

ARTIGO

Aquilombar-se para existir: reexistência negra e produção de sentidos no Movimento Quilombada

Gathering in quilombo to exist: Black re-existence and the production of meaning in the Quilombada Movement

Antonia Liandra da Silva *¹, Nicole Agnes Nunes de Araújo¹, Hellen Cristina de Oliveira Alves¹

¹Universidade Federal do Delta do Parnaíba

Resumo

Este artigo analisa as práticas do coletivo negro Quilombada, atuante na Chapada da Ibiapaba (CE), compreendendo o aquilombamento como gesto político de resistência, reexistência e produção de sentidos. Fundamentado na psicologia social crítica, especialmente nos aportes de Donna Haraway e Michel Foucault, o estudo adota uma abordagem qualitativa e situada. A investigação foi desenvolvida por meio de entrevistas semiestruturadas com oito integrantes do coletivo e registros de campo em encontro cultural, priorizando histórias de vida, memórias afetivas e trajetórias de militância. A análise do discurso permitiu compreender como o Quilombada transforma dor em linguagem, arte em território de insurgência e ancestralidade em horizonte de pertença. Os resultados evidenciam que o coletivo, fundado majoritariamente por mulheres negras, articula dimensões de arte, educação popular e cuidado comunitário como tecnologias de resistência frente ao racismo estrutural, à necropolítica e às opressões de gênero e classe. O estudo conclui que o Quilombada constitui um espaço formativo e político, no qual a práxis coletiva e os afetos produzem saberes encarnados e microrresistências cotidianas, reafirmando a centralidade do Movimento Negro na luta por novos modos de existir e de reorganizar a vida em comunidade.

Palavras-chave: Quilombada; Movimento Negro; Reexistência; Educação Popular.

Abstract

This article examines the practices of the Black collective Quilombada, active in Chapada da Ibiapaba (CE), understanding aquilombamento as a political gesture of resistance, re-existence, and collective meaning-making. Grounded in critical social psychology, particularly in the theoretical contributions of Donna Haraway and Michel Foucault, the study adopts a qualitative and situated approach. The investigation draws on semi-structured interviews with eight members of the collective and field notes produced during a cultural gathering, with emphasis on life histories, affective memories, and trajectories of activism. Discourse analysis made it possible to understand how Quilombada transforms pain into language, art into a territory of insurgency, and ancestry into a horizon of belonging. The findings indicate that the collective—founded predominantly by Black women—brings together dimensions of art, popular education, and community care as technologies of resistance to structural racism, necropolitics, and gender- and class-based oppression. The study concludes that Quilombada constitutes both a political and formative space in which collective praxis and affect generate embodied knowledge and everyday micro-resistances, reaffirming the centrality of the Black Movement in the struggle for new ways of existing and reorganizing community life.

Keywords: Quilombada; Black Movement; Re-existence; Popular education.

1. Aquilombamento e Resistência: notas introdutórias

No Brasil, a história é marcada por mecanismos de opressão que atravessam corpos e subjetividades desde o período colonial, estruturando desi-

gualdades raciais, sociais e de gênero que se perpetuam até hoje. Nesse cenário, os movimentos sociais surgem como importantes forças de transformação, pois denunciam a violência estrutural, revelam contradições e

*Autor de correspondência: silvaliandra17@gmail.com

Citar como: Silva, A. L., Araújo, N. A. N. & Alves, H. C. O. (2025). Aquilombar-se para existir: reexistência negra e produção de sentidos no Movimento Quilombada. *Journal of Racial and Ethnic Social Equality*, 4(1), 45 – 54. <https://doi.org/https://doi.org/10.55547/jjrese.v3i1.38>



produzem alternativas de existência coletiva. Em especial, o Movimento Negro tem desempenhado papel decisivo ao articular lutas que vão da conquista de direitos formais, como as políticas de cotas, até a construção de práticas comunitárias de resistência e cuidado.

Este artigo parte do problema central de compreender como o quilombamento, enquanto prática política e cultural, se expressa nas ações do coletivo Quilombada, atuante na Chapada da Ibiapaba (CE)¹. Ao investigar essa experiência, buscamos evidenciar se e de que modo o Quilombada transforma a dor em linguagem, a arte em território de insurgência e a memória em horizonte de reexistência, afirmando-se como espaço de produção de sentidos, pertença e cuidado.

A relevância deste estudo reside no fato de que, em um contexto de neopolítica e de intensificação das desigualdades, coletivos negros como o Quilombada materializam, no cotidiano, estratégias de enfrentamento que ultrapassam o acesso e a permanência em instituições formais, propondo uma inclusão substantiva, interseccional e decolonial. Justifica-se, assim, a necessidade de dar visibilidade a essas práticas como objeto de análise e como produção de conhecimento encarnado e comprometido com a transformação social.

Os objetivos que orientam esta investigação são: (a) analisar as práticas do Quilombada à luz do conceito de quilombamento; (b) compreender como a arte, a ancestralidade e a educação popular se constituem como tecnologias de resistência e cuidado; (c) discutir a potência das microrresistências cotidianas na produção de reexistência e pertencimento.

O texto é parte de uma pesquisa mais ampla² que objetivou compreender os impactos do movimento social Quilombada na construção de uma psicologia de caráter antirracista e feminista. O estudo se apoia em uma abordagem qualitativa e situada, fundamentada na psicologia social crítica e em epistemologias dissidentes.

Foram realizadas entrevistas narrativas com integrantes do coletivo, bem como registros de observação em rodas de conversa e atividades artísticas. Essa metodologia possibilita uma aproximação às experiências vividas, valorizando saberes localizados e modos de narrar de quem constrói o coletivo no dia a dia.

O artigo está organizado em duas seções principais: a primeira apresenta um enquadramento teórico sobre racismo, movimentos sociais e pedagogias insurgentes; a segunda discute as práticas do Quilombada, destacando suas dimensões de acolhimento, arte, ancestralidade e educação popular como expressões contemporâneas do quilombamento.

2. Caminhar com o Quilombada: metodologia e perspectivas discursivas

A pesquisa adota uma abordagem qualitativa, sustentada pela psicologia social crítica e por perspectivas que reconhecem o caráter situado e encarnado da produção de conhecimento. Dialogamos com a perspectiva epistemológica de Donna Haraway (1995), que propõe uma crítica às concepções tradicionais de objetividade científica, frequentemente marcadas por pretensões de neutralidade e universalidade.

Para a autora, todo conhecimento é produzido a partir de localizações específicas, isto é, é sempre situado, parcial e corporificado. A noção de

“objetividade feminista” defendida por Haraway reconhece essas condições e afirma que “objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (Haraway; 1995, p. 18). A partir dessa perspectiva, compreendemos o conhecimento como situado, relacional e posicionado, resultado de interações entre pesquisadora e campo, e indissociável das relações de poder e das disputas ético-políticas que atravessam a prática científica.

