5071-2415>

Resumo

A partir das lentes do Pensamento Decolonial e do fazer etnográfico num lócus subalterno, palco de luta e resistência – o quilombo urbano ‘Maloca’, localizado na capital sergipana – analisamos as ações desenvolvidas no Projeto Criliber (Criança – Liberdade), voltadas à formação da identidade da criança negra. O nosso objetivo foi traçado no sentido de compreender a atuação de um grupo historicamente marginalizado e o enfrentamento do racismo. O Referencial teórico está pautado em Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003) e Catharine Walsh (2013) que problematizam a manutenção dos resquícios da colonização e reconhecem, na articulação de grupos marginalizados, diferentes possibilidades de descortinar a colonialidade. Na tentativa de se libertar das amarras da colonização, as ações da Criliber têm reverberado para o fortalecimento do sentimento de pertencimento e autoafirmação da identidade negra.

Palavras-chave: Identidade; Práticas educativas; Educação quilombola.

Recebido em: 25/09/2017

Aprovado em: 18/04/2019



Abstract**Black identity, education and resistance practices: a decolonial reading in an urban quilombo**

From the lenses of decolonial thinking and ethnographic making in a submissive locus, stage of struggle and resistance – the urban quilombo 'Maloca', located in the Sergipe capital – We analyze the actions developed in the project Criliber (Child - Freedom), directed to the formation of the black child's identity. Our goal was to understand the behavior of a historically marginalized group and how they faced racism. The theoretical reference is based on Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003) and Catharine Walsh (2013) who problematize the maintenance of the remnants of colonization and recognize, in the articulation of marginalized groups, different possibilities of descontinue coloniality. In an attempt to break free from the currents of colonization, the actions of Criliber have echoed to strengthen the sense of belonging and self-affirmation of black identity.

Keywords:

Identity;
Educational
practices;
Quilombola
education..

Resumen**Identidad negra, educación y prácticas de resistencia: una lectura decolonial en un quilombo urbano**

A partir de las lentes del Pensamiento Decolonial y del hacer etnográfico en un locus subalterno, escenario de lucha y resistencia – el quilombo urbano 'Maloca', situado en la capital sergipana – analizamos las acciones desarrolladas en el Proyecto Criliber (Niño - Libertad), orientadas a la formación de la identidad del niño negro. Nuestro objetivo fue trazado en el sentido de comprender la actuación de un grupo históricamente marginado y el enfrentamiento del racismo. El Referencial teórico está pautado en Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003) y Catharine Walsh (2013), que problematizan el mantenimiento de los resquicios de la colonización y reconocen, en la articulación de grupos marginados, diferentes posibilidades de descortinar la colonialidad. En el intento de liberarse de las amarras de la colonización, las acciones de Criliber han reverberado para el fortalecimiento del sentimiento de pertenencia y autoafirmación de la identidad negra.

Palabras clave:

Identidad;
Prácticas
educativas;
Educación
quilombola.

Para iniciar a leitura decolonial

Eu nasci aqui na Maloca e também nasci assim, negra, né?! Hoje eu digo sem um pingo de vergonha, mas não pense que sempre foi assim não. As pessoas pensam que aqui é lugar de bandido, só porque todo mundo é negro, mas você tá vendo que aqui é lugar de gente de bem.

[...] Eu alisei o meu cabelo desde pequena, ficava bem liso. Quando minha mãe não alisava eu só vivia com ele amarrado ou de trança, só para não ficar ouvindo nenhum apelido. Eu já briguei muito na escola porque ficavam dizendo que meu cabelo era duro, também já chorei por isso. Mesmo alisando o cabelo eu já passei preconceito, viu?! Eu acho que não era só o meu cabelo, sabe?!

[...] Todo ano tem um concurso aqui na Maloca pra escolher a mulher mais bonita. Todas elas são negras, com o cabelo bem cheio, bem parecido com o meu e elas são lindas. Agora eu não passo mais alisante porque eu sei que o meu cabelo também faz parte da minha negritude, mesmo que as outras pessoas achem que é feio, que é duro ou ruim eu vou deixar crescer e ficar natural do jeitinho dele mesmo. Eu tenho que parar de me importar, né?! (DANDARA¹, 2017).

Dandara tem 11 anos, é uma menina negra, de cabelos crespos em transição capilar, que participa ativamente do projeto Criliber, foco de análise neste texto. Entrelaçando experiências vividas e fazendo alusão aos estigmas que a comunidade quilombola urbana Maloca carrega, ela nos oferece subsídios para uma leitura decolonial. A sua história com o cabelo é representativa, faz referência a conflitos, tensões e silenciamentos, ora assumindo, ora negociando elementos estéticos como símbolos identitários, constitutivos da sua negritude.

A fala de Dandara é emblemática, perpassa o discurso colonizador – que hierarquizou raças, marginalizou sujeitos e subalternizou lugares –, coloca-nos diante da ótica da colonialidade e questiona identidades construídas nos conflitos e negociações entre a diferença e a representatividade. A partir da sua narrativa, Dandara abre caminho para pensarmos sobre a atuação de um grupo historicamente marginalizado que, na luta contra o racismo, tem arquitetado ações de resistência, entre as quais o concurso de beleza por ela mencionado, que visa a desconstruir a padronização estética eurocêntrica, disseminada e alimentada pelo discurso colonizador. Destarte, o nosso objetivo foi traçado no sentido de compreender a atuação da Associação Cultural Criliber como possibilidade de descortinar a colonialidade, enfrentar o racismo e favorecer a construção da identidade da criança negra. Para tanto, partimos da ampliação do conceito de educação que extrapola os limites de uma instituição de educação formal e reconhece no contexto de luta, no âmbito das relações étnico-raciais, diferentes formas de resistir, sobreviver, educar e fortalecer o sentimento de pertencimento racial, possibilitando a construção de identidades.