Optamos por compreender o quilombamento a partir das experiências narradas e vividas pelos sujeitos que constroem o Quilombada, valorizando a dimensão ética-política da escuta e do encontro. O interesse pela investigação do coletivo Quilombada fundamenta-se na relevância de compreender como práticas de resistência negra têm produzido modos de existência, estratégias de acolhimento e formas de enfrentamento às opressões sociais.

A aproximação inicial ocorreu a partir de diálogos com pessoas que acompanhavam as ações do movimento, seguida de contatos estabelecidos por meio das redes sociais e, posteriormente, por ligação telefônica, momento em que foi possível apresentar a proposta de pesquisa e construir a disponibilidade para o acompanhamento do grupo. O primeiro encontro presencial deu-se durante a exibição do documentário *Black is King*, ocasião em que as organizadoras apresentaram o coletivo, possibilitando a inserção no campo e a construção de vínculos que orientaram o desenvolvimento da investigação.

O trabalho de campo foi realizado no primeiro semestre de 2022. Foram realizadas entrevistas narrativas semiestruturadas com integrantes do coletivo, nas quais se buscou privilegiar histórias de vida, memórias afetivas e trajetórias de militância. Além disso, houve participação em encontro grupal com roda de conversa e discussão a partir do documentário *Black is King*. Esse conjunto de procedimentos metodológicos permitiu captar tanto os discursos quanto as práticas encarnadas, compondo uma cartografia (Deleuze & Guattari, 1995) sensível das ações do coletivo.

As entrevistas aconteceram em formatos presencial e online, conforme acordo prévio estabelecido com todas as pessoas participantes. No total, foram realizadas seis conversas presenciais e duas virtuais, estas últimas pela plataforma Google Meet. As interações presenciais ocorreram na biblioteca da Faculdade Ieducare – FIED/UNINTA Tianguá-CE, espaço escolhido por oferecer um ambiente calmo, acessível e adequado à privacidade da pesquisa.

Nos dois formatos, os encontros foram agendados previamente por meio de contato via WhatsApp, respeitando a disponibilidade de cada participante; no caso do meio virtual, o link da sala virtual era enviado na data marcada. O processo de seleção para as entrevistas considerou, a priori, dez integrantes do movimento Quilombada.

Contudo, à medida que as entrevistas foram acontecendo e as narrativas ganhavam densidade, constatou-se a ocorrência de saturação teórica com oito participantes, número que se mostrou suficiente para atender aos objetivos da pesquisa. Entre as pessoas participantes da pesquisa estavam as duas fundadoras do Quilombada, figuras centrais na criação e condução do coletivo; uma psicóloga integrante responsável pela articulação em mídias sociais e produção de textos; três membros da comissão de dança e eventos, que atuam na organização de atividades culturais; e dois integrantes que contribuem com produções artísticas, sobretudo poesias, utilizadas em encontros e publicações nas redes sociais do grupo.

A análise do material foi conduzida por meio da análise do discurso, entendida não como representação estática, mas como acompanhamento de processos, movimentos e afetações. Assim, mais do que categorizar previamente as falas, buscou-se seguir pistas, tensões e sentidos emergentes, permitindo que as próprias experiências dos sujeitos orientassem o percurso interpretativo.

A análise do discurso foi ancorada nos aportes de Eni Orlandi (2005, 2010), Mikhail Bakhtin (2010) e Michel Foucault (2012). Nessa perspectiva, compreender o discurso significa situá-lo em seu contexto histórico

1 Esta região é composta por nove municípios: Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, Ipu, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará. Possui características geambientais de domínios naturais do Planalto da Ibiapaba e dos sertões, sendo um território de produção agrícola, localizado na fronteira entre os estados do Ceará e Piauí, seu desenvolvimento econômico e social está diretamente relacionado à produção de gêneros alimentícios, agricultura familiar, turismo e, mais recentemente, pelo comércio e serviços, principalmente, na sua cidade polo, Tianguá.

2 A pesquisa que originou este artigo passou pelo crivo do Comitê de Ética em Pesquisas Envolvendo Seres Humanos do Centro Universitário Uninta e está identificada pelo Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) – 56189322.1.000.8133.

e social, reconhecendo-o como produção de sentidos atravessada por relações de poder, memórias e práticas sociais (Foucault; 2012; Orlandi; 2010). Mais do que categorizar previamente as falas, buscou-se acompanhar processos, tensões e afetações, permitindo que os sentidos emergissem a partir das próprias experiências narradas pelos sujeitos.

No caso desta pesquisa, a análise discursiva buscou problematizar não apenas os conteúdos das entrevistas, mas também a maneira como eles se articulam a processos políticos e históricos, constituindo mecanismos de modulação de subjetividades. Assim, foram observadas falas que abordam violências, racismos cotidianos, exclusão social, mas também narrativas de afetos, pertencimento, orgulho e trajetórias coletivas, que se inscrevem como práticas de resistência e de produção de vida.

O processo analítico ocorreu a partir da transcrição cuidadosa das entrevistas gravadas. Desse material, foram destacados trechos, frases e parágrafos, que apresentavam relevância para a discussão proposta, os quais foram interpretados à luz do arcabouço teórico mobilizado. Esse procedimento possibilitou construir uma cartografia sensível das experiências compartilhadas, entendendo o discurso não como representação estática, mas como movimento vivo, atravessado por disputas de sentidos.

Essa escolha metodológica se justifica pela necessidade de compreender as práticas e os sentidos construídos pelas próprias pessoas a partir de suas experiências coletivas, respeitando seus contextos, linguagens e modos de existir. Levando em consideração a complexidade que atravessa este estudo, optou-se por uma abordagem que possibilitasse compreender em profundidade as experiências e os sentidos construídos pelas pessoas participantes.

3. Racismo, movimento negro e transformação social

Os movimentos sociais têm demonstrado a insatisfação com as diversas formas de opressões utilizadas como mecanismos de desenvolvimento da sociedade brasileira a partir da chegada dos europeus a este país (Bem; 2006). De acordo com Arim Soares do Bem (2006), o funcionamento dos movimentos sociais não se constitui de modo isolado em si mesmo, mas está diretamente relacionado ao modo como se traduzem as tensões entre diferentes grupos e seus interesses implicados no desenvolvimento de sociedades, como a brasileira.

Para o autor, os movimentos sociais atuam como verdadeiros sismógrafos dos contextos históricos, permitindo identificar carências, focos de insatisfação e desejos coletivos. Além disso, revelam as tensões e contradições sociais que marcam cada época. Por meio das lutas sociais, essas forças extrapolam seu caráter localizado e passam a impactar toda a sociedade, especialmente quando suas conquistas são institucionalizadas no campo jurídico-legal (Bem; 2006).

De acordo com Gohn (1997), os movimentos sociais emergem na história do Brasil no século XIX e, mesmo com as contingências da extensão territorial deste país e a ausência de um sistema de comunicação estruturado, alcançam grande unidade, constituindo-se como fundamentais para a construção da cidadania sociopolítica do país. Apesar de apresentarem interesses distintos e, por vezes, contraditórios, os movimentos sociais desse período, segundo Bem (2006), uniram forças em torno de lutas comuns pela construção de espaços nacionais.

Ao longo da história, a compreensão do que são movimentos sociais passou por diversas mudanças. Porém, no século XX, esteve diretamente relacionada à classe trabalhadora e as suas organizações em sindicatos, como reflexos mais evidentes das contradições entre capital e trabalho pela questão social (Goss & Prudencio, 2004). Deste modo, é somente a partir da segunda metade do século XX que os movimentos sociais passam a adquirir um peso político mais significativo, atuando com relativa autonomia em relação ao Estado e protagonizando lutas por transformações no cenário social (Scherer-Warren; 2008).

No contexto das transformações sociais da década de 1970, Goss e Pru-

dencio (2004) argumentam que a emergência dos movimentos sociais populares rompeu com a hegemonia da organização baseada na tríade classe, partido e Estado. Segundo os autores, esse modelo tradicional passou a ser questionado, dando lugar a formas de mobilização nas quais os movimentos populares assumem o protagonismo, atuando para além das estruturas institucionais e das divisões sociais entre burguesia, camponeses e trabalhadores assalariados.

Nesse sentido, a ação política desses movimentos ultrapassa a concepção institucional e suas limitações espaciais, expandindo-se em práticas voltadas à transformação social, que reverberam e transbordam os espaços formalmente instituídos (Gohn; 1997). Tal ampliação implicou no papel dos movimentos sociais que passou a ser entendido como toda e qualquer mobilização de massas humanas que reivindicam suas demandas ao Estado e/ou a determinados segmentos da sociedade civil (Scherer-Warren; 1993), sendo as lutas sociais a origem dos movimentos sociais.

Dessa forma, a potência transformadora dos movimentos sociais está diretamente relacionada às estratégias de enfrentamento à opressão e à submissão. Para (Touraine; 1998), isso se traduz em um chamado à resistência frente à estrutura que sustenta a ordem social. Quando organizada, essa resistência torna-se uma práxis capaz de impulsionar processos de transformação social.

De acordo com Gohn (1997), os movimentos sociais têm papel fundamental na produção de diagnósticos sobre os fenômenos sociais, desenvolvendo, ao mesmo tempo, propostas de mudanças. Além disso, partindo de uma atuação em redes, produzem e potencializam ações coletivas que agem como resistência à exclusão e lutam pela inclusão social. Trata-se da mobilização de atores e atrizes da sociedade civil que, por meio da ação coletiva, constroem uma práxis capaz de formar sujeitos sociais engajados em redes de transformação.

Assim, a práxis é compreendida como a articulação entre teoria e ação voltada para a transformação da realidade, tendo como objetivo a superação das relações de opressão (Freire; 2014), a partir da tomada de consciência sobre as condições concretas que moldam a vida cotidiana. Enquanto ferramenta de mudança e conscientização, tanto individual quanto coletiva, a práxis promove uma nova perspectiva de existência, rompendo com a lógica de dominação e submissão e abrindo espaço para que vozes historicamente silenciadas possam então ser ouvidas (Martín-Baró; 1997).

Bem (2006) cita as revoltas das pessoas escravizadas, iniciadas ainda em 1807, como exemplos mais antigos de movimentos sociais no Brasil, atravessando a segunda metade do século XIX, com o movimento abolicionista e a criação de quilombos, e chegando ao século XX com o atualmente denominado Movimento Negro. Ao longo da história, esses movimentos se organizaram em torno de causas que atravessam séculos de resistência, como a luta contra a escravidão, o enfrentamento às políticas eurocêntricas e aos projetos de branqueamento da população brasileira.

Tais processos históricos contribuíram para a consolidação do racismo estrutural³, cujos efeitos ainda são visíveis nas atuais políticas de morte que têm a população negra como principal alvo (Mbembe; 2018). Essa realidade contrasta profundamente com a ideia de democracia racial, difundida por Freyre (2006) e amplamente consolidada ao longo do século XX. Tal concepção sustentou o mito de que o Brasil seria uma nação isenta de racismo, marcada por relações harmoniosas entre brancos, negros e indígenas, fruto de um processo de miscigenação apresentado como pacífico e integrador.

Contudo, essa narrativa, amplamente difundida a partir das obras de Gilberto Freyre (2006), contribuiu para a negação das desigualdades raciais estruturais presentes na sociedade brasileira. Diversos estudos têm

3 Empregamos 'estrutural' ancorado em autoras e autores que conceituam o racismo como ordem social e institucional historicamente produzida (Florestan; Hasenbalg; Munanga; Abdias; Lélia Gonzalez; Sueli Carneiro; Patricia Hill Collins; Crenshaw; Mills), priorizando o recorte feminista negro que orienta o estudo.

demonstrado que tal ideia encobre formas sutis e sistemáticas de racismo, invisibilizando a violência histórica e cotidiana sofrida pelas populações negras e indígenas (Gonzalez; 2020; Munanga; 2004). Assim, a chamada democracia racial opera como um dispositivo ideológico que perpetua a dominação racial sob a aparência de igualdade.

Esse panorama permite compreender a centralidade do Movimento Negro, que, ao confrontar o mito da democracia racial, explicita as bases raciais do desenvolvimento social brasileiro (Freyre; 2006). O Movimento Negro tem contribuído fortemente no desvelamento das opressões e subjugação do povo negro no contexto histórico e social brasileiro, sendo o racismo identificado como fundamento de diversas desigualdades que se difundem na estrutura social, atingindo essas pessoas de maneira individual e coletiva.

Contrapondo o que se propagou como democracia racial (Freyre; 2006) pelo processo de miscigenação, o Movimento Negro nos mostra que o povo negro nunca foi passivo e submisso às condições oferecidas neste país. Pelo contrário, a população sempre se organizou coletivamente, criando estratégias de resistência em relação a maquinaria de opressão vigente em determinados períodos e contextos históricos, como é o caso dos quilombos, vistos no Nordeste desde 1559 (Gonzalez; 2020).

A população racializada é sistematicamente negligenciada e ignorada em múltiplas dimensões, desde o desprezo por referências demográficas e escassez de dados específicos à exposição à violência à desvalorização das produções intelectuais de pessoas negras. O racismo, assim, estrutura a tessitura social, alcançando inclusive os modos de produção e legitimação do conhecimento (Gouveia & Zanello, 2019).

Historicamente, a abolição não implicou integração cidadã, mas uma transição conservadora que perpetuou a subordinação negra na “ordem competitiva” e no acesso desigual a direitos, escolarização e trabalho (Fernandes; 2008). Em continuidade, a discriminação atua de modo cumulativo, segmentando o mercado, bloqueando mobilidade e reproduzindo desigualdades ao longo das gerações (Hasenbalg; 1979). No plano ideológico, a “democracia racial” e os mitos da mestiçagem/branqueamento funcionam como dispositivos que naturalizam a hierarquia racial e tornam o racismo pouco nomeável e, portanto, mais eficaz (Munanga; 1999).