Neste sentido, para iniciar o diálogo, ressaltamos que, a partir do jogo linguístico, em consonância com Walsh (2013), optamos pelo uso do termo decolonial, em detrimento do

descolonial, comumente utilizado entre teóricos que investigam a manutenção dos discursos e práticas colonizadoras no contexto social atual.

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, insurgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (WALSH, 2013, p. 25).

Ademais, a autora propõe uma releitura de contextos históricos e cenários atuais, considerando outras formas ou “modo outro” que fazem questionar as relações de poder estabelecidas, frutos do sistema colonial, e a manutenção destas nos dias atuais. Nesse sentido, o “modo outro” representa, segundo Walsh (2009, p. 20), a diferença na maneira de ser, “pensar, conocer, sentir, percibir, hacer y vivir en relación que desafían la hegemonía y universalidad del capitalismo, la modernidad eurocéntrica y la lógica civilizatoria occidental [...]”. Destarte, a compreensão dos modos de viver, pensar e se relacionar que tensionam a colonialidade marcam um posicionamento deste modo outro, inclusive, de fazer pesquisa, considerando saberes, práticas de (re) existências, lugares, sujeitos e vozes, historicamente marginalizados.

Do ponto de vista metodológico, este texto é fruto de uma pesquisa etnográfica, que teve seu processo imersão no campo investigativo no segundo semestre de 2017 e durante o ano de 2018, quando da realização de entrevistas semiestruturadas, observação participante e registro em diário de campo das atividades desenvolvidas pela Criliber, com foco no Projeto Escola Mãe Madalena (oficinas de estética negra, aulas de capoeira, roda de conversa sobre a temática racial, eventos em datas comemorativas). Dois adultos, educadores, e seis crianças foram sujeitos partícipes da pesquisa.

Compreender o pensamento decolonial exige, ainda, o entendimento do conceito de colonialidade, enquanto “constitutiva da modernidade, e não derivada” (MIGNOLO, 2005, p. 75). Para o referido autor, colonialidade e modernidade devem ser pensadas como faces de uma mesma moeda e, atualmente, perpassa todos os âmbitos da existência e pode ser compreendida em diferentes dimensões. Por exemplo, a “colonialidade do ser” é exercida a partir do processo de hierarquização e da desumanização, pautado no eurocentrismo, elegendo sujeitos inferiores e superiores, pondo em dúvida o valor humano, a capacidade de raciocínio e cognição dos sujeitos colonizados (MALDONADO-TORRES, 2007).

Noutra dimensão, pertinente para a perspectiva decolonial, a “colonialidade do saber” se exercita pela imposição do padrão de pensamento e produção do conhecimento,

essencialmente europeu, como universal e legítimo, subalternizando outras racionalidades e perspectivas epistemológicas, acadêmicas e, de modo geral, excluindo outros saberes que não sejam europeus (QUIJANO, 2005). Assim, a “[...] repressão das formas de produção do conhecimento dos colonizados, de suas maneiras de expressão, de seus sistemas de sentido, do seu universo simbólico” foi a manifestação mais profunda e duradoura de violência contra os povos originários, especialmente da América e da África (QUIJANO, 2005, p. 255).

Segundo Schwartz (1993, p. 30), a construção do imaginário racial brasileiro, pautado na classificação hierárquica, foi legitimada pela “ciência que chega ao país em finais do século XIX, sendo ‘consumida’ do evolucionismo e social-darwinismo popularizados enquanto justificativa teórica de práticas imperialistas de dominação”. Essa teoria racial serviu de base para a formação de médicos e bacharéis em direito, integrantes da elite intelectual brasileira nos oitocentos. A autora destaca também a veiculação dessa teoria nos museus, que se encarregavam de expor e veicular a imagem do negro como ‘exótico’.

Em contrapartida, pensar a Criliber como produtora de saberes, e, somado a isso, estabelecer diálogos com autores e autoras que têm construído uma epistemologia outra, decolonial, é, também, contrapor a colonialidade do saber. Outrossim, o referido autor aponta, ainda, a possibilidade de problematizar a manutenção dos resquícios do sistema colonial nas relações sociais destacando o racismo como elemento estrutural, que configura e alimenta a “colonialidade do poder”.

[...] um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de “raça”. Essa ideia e a classificação social baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo, são a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder. (QUIJANO, 2007, p. 94).

A imposição de um padrão de poder, pautado na ideia de raça e na classificação social, de maneira informal, subjetiva, se funda como pedra angular da colonialidade, elemento essencial na constituição do padrão mundial de poder capitalista, fruto da modernidade (QUIJANO, 2007). Outrossim, a colonialidade, em diferentes dimensões, hierarquiza relações de trabalho, os padrões culturais e estéticos, a produção e legitimação do conhecimento, entre outras práticas que estão sutilmente imbuídas do discurso colonizador. Partindo desse princípio, é possível traçar caminhos para descortinar a colonialidade, numa perspectiva decolonial e, para tanto, é preciso compreendê-la.

De acordo com Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 4), a decolonialidade incide “numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema/mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492”. Assim, a decolonialidade é lida a partir das práticas de resistência de grupos historicamente marginalizados, tratando-se de um “modo outro”, nascido no chão da diáspora (WALSH, 2009).