No fundamento político-filosófico, o contrato racial expressa um acordo histórico-normativo que institui a supremacia branca como ordem política, com efeitos materiais e cognitivos; consolida-se uma epistemologia da ignorância que normaliza a injustiça e invisibiliza suas engrenagens (Mills; 2023). Essa chave explicativa ajuda a compreender por que o racismo atravessa o direito, as políticas públicas e as práticas cotidianas, sustentado por um imaginário que naturaliza privilégios e por uma lógica de colonialidade que marginaliza epistemologias não brancas e impõe um conhecimento embranquecido como universal.

Deslocando o foco para as articulações entre raça e gênero, Lélia Gonzalez formula a amefricanidade e evidencia como racismo e sexismo se entrelaçam na produção das mulheres negras como alvo de exploração e silenciamento, inclusive na esfera do conhecimento. Sua elaboração sobre língua, cultura e política (o “pretuguês”) expõe a violência epistêmica e propõe uma geopolítica situada das vozes negras (Gonzalez; 2020).

Sueli Carneiro mostra que o racismo estrutura padrões de humanidade e critérios de reconhecimento que distribuem valor, autoridade e legitimidade, instituindo a desqualificação sistemática das mulheres negras e um regime de controle dos corpos (Carneiro; 2011). Em diálogo, Patricia Hill Collins formula a matriz de dominação, destacando como raça, gênero, classe e sexualidade se organizam em eixos interdependentes de opressão e como imagens de controle (por exemplo, a “mãe preta” ou a “mulata”) regulam expectativas e informam políticas (Collins; 2019).

Barbara Smith já apontava que, embora mulheres e homens negros compartilhem a experiência do racismo, o sexismo posiciona as mulheres negras de modo distinto, inclusive gerando tensões internas nos movimentos negros, que historicamente relegaram mulheres racializadas a

posições subalternizadas (Gonzalez; 2020; Smith; 1983). Nessa direção, Kimberlé Crenshaw cunha a interseccionalidade para mostrar que a discriminação não é a soma de eixos, mas um ponto de cruzamento em que emergem formas específicas de subordinação (Crenshaw; 2004).

Patricia Hill Collins aprofunda esse enquadramento, evidenciando as articulações entre raça, classe, gênero e outros marcadores e como tais sobreposições revelam tanto a complexidade das opressões quanto a potência da coletividade na transformação social (Collins; 2015, 2019). No registro da (des)humanização, Fanon descreve a “zona do não-ser” (Fanon; 2020, p. 13), em que a pessoa negra é produzida como não-sujeito, Outro sub-humano.

Achille Mbembe nomeia a necropolítica como lógica de soberania que decide sobre a vida e a morte (“fazer morrer e deixar viver”) intensificando, em contextos coloniais e pós-coloniais, a gestão diferencial dos corpos (Mbembe; 2017, 2018). Trata-se de uma releitura crítica de Foucault (1988), para quem o biopoder se expressa como gestão da vida (“fazer viver e deixar morrer”), aqui radicalizado pela colonialidade.

Toni (Morrison; 1992) evidencia o processo psíquico-político pelo qual a branquitude projeta no negro o indesejável a ser contido. Grada Kilomba (2019) explicita os dispositivos de silenciamento (da máscara colonial à não-autorização da fala) e mostra como mulheres negras, por não serem nem homens nem brancas, são atravessadas por múltiplas opressões em um regime patriarcal, racista e colonial.

A condição de “Outra do Outro” (Kilomba; 2019) encontra correspondência material em indicadores que situam mulheres negras nos piores índices sociais, como jornadas mais longas, menor acesso a liderança, maiores taxas de desemprego e moradias precárias (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; 2019). Diante desse quadro, ganha centralidade a práxis coletiva. A conscientização (Freire; 2014) convoca a leitura crítica do mundo e o protagonismo histórico (Martín-Baró; 1997).

Como forma organizada dessa agência, os movimentos sociais emergem da compreensão da ordem global e da contestação dos mecanismos que estruturam a sociedade. Eles operam separando analiticamente Estado e classe, sem perder de vista o sujeito situado (Touraine; 2003). Questões de gênero, raça, etnia e pobreza, historicamente silenciadas, são recolocadas no centro do debate, e as organizações coletivas lutam por redistribuição (renda, terra) e reconhecimento, afirmando que a libertação não é obra de um indivíduo, mas de grupos e redes (Gohn, 2007; Goss & Prudencio, 2004).

3.1 Corpo, voz e afeto nos processos de conscientização

Os movimentos sociais constituem-se como potentes espaços de produção de saberes e formação política, nos quais a aprendizagem acontece no entrelaçamento entre cultura, vivência e ação coletiva. Para além das fronteiras da escola, esses espaços promovem uma educação que nasce do cotidiano, da escuta, da mobilização e da experiência partilhada nos territórios. Ancorada na Educação Popular e em perspectivas críticas como a de Paulo Freire (2014), essa prática educativa reconhece os sujeitos como protagonistas de seus processos de transformação, capazes de construir conhecimento a partir de suas histórias e experiências.

Nesse contexto, a ação coletiva não se resume à reivindicação por direitos, mas também inventa modos de ser e de existir que rompem com as estruturas de opressão. É nessa lógica que se inscreve o Quilombada, expressão de resistência e criação política enraizada no interior do Ceará, cujas práticas educativas têm foco nas dimensões do pertencimento, no cuidado e na reexistência como formas de enfrentamento à colonialidade.

Como destaca Gohn (1997), os movimentos sociais são também espaços de formação política, nos quais se promovem processos educativos baseados na valorização do saber cotidiano, da cultura popular e da participação ativa dos sujeitos na transformação social. Essa educação não se restringe aos muros da escola; ela se dá nas rodas de conversa, nas interven-

ções artísticas, nas manifestações públicas, nos territórios.

Partindo da perspectiva da Educação Popular (EP), compreende-se o conhecimento como algo que se constrói no encontro entre saberes diversos, em um processo dialógico e emancipador. Aqui, compreendemos a Educação Popular a partir da perspectiva freiriana, como uma construção coletiva de conhecimento enraizada na realidade concreta das classes populares. Trata-se de um fazer educativo que reconhece os saberes produzidos nas experiências comunitárias e propõe uma leitura crítica do mundo como condição para sua transformação (Freire; 2014).