Nesta perspectiva, elencamos ações pontuais desenvolvidas pela Criliber, através do Projeto Escola Mãe Madalena, como práticas insurgentes que transpassam os limites da colonialidade, entre as quais rodas de conversa, oficinas de estética negra, aulas de capoeira e ciclo de debates acerca do racismo e temáticas que pautam o debate étnico-racial. A referida entidade, que desenvolve ações educativas e culturais, desde de 1982, está instalada numa sede provisória, situada no Bairro Getúlio Vargas, na cidade de Aracaju – SE, mais precisamente, na Rua Riachão – uma das ruas que dá acesso à Maloca, Comunidade Remanescente de Quilombo reconhecida em 2007, pela Fundação Palmares do Brasil.

Em diálogo com o conceito de identidade, enquanto construção social, considerando sujeitos historicamente marginalizados como produtores de saberes, entendemos que, no contexto de luta, as táticas de (re)existência são formuladas, ganham vida e produzem uma pedagogia própria. Outrossim, Walsh (2013, p. 27), propõe pensar uma pluralidade de pedagogias ‘outras’, nunca antes problematizadas ou consideradas, “[...] pedagogias como práticas insurgentes que fraturam a modernidade/colonialidade e tornam possível outras maneiras de ser, estar, pensar, saber, sentir, existir e viver”. Pedagogias que fazem insurgir, estabelecendo modos outros de ser, viver e estar no mundo.

Nessa perspectiva, o sentido pedagógico das práticas de resistência não se restringe a nenhuma técnica ou instrumental de transmissão do saber, nem as práticas formais de uma educação escolarizada. A pedagogia que se propõe pensar estabelece intrínsecas relações com as práticas de insurgência, de (re) existência e manutenção da cultura, história e identidade de povos originários.

Da maloca e dos maloqueiros: resistência e negritude

Além de representar a resistência dos povos africanos e afro-brasileiros às diferentes formas de opressão e dominação do processo de colonização, o quilombo simboliza, no nosso entendimento, antes de tudo, uma organização cultural. De acordo com Moura (1987), a compreensão de quilombo como espaço de fuga, localizado em zonas rurais, constituído por negros escravizados que tentavam despistar capatazes e senhores de engenho, deu sentido às primeiras definições de quilombo como uma forma de resistência, “[...] fenômeno inerente à

escravidão, reflexo da inconformidade do negro frente à escravidão que lhe fora imposta em todas as partes onde surgia a agricultura, o trabalho forçado, logo os quilombos apareciam enchendo as matas e pondo em sobressalto os senhores de terra” (MOURA, 1987, p.16). A definição clássica do termo esteve associada à sua primeira menção em documentos oficiais, de origem portuguesa, desde 1559 e, sobretudo, em 1740, quando o “rei de Portugal, em resposta à consulta ao Conselho Ultramarino” o definiu como “[...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (MOURA, 1987, p.11).

Assim como na legislação colonial, o quilombo se caracterizava pela quantidade de negros fugidos já mencionada, “[...] depois, na legislação imperial, bastavam três escravos fugidos, mesmo que não formassem ranchos permanentes” (ARRUTI, 2008, p. 4). Ao longo do tempo, o conceito de quilombo foi ganhando outros contornos e sentidos, não somente o de lugar de fuga, restrito a determinada quantidade de pessoas. Moura (1987) sugere problematizar o quilombo como organização cultural e sócio-política, associado à insurgência, para além do cenário da escravidão, considerando os desdobramentos da conquista de territórios no pós-abolição. Tal compreensão nos permite pensar a Maloca, enquanto remanescente de quilombos – categoria que evidencia a luta por garantir a sustentação e a sobrevivência, os modos de vida e insurgência, a preservação e reinvenção da cultura – como organização cultural, numa perspectiva decolonial. Assim direcionamos os nossos olhares para a Maloca – uma região de morro, com terreno irregular, becos e vielas que marcam um lugar que carrega o estigma de periférico, uma comunidade construída historicamente por descendentes de negros que foram escravizados e saíram do interior sergipano, buscando melhores condições de vida na capital.

A história da Maloca começa a ser contada pelos moradores, a partir da chegada de Andreino José dos Santos, vindo do Povoado Central, em Riachuelo – SE. Assim como ‘Seu André’, como ficou conhecido na comunidade, muitos dos trabalhadores que migraram para a capital e se instalaram na Maloca buscaram oportunidades de trabalho. Sem serviços básicos de água, energia e saneamento, as pessoas foram se instalando em terrenos doados, comprados ou conquistados por usucapião e construindo casas simples, de palha e barro. A referida comunidade está localizada numa região de morro, inserida num dos quarteirões do bairro Getúlio Vargas. A comunidade era delimitada por quatro ruas que davam acesso ao vão central: Rua Riachão, Nossa Senhora das Dores, Marechal Deodoro e a Rua dos Estudantes. Atualmente, apenas as duas primeiras ruas mencionadas dão acesso à comunidade.

Junto ao Seu André e Dona Caçula, outras famílias foram ocupando o espaço e fixando moradia – raízes que hoje legitimam a comunidade e reafirmam a identidade quilombola. Nesse sentido, a territorialidade é um dos fatores constitutivos da identidade da Maloca e de seus moradores, enquanto comunidade remanescente de quilombo e pertencimento étnico, que abrange “[...] características culturais – língua, religião, costumes, tradição, sentimento de lugar – que são partilhados por um povo” (HALL, 2003, p. 67). Uma identidade flexível, em constante construção, que alia negociações e conflitos a um passado pouco conhecido, mas extremamente atraído pelo ideal da tradição que os une e os representa enquanto grupo.

Ao narrar a história da comunidade, Zumbi da Maloca² destaca uma batalha judicial fruto de um processo de reintegração de posse, no ano de 1993, referente a 2 m² de terra dos fundos da casa de uma moradora da Maloca, solicitado por um morador da Rua Nossa Senhora das Dores, com a alegação de que a sua propriedade teria sido invadida. Passados 13 anos, o Ministério Público Estadual julgou o processo e concedeu a devolução de 99 m², correspondente a mais da metade do território da comunidade.

No ano de 2006, após a sentença, além da moradora citada no processo, outros 25 moradores receberam uma ordem de despejo, que deveria ser cumprida em até 30 dias. Naquele momento o líder da Criliber, junto a outros moradores reivindicaram a posse territorial e entraram em contato com a Fundação Cultural Palmares, através de uma carta, que foi enviada junto com documentos de um levantamento genealógico. A certificação da Maloca como remanescente de quilombo, reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, aconteceu em 2007.

Uma ordem de despejo em curso e o risco de perder o direito de viver na comunidade em que nasceu demarcam os sentimentos narrados pelos moradores. A luta pela conquista do território quilombola avançou, juridicamente, por meio da Portaria nº 855, de 21 de maio de 2018, publicada no Diário Oficial da União. As reivindicações pela seguridade do território e celeridade no processo de titulação tensionam a construção histórica brasileira, os significados da assinatura da Lei Áurea, a necessidade de reparação pela exploração de mão de obra escrava, pela desumanização e morte de pessoas negras.

O caminho trilhado em prol do reconhecimento e posse territorial também se deve à atuação da Criliber, posto que a entidade representa, juridicamente, os interesses da comunidade, a busca pela legitimação e reafirmação uma identidade quilombola. Nesse sentido, a territorialidade é um dos fatores constitutivos da identidade da Maloca e de seus moradores enquanto comunidade remanescente de quilombo. Uma identidade flexível, em constante (des)construção, que alia negociações e conflitos a um passado pouco conhecido,

mas extremamente atraído pelo ideal da tradição que os une e os representa enquanto grupo. O diálogo entre identidade e tradição reitera o processo ativo e dinâmico de transformação, não fixo, mas instável, em articulação com a diferença.

O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição ‘recebida’. Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso (BHABHA, 1998, p. 21).

A partir da busca pela tradição como referência, as simbologias africana e afro-brasileira são facilmente identificadas nos discursos e, sobretudo, nas paredes da Maloca – marcas dos esforços para legitimar aquele espaço como étnico. As ruas que dão acesso ao pátio central – lugar de convivência, conversas informais, palco de shows e espetáculos teatrais – têm as suas paredes pintadas com símbolos que remetem à cultura africana e afro-brasileira além de frases afirmativas do auto reconhecimento negro e quilombola. A referência feita aos instrumentos musicais, à capoeira, à representatividade de personagens negros e à autoafirmação do sujeito quilombola marca a faixa da sede da Criliber, que pode ser vista na imagem que segue.



Figura 1: Sede da Criliber
Fonte: acervo pessoal

A referência a uma biblioteca, como ponto de leitura, faz entender também uma das propostas da Criliber no campo educacional, desmembrada em diferentes atividades, como o reforço escolar, ofertado gratuitamente às crianças e aos adolescentes da comunidade, o acesso à biblioteca e às aulas de informática. A representatividade negra é exposta nas prateleiras do acervo da biblioteca, através de materiais de literatura infanto-juvenil que dão destaque a personagens negros, e tornam aquele lugar, também, identitário, *lócus* de identificação.

A identidade é o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividade, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode falar (HALL, 2000, p. 111-112).

As marcas nas paredes dialogam também com a história da comunidade e com a necessidade de autoafirmação da identidade negra, desde a ilustração de personagens negros que fazem referência à música e à capoeira, até a afirmativa exposta na parede da sede da Associação Cultural Criliber *tenho orgulho de ser quilombola* (figura 1), que reafirma a fala dos idealizadores do grupo: “lutamos pelo reconhecimento da nossa comunidade e da nossa cultura, pois, através dela, assumimos a nossa negritude, enfrentando o racismo de todos os dias” (ZUMBI DA MALOCA, 2017). Nesse sentido, Negritude é uma categoria que se faz presente nas falas dos integrantes da Criliber como forma de autoafirmação da identidade negra e condição fundamental para se libertar das amarras da colonização. Destarte, “precisamos desatar o nó, aprender a desaprender, e aprender a reaprender a cada passo” (MIGNOLO, 2008, p. 305). Ademais, ao longo da história, diversos usos e sentidos foram atribuídos à negritude. Todavia, prevalece na sua essência o reconhecimento da identidade negra e a necessidade de ações afirmativas. Trata-se de uma categoria dinâmica, que assumiu dimensões políticas, ideológicas e culturais.

No terreno político, negritude serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, negritude pode ser entendida como processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, negritude é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. Portanto, negritude é um conceito multifacetado, que precisa ser compreendido à luz dos diversos contextos históricos (DOMINGUES, 2005, p. 04).