Para Brandão et al. (1985), a educação popular nasce do diálogo com a vida concreta das pessoas e se realiza como prática política de libertação. Essa perspectiva também é compartilhada por bell hooks (2013), ao afirmar que a educação só é verdadeiramente transformadora quando envolve o corpo, o afeto e a coletividade, desafiando as hierarquias do saber e promovendo a consciência crítica. Assim, o que está em jogo é a formação de pessoas como sujeitos históricos implicados na construção de novas formas de existir, resistir e reorganizar o mundo, a partir de suas realidades e de suas potências.

Paulo Freire (2014) diz que a educação é política, relacionada diretamente a ideais, tendo uma finalidade e desejos que podem ser implantados e realizados perante um projeto de sociedade. Logo, entende-se que movimentos sociais são manifestações de atividades coletivas e que estão aliçadas em lutas culturais, políticas, sociais e econômicas (Gohn; 1997). Para afirmação enquanto organização coletiva, torna-se imprescindível estar pautado em demandas que demonstrem seus interesses, estruturação em lideranças, organização e mobilização social, além de ideais que apoiem suas manifestações (Gohn; 1997).

Os movimentos feministas são expressões potentes de ação coletiva, pois ao longo da história provocaram transformações significativas na sociedade, especialmente ao problematizarem a violência de gênero, a desigualdade entre os sexos e a exclusão das mulheres dos espaços políticos. De forma semelhante, o movimento negro, sobretudo nas décadas de 1980 e 1990, foi decisivo para desestabilizar o mito da democracia racial e deslocar o debate do “preconceito” individual para o racismo como estrutura (Carone & Bento, 2012; Fernandes, 2008; Hasenbalg, Hasenbalg; Munanga, Munanga).

Essa incidência política e intelectual, fortalecida pela crítica feminista negra que denunciou a violência epistêmica e os padrões de reconhecimento excludentes (Carneiro; 2011; Gonzalez; 2020), produziu efeitos concretos na arena institucional, entre eles a consolidação das políticas de cotas no ensino superior, ampliando o ingresso de estudantes racializados nas universidades públicas (Alves; 2020).

Este estudo explicita que é preciso extrapolar a lógica de acesso e permanência e avançar rumo a uma inclusão substantiva, interseccional e decolonial. Ainda que as políticas de inclusão estabeleçam diretrizes para acolhimento, eliminação de barreiras e implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08, é na práxis de coletivos que, no cotidiano, se materializam pedagogias de pertença, arte e cuidado que realizam o que o desenho normativo nem sempre alcança (Alves; 2020).

Nessa direção, os movimentos sociais atuam para promover a conscientização crítica sobre mecanismos históricos e atuais de opressão que atravessam corpos e subjetividades, estruturando a marginalização de grupos sociais (Martins; 1981). A partir desse processo de conscientização, os sujeitos conquistam maior autonomia enquanto portadores de direitos, o que os capacita a cobrar a responsabilização do Estado e a agir coletivamente em busca da libertação e da justiça social (Freire; 2014).

Avança-se agora para a compreensão do coletivo Quilombada como expressão de um movimento social enraizado no território da Chapada da Ibiapaba, em Tianguá, Ceará. O Quilombada tem como eixo central o fortalecimento da consciência racial e o orgulho de ser negro, articulando-se a partir das experiências vividas no cotidiano do interior nordestino. Esse processo de organização coletiva aponta para formas próprias de re-

sistência e afirmação identitária que serão aprofundadas no próximo tópico, onde discutiremos os aquilombamentos como prática política de pertencimento, fortalecimento e reexistência.

A ação coletiva, como vimos, não se limita à reivindicação de direitos ou à contestação das desigualdades estruturais; ela também é um campo fértil de formação crítica, em que se gestam novas formas de ser, sentir e pensar o mundo. Nesse contexto, os movimentos sociais se revelam como territórios vivos de aprendizagem, onde os sujeitos se formam politicamente não apenas por meio de ideias e discursos, mas também por meio da experiência encarnada, do corpo que marcha, da voz que rompe o silêncio, do afeto que mobiliza. É a partir desse lugar que se adentra o próximo tópico, o qual refletimos sobre como a conscientização se faz na coletividade, nos territórios, e nas práticas que valorizam os saberes nascidos da vida e da resistência.

4. “Aquilombar-se para se pertencer e para se fortalecer”: os aquilombamentos como movimentos sociais e suas práticas de reexistência

O coletivo Quilombada, criado em 2018 por cerca de dez mulheres negras, ganhou visibilidade em 2019 com uma apresentação cultural que se consolidou como marco simbólico e político. Nesse mesmo ano, o grupo apresentou o documentário “Cadê o negro que estava aqui?”, produzido por seus membros e exibido no Dia da Consciência Negra, 20 de novembro. Esses eventos impulsionaram o reconhecimento do grupo como agente de transformação social e de comprometido com lutas.

Sua atuação se expressa pelas potencialidades da arte, música e poesia, constituindo um movimento constante de identificação entre seus membros, os quais compartilham trajetórias e lutas comuns. O coletivo torna-se, assim, um espaço de manifestação do ser, de afetos, esperança, amor, lazer, trocas e, sobretudo, de cidadania ativa. Busca-se, por meio dessa organização, evidenciar novas perspectivas de si e do mundo, em uma engrenagem que retoma a ancestralidade e insere no debate questões raciais, de gênero, classe, exclusão, amor, potência de vida, cultura, conhecimento e construção do saber, orgulho e revolução.

O movimento surge a partir das inquietações de duas mulheres negras, mãe e filha, moradoras da periferia da cidade de Tianguá, quando perceberam a ausência de protagonismo de pessoas pobres e negras. Ele se consolida com o objetivo de promover a cultura afro-brasileira nesta região, abordando questões relativas ao racismo, desigualdade e ancestralidade entre seus membros, com bandeira de luta fincada na emancipação coletiva.

O próprio nome do coletivo se remete a uma forma de aquilombamento, ou seja, a união de pessoas racializadas em agrupamento de apoio mútuo, pela necessidade de combater a discriminação racial por meio da valorização da cultura negra. Os encontros envolvem a socialização de expressões culturais por meio da arte-educação envolvendo as danças, rodas de conversa, exibição e produção de documentários, recitação de poesias, composição e apresentações musicais e trocas de experiências relacionadas ao racismo, misoginia, homofobia e desigualdades sociais.

É importante destacar que, ao longo da formação social brasileira, os quilombos não foram apenas espaços de fuga ou esconderijo para pessoas escravizadas, mas territórios de reinvenção da vida, onde se gestaram práticas comunitárias, organização política própria e resistência à ordem colonial. Conforme nos aponta Antônio Bispo dos Santos (2015), os quilombos devem ser compreendidos como experiências concretas de contracolônização, marcadas pela construção de comunidades livres e autossustentáveis, em que a vida negra se afirma em sua dignidade, autonomia e ancestralidade.

Nessa perspectiva, os quilombos representam não só a ruptura com o regime escravista, mas a proposição de outros modos de existência, an-

corados em uma lógica de biointeração, coletividade e território comum, contrapondo-se radicalmente ao projeto civilizatório imposto pelos colonizadores. Assim, o termo aquilombamento carrega um significado profundamente político, associado à luta e à resistência do povo preto.

Dessa forma, o movimento se inscreve nessa tradição como uma práxis voltada à transformação da realidade social (Souza; 2020), atuando a partir de uma perspectiva de pertencimento e de valorização da ancestralidade negra. O grupo acolhe pessoas de diferentes idades, entre homens, mulheres, idosos, crianças e adolescentes, reunindo cerca de 25 participantes ativos na época da pesquisa, em 2022. O coletivo pulsa, vive e resiste por meio da arte em suas múltiplas dimensões simbólicas, fazendo dela uma forma de expressão da vida e instrumento de transformação contínua da realidade que os envolve.

A proposta do coletivo ultrapassa concepções fatalistas acerca dos corpos negros. Como expressam Pablo Vittar e Majur na música "Amarelo" de Emicida, "permita que eu fale, não as minhas cicatrizes", a atuação do grupo não se resume à denúncia do machismo e racismo, mas propõe novas possibilidades de ser, estar e viver. Sua ação coletiva afirma-se como protagonismo insurgente e subversão da lógica colonial e do estado de exceção que estrutura a política nacional.

Este estado de exceção, como nos advertem Schmitt (2004) e Agamben (2010), opera através de uma suspensão da norma em nome de uma suposta ordem, criando uma legalidade ambígua em que os direitos garantidos pela lei escrita tornam-se inoperantes para determinados corpos. Enquanto a norma permanece em vigor, sua aplicação é seletiva ou ausente, ao mesmo tempo em que atos sem valor legal adquirem força normativa.

Assim, a política brasileira, embora remodelada como democrática, ainda se move sob paradigmas que naturalizam práticas autoritárias e violências direcionadas a populações racializadas. Nesse contexto, a existência de corpos negros, especialmente quando se organizam coletivamente, se torna ato político de reexistência e contestação à exceção tornada regra.

Desse modo, o aquilombar-se é compreendido como estratégia de transformação social e fortalecimento das lutas coletivas, articulando-se com as reflexões de Foucault (2012) sobre relações de poder, insubmissão e subversão. Tais práticas tornam-se fundamentais na construção de um fazer político que desafia estruturas opressoras e afirma modos de existência que se recusam a ser governados pelos dispositivos do silenciamento, do medo e da exclusão.

Importa destacar que, embora marcado por questões raciais, o movimento também pauta gênero e classe, tematizando o lugar da mulher negra na América Latina, especialmente no Brasil. O Quilombada, enquanto movimento social, promove transformações por meio da atuação política, discutindo as condições impostas por processos históricos de dominação e exclusão.

A relevância de iniciativas como esta reside na sua oposição às bases estruturais do Brasil: racistas, patriarcais, heteronormativas e misóginas, fundadas na lógica necropolítica (Mbembe; 2017). Segundo Crenshaw (2004), corpos atravessados pela negritude vivenciam graus mais acentuados de vulnerabilidade, sendo alvos de violências relacionadas a gênero, raça e classe. Dados do IBGE (2019) revelam que mulheres negras recebem apenas 44% da renda de homens brancos, 58,6% a menos que mulheres brancas, e homens negros recebem 79,1% a menos que mulheres brancas.

Esses dados evidenciam as violências e desigualdades enfrentadas pelas mulheres negras. O silenciamento e a negligência de seus direitos perpetuam uma estrutura de opressão que, segundo Mbembe (2018), configura uma política de morte, seja ela física ou simbólica. Para o autor, a necropolítica opera como engrenagem de poder em contextos coloniais, classificando os corpos descartáveis e conferindo ao soberano o poder de decidir sobre a vida e a morte (Mbembe; 2017).

Como contraponto, movimentos sociais pautados pela ética amorosa propõem novos horizontes de existência. bell hooks (2021) afirma que viver segundo essa ética significa inserir o amor como práxis: cuidado, com-

promisso, confiança, responsabilidade, respeito e conhecimento. A transformação só é possível em espaços onde a hierarquia e a imposição são abolidas.

Desse modo, a organização política do Quilombada pulsa através das instâncias do amor, amizade, afetos, trocas de saberes, acolhimento da dor, e manifestações artísticas, tais como a música e a dança. Esse amor, na perspectiva de bell hooks (2021), é uma ação transformadora, presente nas relações, linguagem e forma de se comunicar com o mundo.

Nesse sentido, a arte, especialmente a música, emerge como ferramenta potente de reexistência e denúncia das violências estruturais. A fala de Djonga na música "Oto patamá" – "se uma vida é um universo, quem salva uma vida salva um mundo inteiro" – sintetiza como a linguagem e o amor se tornam formas de reexistência. O grupo atua por uma práxis transformadora que confronta a necropolítica (Mbembe; 2018), promovendo organização social.

4.1 Narrativas que escapam ao silenciamento: trânsitos entre vida e arte

Ainda que a arte produza brechas e tensione as estruturas da morte, é preciso lembrar que ela nasce de corpos atravessados por essas mesmas violências. A práxis estética-política do rap, como aponta Djonga, carrega em si a urgência de quem habita zonas de abandono e lida cotidianamente com a ameaça da morte. Esses corpos que cantam, dançam e escrevem também choram, perdem, sobrevivem e testemunham a barbárie.

A arte não é, portanto, um refúgio abstrato, mas uma forma encarnada de resistência, que se constrói a partir das feridas abertas pelas políticas de extermínio. É nesse campo de tensões entre criação e destruição que emergem histórias como a de São Benedito⁴, que expressam com força a materialidade da necropolítica em trajetórias individuais e coletivas.

São Benedito, 20 anos, poeta, skatista e integrante do coletivo, relatou uma trajetória marcada por aniquilamento simbólico desde a infância. Em entrevista, compartilhou experiências escolares atravessadas por preconceitos:

(...) isso foi meio que me traumatizando ao todo na vida ao todo por questões de preconceito por professora do Ensino Fundamental. Então, tipo, foi bem complicado, as professoras, tipo nunca ah neguinho isso e tal, ah tinha que ser preto e eles realmente usavam isso.

A necropolítica esteve presente desde cedo em sua vida. São Benedito também narrou um episódio de violência policial envolvendo um amigo, morto a tiros pelo pai de uma jovem que se relacionava:

Eu estava com um amigo meu perto de uma escola, aí uma menina chegou, uma aluna, ela não sabia realmente que tinha acontecido. Ela só chegou. Nossa, seu pai tá te chamando. Aí ele falou não, mas meu pai não mora aqui, aí ela falou: ele está te chamando lá fora. Aí quando ele chegou lá fora teve oito disparos se eu não me engano sete pegaram nele e o outro ele já tava caído no chão aí tipo meio que eu vi ele morrendo na minha frente sabe, tipo sabe e quando eu tentei pegar na mão dele, ele tentava apertar, mas ele não conseguia, isso foi muito forte para mim porque tipo você tentar apertar na mão de uma pessoa e ele não apertar de volta é bem complicado, ele tinha se envolvido com a filha desse cara.