O termo ‘*négritude*’ em francês deriva de ‘*nègre*’, palavra carregada de um sentido pejorativo, “utilizado normalmente para ofender ou desqualificar o negro”, foi intencionalmente adotado pelos movimentos negros para “inverter o sentido da palavra *négritude* ao polo oposto, impingindo-lhe uma conotação positiva de afirmação e orgulho racial” (DOMINGUES, 2005, p. 08). O termo negritude foi cunhado por Aimé Césaire, em

1939, no poema *Cahier d'un Retour au Pays Natal* (Caderno de um regresso ao país natal). Para o autor do poema, negritude significava o ato de assumir ser negro e ser consciente de uma identidade, história e cultura específica. Assim, Césaire sintetizou a negritude em três aspectos. O primeiro deles é a identidade, que “consiste em ter orgulho da condição racial, expressando-se, por exemplo, na atitude de proferir com altivez: sou negro!” (MUNANGA, 2003, p. 14). Em seguida, a fidelidade, que prioriza o vínculo com a ancestralidade africana, “terra-mãe”. Por fim, mas não menos importante, a solidariedade, enquanto sentimento de irmandade para com os “irmãos de cor” – desta relação solidária fecunda o sentimento de pertencimento e de preservação da identidade.

Considerando o caráter polissêmico do termo, Zilá Bernd (1988) destaca alguns significados: o sentimento de pertencimento à raça negra; a consciência; a característica de um estilo artístico ou literário; a ancestralidade e os valores da cultura africana. A negritude, como ação afirmativa, é fruto do histórico de negação, instaurado no contexto de invasão do território africano. Nesse sentido, a referida categoria, criada e usada na diáspora, possibilita-nos fazer uma leitura decolonial da Maloca e do grupo Criliber, enquanto comunidade que resiste ao cenário da colonialidade. Assim como a Criliber, os movimentos negros, ancorados na categoria negritude, atuaram em diversos países reivindicando a construção da identidade do negro e a adoção de ações afirmativas.

No cenário brasileiro, a negritude alcançou popularidade na defesa dos aspectos culturais, religiosos e políticos. As falas dos moradores mais antigos, as paredes estampadas, que imprimem referências étnicas e religiosas afro-brasileiras, e os eventos realizados naquele espaço, de modo geral, produzem elementos de um repertório local fundamentado numa ideia de tradição, ancestralidade, que liga os maloqueiros a uma ideia de África. Um repertório construído com o fito de legitimar a Maloca como comunidade quilombola, produtora de vida e identidades a partir da valorização da diferença.

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A Articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica. (BHABHA, 1998, p. 20).

A diferença cultural é aqui compreendida “[...] como produção de identidades minoritárias que se ‘fendem’ – que em si já se acham divididas – no ato de se articular em um corpo coletivo” (BHABHA, 1998, p. 21). A pluralidade apontada por Bhabha (1998) nos permite pensar em identidades múltiplas, construídas nos diferentes discursos e práticas simultaneamente. Nesse sentido, a compreensão dos modos de viver, pensar e de se relacionar

é um caminho para desvendar o decolonial. A partir da Maloca, considerando o contexto da colonialidade, marcado pelas relações de poder, estabelecidas numa esfera informal, discorreremos acerca da atuação da Criliber como produtora de vida, de identidades, de história, interpretando-a, nesta leitura decolonial, como movimento social e, como os próprios membros reconhecem: agentes que lutam pela mudança, contra o racismo, pela resistência, pela negritude.

Por uma construção identitária: ações da criliber

Das primeiras idas à Maloca, faremos bem em recordar um encontro inicial, numa data emblemática, o dia 13 de maio, quando houve a realização de um evento organizado pelos membros da Associação Cultural Criliber, voltado à problematização do racismo, na perspectiva histórica e atual. Naquela ocasião, estavam reunidos representantes sergipanos de outras comunidades quilombolas, além de pesquisadores, palestrantes das universidades locais, membros da comunidade e de bairros vizinhos.

O evento evidenciava o esforço de um grupo de membros da comunidade para fomentar o debate acerca do racismo histórico e estrutural, bem como de tornar público o trabalho de empoderamento negro realizado com crianças, jovens e idosos da comunidade no sentido de continuar resistindo e alimentando o sentimento de pertencimento racial. Destarte, Candau (2013, p. 160) afirma que “o empoderamento começa por libertar a possibilidade, o poder, a potência que cada pessoa tem para que ela possa ser sujeito de sua vida e ator social”. Além disso, é possível pensar o empoderamento também numa dimensão coletiva, que se caracteriza por trabalhar “[...] com grupos sociais minoritários, discriminados, marginalizados etc., favorecendo sua organização e sua participação ativa na sociedade civil. As ações afirmativas são estratégias orientadas ao empoderamento” (CANDAU, 2013, p. 160).

A Associação Cultural Criliber – Criança e Liberdade – foi criada como Organização Não-Governamental, há pouco mais de três décadas, por um grupo de moradores da comunidade quilombola Maloca, mobilizados por um ideal de mudança, que inspira o título deste tópico.

A história da Criliber (Criança e Liberdade) começou com a iniciativa da Dona Maria Madalena, em julho de 1982, que criou o Projeto “Criança da Periferia também Dança”. Na época, o objetivo maior era possibilitar o acesso a todas as crianças da cidade de Aracaju (SE) a ter contato com a dança, para conhecer e divulgar a nossa cultura que tem origem Africana e Afro-Brasileira. A ideia era esta: provar para a sociedade que a criança e o jovem negro da periferia também são capazes de interpretar, de conquistar seu espaço longe das drogas, da prostituição e do crime organizado. Em 1988 a Criliber foi institucionalizada e a partir daí nós passamos a representar a comunidade como um todo, sem abandonar o projeto inicial, que se transformou no Balé Afro Criliber (ZUMBI DA MALOCA, 2017).

Gestada por um ideal, nascida do sonho e alimentada pela militância, a Criliber é dirigida por um homem negro, militante e ativista do Movimento Negro Unificado, dançarino e educador social. A referida entidade foi registrada como Organização Não-Governamental em 1988 por um grupo de moradores da comunidade quilombola Maloca, mobilizados pelo ideal de enfrentamento ao racismo. A concepção de identidade negra é pensada aqui na sua pluralidade, percebida inclusive nos esforços feitos pelo grupo para se manter ligado a uma tradição viva, constantemente reinventada. Nesse sentido, Hall (2000) alerta que há também a possibilidade de questionar a articulação do sujeito contemporâneo e a sua relação com a tradição, de modo que as identidades pareçam invocar uma origem que residiria em um passado histórico, com o qual elas continuariam a manter certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a utilização dos “recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos” (HALL, 2000, p. 108).

Maria Madalena dos Santos Pereira, mulher negra, vinda do terreiro de candomblé Nagô de Bilina, em Laranjeiras, interior sergipano. Mãe Madalena, como era chamada na comunidade, defendia a oportunidade de acesso e permanência de crianças e jovens à aulas de música, a capoeira e a dança como possibilidade de fortalecimento do sentimento de pertencimento racial, sobretudo, do livramento de contato com a criminalidade e a prostituição. Assim, o nascimento da Criliber, enquanto entidade comprometida com o combate ao racismo e a defesa dos direitos de crianças e adolescentes negros e negras, está estritamente associado a uma memória afetiva, fruto da relação de Zumbi da Maloca com a sua avó, Mãe Madalena.

Atualmente, por meio do Projeto Escola Maria Madalena Santos Pereira, a Criliber realiza, entre outras atividades, o *Café Criança – Dialogando Contra o Racismo*, oficinas de capoeira, oficinas de estética negra, com as crianças e adolescentes da comunidade, além de rodas de conversa, em datas emblemáticas, acerca do racismo e temas afins que envolvem a preservação da ancestralidade negra e os interesses da comunidade para o enfrentamento da desigualdade social.

As aulas de capoeira funcionam como possibilidade de conhecimento de uma versão outra da escravidão – uma história de luta e resistência daqueles que foram retirados de suas terras e trazidos à força para o Brasil para fins de exploração da mão de obra. No início das aulas os mestres costumam apresentar o berimbau, os toques, a ginga e alguns passos, mas antes da prática perguntam quem conhece a história da capoeira e, juntos com as crianças,

contam como a capoeira foi uma estratégia de resistência dos negros escravizados, a inteligência com que agiam para disfarçar a prática da luta que era proibida nos engenhos.

Outra atividade que marca atuação da Criliber é o concurso de beleza negra, que foi criado com foco no empoderamento e valorização da estética, como elemento identitário, sobretudo, do universo feminino negro. Em 2004, visando superar a padronização estética eurocêntrica, disseminada e alimentada pelo discurso e pelo olhar colonizados, a referida entidade promoveu o Concurso de Beleza Negra Criliber. Segundo os organizadores, o concurso era mais uma ação desenvolvida para desconstruir estereótipos e, sobretudo, de empoderar a mulher negra, valorizando a beleza como elemento estético e identitário, criando um espaço para elevar a sua autoestima, em contraposição à discriminação sofrida na sociedade. O concurso se estabeleceu também como espaço de representatividade negra para adultos e crianças, contrapondo a colonialidade, nas esferas do Ser e do Poder (MIGNOLO, 2005; MALDONADO-TORRES, 2007).

Segundo seus organizadores, o concurso supracitado é uma ação afirmativa de valorização da negritude, imbuída de uma história de luta e resistência que abrange a identidade do povo negro, justamente por se tratar de um movimento que prevê a superação de um passado de negação das origens, da cultura, da religião, do corpo, do ‘ser negro’. Nos três últimos anos o concurso foi substituído pela Noite da Beleza Criliber, que acontece na Maloca, no dia 20 de novembro, com música, desfile, recital de poesias que reafirmam a estética como elemento identitário. Nesse sentido, é possível pensar a Criliber como movimento, que encontra na negritude a auto aceitação, autoconstrução e o sentimento de pertencimento racial, que pode ser compreendido a partir de diferentes elementos culturais e estéticos.

Segundo Gomes (2003, p. 173), a compreensão da simbologia do corpo negro e dos “sentidos da manipulação de suas diferentes partes, entre elas, o cabelo, pode ser um dos caminhos para a compreensão da identidade negra em nossa sociedade”. A partir do concurso supracitado, é pertinente considerar o corpo negro e, de modo específico, o cabelo crespo, através da cultura, como símbolos identitários. Entendemos a negritude como processo historicamente construído que não se dá de maneira dissociada do contexto, trata-se de uma relação recíproca entre reconhecer-se e aceitar-se, individual e coletivamente, pautada pelas tensões e conflitos do próprio cotidiano. Afinal, “somos sujeitos corpóreos e usamos o nosso corpo como linguagem, como forma de comunicação” (GOMES, 2006, p. 175). O corpo é, também, identitário, e a identidade é construída no contato com o outro, na fluidez, na coletividade, não no isolamento.