A violência policial, os direitos negados, a morte, mostram a barbárie das instituições coercitivas, representando assim a face mais perversa quando falamos sobre o poder disciplinar (Foucault; 2004). São Be-

4 Para preservar a identidade das pessoas entrevistadas, optou-se por utilizar nomes fictícios associados a cidades da região da Ibiapaba: São Benedito, Viçosa, Ubajara e Ibiapina, como forma de manter o anonimato das pessoas participantes, ao mesmo tempo em que se mantém o vínculo territorial como elemento simbólico relevante para a pesquisa.

nedito é atravessado por essa engrenagem desde cedo, sendo alvo de uma lógica de exclusão que decide quem deve morrer (Mbembe; 2017). Ainda que não morto fisicamente, São Benedito pertence a uma população sistematicamente colocada em situação de desproteção e exclusão, considerados matáveis pelo Estado. Trata-se do poder de morte em um estado de exceção. O racismo configura-se como crime perfeito, operando através da necropolítica e da negação de direitos.

A compreensão da pauta racial é central para entender a constituição da sociedade brasileira. Essa pauta está enraizada no capitalismo e na colonialidade. Discutir as marcas do racismo é abordar como os silenciamentos e as mortes simbólicas estruturam a necropolítica e impactam a subjetividade. As cicatrizes deixadas por esse sistema são profundas e reverberam na existência, nas relações e no bem-estar social. A poesia de São Benedito expressa essa dor:

Quando uma bala perdida por um corpo preto é encontrado
Ou um joelho no meu pescoço
Me faz sentir asfixiado
Eu sinto dor como se tivesse
Sendo espancado no estacionamento de um supermercado
No Brasil não existe preconceito
É um país igualitário
Isso me deixa mais frustrado do que ver flexão de um ex-militar sedentário
Me sinto como um entregador sendo humilhado por um burguês safado
A tristeza que eu carrego bate em mim mais forte que o Tyson
Você está equivocado, meu cabelo não parece bombril
Isso é apenas uma desculpa para lavar o prato que seus ancestrais comeram e
você cuspiu
Promoção relâmpago: jogue uma criança indefesa de um prédio e só pague
vinte mil.
A fiança te libera
Seja bem-vindo ao Brasil.

A poesia revela como o Estado nega direitos e atua por meio do aniquilamento. Explícita o silenciamento em torno da dor negra e a exclusão promovida pelo estado de exceção (Agamben; 2010).

O sofrimento, ao contrário do que dizem as concepções meritocráticas, parte de um viés político, ou seja, as relações sociais, a pobreza, o machismo, o racismo, as desigualdades têm alicerces advindos da colonialidade e que impactam as subjetividades e como as relações se perpetuam a partir desse viés. A colonialidade atua para além dos territórios geográficos, mas impera também sobre espaços inconscientes (Veiga; 2019).

4.2 Insurgências e pertencimento: o Quilombada em movimento

Se, por um lado, a colonialidade persiste como uma força que atravessa não apenas os territórios físicos, mas também os corpos e as subjetividades, por outro, emergem estratégias de resistência que afirmam a vida e a dignidade daqueles historicamente silenciados. Nesse contexto, o movimento Quilombada se destaca como uma dessas insurgências afetivas e políticas.

A trajetória de Viçosa, uma das idealizadoras do coletivo, revela como a dor vivida pode se transformar em força mobilizadora. Seu relato mostra que o corpo negro, frequentemente atravessado por violências simbólicas e materiais, reivindica espaço, voz e pertencimento. Escutar sua experiência nos convida a refletir sobre os sentidos do aquilombamento e sobre as potências que emergem quando o sofrimento é transformado em ação coletiva.

Viçosa, de 41 anos, vem de uma família interracial e socialmente consciente. Sua mãe foi uma das primeiras mulheres a sair de casa para trabalhar. Em nossa conversa, Viçosa compartilhou experiências marcadas pelo racismo e pela hiperssexualização do corpo negro desde muito jovem:

O início da minha juventude, minha transição de infância e juventude foi muito dolorida, como se você tivesse que sair do casulo antes mesmo dele estar preparado. [...] até hoje, na minha fase adulta, eu trago sequelas dessa adolescência que eu tive que esconder meu corpo para que me poupasse de muitos olhares que me atravessavam e faziam com que eu sofresse.

De acordo com Lélia Gonzalez (2020), o corpo da mulher negra carrega marcas históricas de exploração, sendo fundamental discutir sua representação na sociedade brasileira, moldada por estruturas de dominação colonial. Gonzalez (2020) observa que o feminismo hegemônico, frequentemente liderado por mulheres brancas de classe média, tende a invisibilizar a raça como tema central, o que contribui para a persistência das múltiplas formas de exploração das mulheres negras.

Bartholomeu (2021) complementa ao destacar que o corpo da mulher negra passou a ser visto como símbolo sexual, enquanto Gilberto (Freire; 2006, p. 72) evidencia a perpetuação desses estigmas ao afirmar: “branca pra casar, mulata pra f..., negra pra trabalhar”, reforçando a ideia de mercantilização do corpo negro.

Educada na resistência, Viçosa aprendeu desde cedo a questionar. Observando a ausência de pessoas negras nos espaços de poder e nos círculos artísticos da cidade de Tianguá, ela sentiu a necessidade de promover transformações. Em diálogo familiar, surge a ideia do movimento:

A gente costuma discutir sobre tudo da refeição e são gostos bem diferentes. A posição política, social e a gente começa a trazer essa discussão que não tínhamos amigos negros no nosso círculo social, que não tínhamos amigos negros dentro da arte que a gente produzia ou que a gente fazia parte. E percebemos que a gente, como mulheres negras, devíamos fazer algo para que isso de alguma forma fosse sanado. E assim a gente começou a fazer reuniões, reuniões para conversar sobre a importância da gente se aquilombar, se aquilombar no sentido de Quilombo dos Palmares mesmo né, porque o Quilombo dos Palmares ele era um espaço de resistência, mas também de inclusão e pertencimento. Lá não estava só os escravos que estavam foragidos, lá tinha indígenas, lá tinha mulheres que eram consideradas impuras para aquela sociedade colonial e lá era uma república, mesmo sendo uma colônia. Mesmo vivendo em uma colônia, porque lá, essas pessoas que hoje a gente dá o nome de minoria, mas na verdade não é a minoria. Essas pessoas eram excluídas. Então, dentro desse espaço do quilombo, eles eram incluídos e fortalecidos. Então, a gente começou a falar nesse sentido aquilombar-se para se pertencer e também para se fortalecer.