As oficinas de estética negra, ministradas por mulheres negras e quilombolas da própria comunidade, tiveram cinco edições em 2018, dedicadas ao aprendizado de diferentes amarrações de turbantes, trança raiz e cuidados acerca da transição capilar. As oficinas foram acompanhadas por rodas de conversa sobre impacto do racismo na padronização e inferiorização da beleza negra. Nos diálogos estabelecidos com adultos, jovens e crianças, o cabelo crespo é destaque como elemento identitário e alvo do padrão de beleza eurocêntrico e excludente. No que se refere ao recorte de gênero, as oficinas citadas reuniram o público feminino. Além destas, uma oficina de corte de cabelo afro, planejada para o público masculino, foi desenvolvida por um voluntário e militante do Movimento Negro Unificado (MNU) e reuniu trinta pessoas, entre crianças e adultos do gênero mencionado.

Entre as rodas de conversa realizadas pela entidade é pertinente destacar o *Café Criança – dialogando contra o racismo*, uma das atividades que marca o Projeto Escola Mãe Madalena – acontece sempre no turno da manhã e nas seis edições acompanhadas reuniu, em média, 20 crianças. A disposição das cadeiras em círculo favoreceu o clima intimista e a relação de confiança necessária para estabelecer o diálogo – ferramenta metodológica quem compõe o trabalho pedagógico no Projeto Mãe Madalena. Nesse sentido, o *Café Criança* tem encorajado as crianças, no pleno exercício da escuta sensível das dores do outro, a usar a voz, falando de si, das próprias angústias e enfrentamentos, num espaço que também é delas. Assim, o *Café Criança* tem se constituído como postura política e pedagógica da Criliber.

O referido evento é um espaço de partilha, momento de conversa que reverbera na construção identitária das crianças, de modo que encontram nos diálogos estabelecidos oportunidade de formação, fruto da troca de experiências que se configuram na relação dialógica. Assim, a roda de conversa funciona como espaço privilegiado de rememoração, desabafo, reflexão, que pressupõe a fala e escuta em momentos que se diversificam entre conflitos, silêncios, choros, sorrisos que permeiam a interação.

As atividades e eventos ora mencionado tem se consolidado como contraposição a colonialidade, a padronização da estética e da negação da identidade negra. Assim como Dandara narrou, um dos principais motivos para alisar os cabelos, na epígrafe deste texto, crianças e adultos fazem a referência à relação do cabelo crespo com os apelidos, xingamentos e processos químicos para alisá-los, seguindo padrões estéticos eurocêtricos. Salientamos que o fato de tentar se adequar ou ser aceito na sociedade, estando no lugar de colonizado, não faz do negro e da negra escravizados, sujeitos passivos. A leitura decolonial possibilita enxergar outras nuances. Nessa perspectiva, Bhabha (1998) descreve o surgimento da mímica como “objeto de representação de uma diferença que é ela mesma um processo de

recusa”. A mímica, nesse sentido, é “o signo de uma articulação dupla, uma estratégia complexa de reforma, regulação e disciplina que se “apropria” do Outro ao vislumbrar o poder” (BHABHA, 1998, p. 130).

A mímica é um instrumento de manutenção do poder, amplamente utilizado pelo colonizador, impondo a superioridade da sua cultura e alimentando no colonizado o desejo de ser o colonizador, aceito e reconhecido socialmente. O colonizador veicula a própria imagem para que esta seja objeto de desejo, de cópia, de imitação, com o fito de fragilizar e, por conseguinte, dominar. A impossibilidade de que o colonizado se torne colonizador reside na cor da pele, nos cabelos, nos seus traços físicos, que caracterizam, denunciam, e transportam-no para um lugar desconfortante, um lugar que não é seu. Fisicamente, o colonizado sempre será o outro, que não é negro, nem branco, mas que é marcado pela negação do seu lugar e pela falta de aceitação. Assim, ele se torna o ‘outro’, não-europeu, não-branco. (BHABHA, 1998).

A mímica produz uma espécie de deslizamento, no qual o colonizado busca apreender a cultura dominante, negando a própria cultura, a sua história. Entre a negação da sua cultura e a valorização da cultura do colonizador, o colonizado não adquire nessa busca um lugar para chamar de seu, para sentir-se pertencente, mas como assinala Bhabha (1998), um ‘entre-lugar’ é criado, que não é nem dominante, nem dominado. Nessa relação ambivalente, em que o ‘entre-lugar’ se projeta como espaço intermediário, zona de interstício entre o topo e a base da pirâmide, a essência da própria identidade é minada, ao mesmo tempo em que essa fragmentação também caracteriza a identidade como processo contínuo e dinâmico de construções múltiplas e minoritárias.

As atividades são desenvolvidas ao longo do ano com crianças, adultos e idosos da comunidade com o fito de estreitar os laços e ampliar referências identitárias das culturas africana e afro-brasileira. A partir da Maloca e, de modo específico, da atuação da Criliber é possível problematizar e descortinar a manutenção do discurso colonizador do racismo estrutural. As ações aqui descritas se configuram como caminhos fronteiriços, zonas de interstícios, traçados pelos membros da entidade para resistir, viver e sobreviver no cenário da colonialidade entre negociações e conflitos na arena cultural.

Para finalizar a leitura decolonial

Meu filho ainda é pequeno, ainda vai fazer quatro anos, mas eu já *tô* ansiosa pra ele fazer parte do projeto [Criliber]. Não quero que ele passe pelo que passei na escola. Eu ainda me lembro do ‘lápiz cor de pele’ e da história da branca de neve. Não quero que meu filho tenha medo nem vergonha de ser negro. Ele vai ter orgulho de ser daqui [da Maloca] (JANAÍNA³, 2017).

Janaína, mulher negra, nascida e criada na Maloca, inspira um final para esta leitura decolonial. A partir das suas experiências, ela elege as ações da Criliber como zona de interstício, lugar de representatividade para o filho, diferentemente da fronteira de exclusão que as práticas escolares representam na sua história e reverberam na sua identidade. Janaína elege a Criliber como uma ponte entre a sua história e a ancestralidade africana e afro-brasileira, capaz de propiciar ao seu filho uma construção identitária a partir da autoimagem positiva. Ela encontra na entidade estratégias para transgredir os limites da colonialidade e despertar no filho o orgulho de ser negro e quilombola. As expectativas de Janaína fazem lembrar a fala de Dandara, elencada como epígrafe que subsidiou o início desta leitura e possibilitou a compreensão da atuação da Criliber, identificando em cada ação citada práticas de resistência que fraturam a colonialidade.

Um grupo composto por sujeitos marginalizados, atuando num espaço estigmatizado, que tem protagonizado as próprias histórias, produzindo vida, culturas e identidades. Essa é a leitura que fazemos da Criliber e, a partir dela, compreendemos as suas ações como práticas de resistência, “olhares – outros” que descortinam e questionam a padronização eurocêntrica, diante da manutenção do discurso colonizador (WALSH, 2013). Ainda na leitura inicial, Dandara apontava a importância do concurso de beleza negra como espaço de representatividade e empoderamento feminino negro, nos fazendo lembrar que as identidades são frutos, também, do processo de identificação e estão “localizadas no espaço e no tempo simbólicos” (HALL, 2003, p. 71). A partir do referido concurso, entendemos o corpo negro como linguagem e a sua estética como elemento identitário, que anuncia publicamente a sua negritude e a fluidez da sua identidade inacabada, que é resultante de conflitos, tensões e negociações com a diferença. O conceito de identidades, na sua pluralidade, é inconcluso, perturbador, construído no plano individual e coletivo, “dentro e não fora do discurso”, produzido “[...] em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações práticas discursivas, por estratégias e iniciativas específicas (HALL, 2000, p. 109).

Construímos este texto tomando como foco de análise as ações desenvolvidas por um grupo social que, em meio ao contexto de marginalização, tem atuado sistematicamente com o fito de existir enquanto comunidade quilombola, fortalecendo o sentimento de pertencimento e resistência; fazendo compreender a sua atuação como produtora de identidades, enraizada na cultura, na história, e fortalecida a partir das práticas cotidianas de insurgência, que educam e possibilitam o empoderamento de crianças negras. Numa perspectiva educacional ampla – que ultrapassa os muros da escola e desemboca na construção de identidades, no plural, numa esfera individual e coletiva, no sentimento de pertencer, atribuindo diferentes significados à

potência da experiência – as ações da Criliber têm reverberado na decolonização de discursos, corpos e mentes, movidos pela necessidade de assumir a negritude, buscando representatividade e tomando a estética e a cultura como elementos constitutivos da identidade.

Em suma, tomamos como lentes a perspectiva decolonial justamente por reconhecer a potência educacional e identitária presente na atuação de sujeitos e grupos marginalizados, problematizando a naturalização do racismo, a educação colonizadora e a epistemologia eurocêntrica, propondo a construção de uma epistemologia ‘outra’, produzida de um outro lugar, um *locus* subalterno, não-europeu, pautada na desconstrução de estereótipos submissos. Tomamos a Maloca e todo estigma que aquele lugar carrega como palco de luta e resistência, espaço formativo e identitário; analisamos ações de um grupo que tem empreendido esforços e traçado caminhos para desnaturalizar práticas racistas, descortinar a colonialidade e, sobretudo, evidenciar diferentes possibilidades de construir identidades.

Notas

¹ Nome fictício. Entrevista concedida em maio de 2017.

² Nome fictício. Entrevista concedida em junho de 2017.

³ Nome fictício. Entrevista concedida em maio de 2017.

Referências

ARRUTI, José Mauricio. Quilombos. In: PINHO, Osmundo (org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2008.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGUÉL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015. Acesso em: 04 ago. 2016.

BERND, Zilé. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BHABHA, Homi. Tradução Myriam Ávila et al. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CANAU, Vera Maria Ferrão. Educación Intercultural Crítica: construyendo caminos. In: Walsh, Catherine. *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya – Yala, 2013.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento na Negritude: uma Breve Reconstrução Histórica. *Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. Disponível em: < <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707> >. Acesso em: 15 set. 2015.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GOMES, Nilma Lino. *Cultura negra e educação*. Revista Brasileira de Educação. Maio/Jun/Jul/Ago, n.23, 2003.p. 164-182.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG / Brasília: representação da Unesco no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, T.T. et al. (org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. p.103-133.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.) *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Ângela Lopes Norte. *Cadernos Letras UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade*, Rio de Janeiro, no. 34, 2008.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.

MUNANGA, Kabengele. O preconceito racial no sistema educativo brasileiro e seu impacto no processo de aprendizagem do “alunado negro”. In: AZEVEDO, José Clóvis de (org.) *Utopia e democracia na Escola Cidadã*. Porto Alegre: UFRGS, 2000. p. 235-244.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTROGÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (Orgs.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p. 12-43

WALSH, Catherine. Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine. (org). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. TOMO I. Quito: Abya Yala, 2013, p. 23-68.