O movimento Quilombada acolhe sujeitos marginalizados, agindo como movimento de contracorrente diante de uma política excludente que busca silenciar corpos negros por meio da opressão estrutural, do racismo e do patriarcado. Assim, o coletivo constrói sua práxis como ação transformadora (Freire; 2014), rompendo com a lógica colonialista e estimulando a consciência crítica acerca da realidade social de grupos marginalizados (Freire; 2014). É necessário buscar transformações a nível individual e coletivo, uma vez que, os tensionamentos a níveis individuais contrastam as problemáticas a níveis coletivos, onde estas se efetivam (Martín-Baró; 1997).

Viçosa expressa o desejo de visibilidade e resistência: “ei, nós estamos aqui e nós também temos força e voz para falar”. Essa fala dialoga com a proposta de Kilomba (2019), ao denunciar o silêncio imposto pela colonialidade e reivindicar a fala como gesto de ruptura com a lógica do apagamento. Para a autora, romper o silêncio é reescrever-se, é transformar a dor em narrativa e afirmar a própria existência diante de uma história marcada pela exclusão. Da mesma forma, Conceição Evaristo (Nexo Jornal; 2017, s. p.) afirma: “nossa voz estiliza a máscara do silêncio”, reivindicando a fala como ato de subversão, de legitimação da dor e de afirmação da existência.

Durante um dos encontros foi exibido o documentário “Black Is King”, dirigido por Beyoncé. Inspirado na narrativa de O Rei Leão, o filme reconta a história com personagens humanos, ambientando-a no continente africano. A obra transita entre o urbano e o tribal, apresentando uma estética

que celebra a ancestralidade negra. Ao longo da narrativa, rompe-se com a lógica do salvadorismo branco e com a centralidade das violências que marcam o cotidiano da população negra, evidenciando, em vez disso, a força, a beleza e a autonomia presentes nas raízes africanas. *Black Is King* trata da busca pelas origens e propõe uma negritude ligada não mais à subalternidade, mas à realeza.

Após a exibição, uma roda de conversa revelou experiências dolorosas e processos de resistência, em meio ao acolhimento coletivo. Conforme Martín-Baró (1997), a conscientização possibilita aos sujeitos transformar sua realidade por meio do diálogo e da compreensão crítica de suas vivências, fortalecendo identidades individuais e coletivas.

O grupo reúne pessoas de diferentes localidades de Tianguá, inclusive da zona rural. São indivíduos que buscam legitimação de suas histórias e formas de transformar suas realidades. Em conversa com Viçosa e Ubajara, organizadoras do coletivo, discutiu-se sobre o cansaço gerado pela falta de apoio institucional. A ausência de políticas públicas direcionadas não é coincidência, mas uma estratégia que visa silenciar iniciativas negras periféricas.

Conforme Jaqueline Gomes de Jesus (2013), os movimentos sociais são ferramentas de enfrentamento contra a opressão, organizados por pessoas que recusam o silenciamento. Ana Lúcia Silva Souza (2011) aponta que essas organizações se articulam por meio de letramentos de reexistência, práticas de linguagem que não apenas resistem às violências estruturais, mas também criam novos sentidos de existência a partir da experiência situada dos sujeitos racializados. Segundo Souza (2011), esses letramentos afirmam epistemologias próprias, produzidas nos interstícios da dor e da luta, e operam como tecnologias de reinvenção do cotidiano e das subjetividades.

No livro *Letramentos de Reexistência*, Souza (2011) aprofunda essa concepção ao destacar que tais práticas não se limitam à leitura e escrita tradicionais, mas abrangem modos plurais de significar o mundo, enraizados nas vivências populares e nos saberes ancestrais. São práticas que reconfiguram o espaço simbólico da linguagem, permitindo que sujeitos historicamente silenciados inscrevam suas vozes e suas memórias em territórios de disputa narrativa. Nesse sentido, danças, músicas e poesias abordadas pelo coletivo Quilombada não apenas resgatam a ancestralidade negra, mas também produzem deslocamentos na ordem dominante dos discursos, forjando brechas onde a reexistência se torna palavra, gesto e corpo em movimento.

Descentralizar formas de expressão fora da cultura dominante implica em criar novas formas de contestação e reflexão sobre a sociedade. As manifestações artísticas promovidas pelo coletivo tornam-se gritos de resistência. Esses significados, longe de serem estáticos, se transformam conforme o coletivo ressignifica suas vivências (Souza; 2011). A linguagem, enquanto instrumento normativo, carrega as marcas da colonialidade. Os povos marginalizados foram, e seguem sendo, impostos a abdicar de sua cultura, história e liberdade, tendo que viver sob os ditames eurocêtricos, aprendendo uma nova cultura e uma nova linguagem, a do colonizador (Souza; 2011; Kilomba; 2019).

É nesse contexto que a arte se afirma como política, como revela o depoimento de Ibiapina:

Eu sou artista, eu sou dançarina profissional não. Eu danço porque eu gosto, porque eu amo, mas, então a arte sempre foi envolvida pra mim de uma forma muito cultural, de uma forma muito social, de uma forma muito política, eu danço porque eu gosto, mas eu danço porque eu quero mudar uma realidade, e por mais que eu não tô na linha de frente, eu sei que eu posso contribuir mais, e eu sei que eu contribuo da minha forma.

A arte, portanto, torna-se instrumento de subversão, ferramenta de enfrentamento à normatividade eurocentrada. Logo, essas organizações tomam posse da palavra, da arte e lançam novas perspectivas, atuando em um movimento contínuo de microrresistências diárias (Souza; 2011).

A arte aqui citada não se trata de um mero devaneio, é lazer, mas é também necessidade, ou seja, a importância de falar sobre os processos dolorosos de que pairam sobre o sujeito, de ter suas questões legitimadas e ouvidas.

Segundo Stanley Milgram e Hans Toch (1969), a efetividade dos movimentos sociais depende não apenas da liderança, mas da capacidade de seus integrantes expressarem suas visões de mundo e atuarem como agentes políticos. Assim, falar sobre essas iniciativas não é apenas discutir problemas, mas reconhecer sua potência. Como afirma Viçosa:

O que a gente entende é que a gente sabe da importância, mas a gente não fala só sobre racismo, a gente fala também sobre a arte, a gente fala sobre vida, a gente fala sobre transformação. A gente fala sobre uma sociedade menos capitalista, uma sociedade mais coletiva, a gente fala sobre essa solenidade, que foi o nosso penúltimo encontro das mulheres desse ano foi tecendo afetos. Então a gente fala de muitas coisas, o Quilombada ele fala de muitas coisas, ele fala de sentimentos que juntos completam, completamente assim o nosso quilombo, não é só racismo a gente fala de dor. A gente fala de sofrimento, a gente também fala de amor e, principalmente, a gente fala de força.

A práxis do coletivo transcende a ideia de objeto social. Frequentemente, iniciativas protagonizadas por pessoas periféricas são associadas ao sofrimento. Contudo, como nos lembra Viçosa, também falam de amor enquanto força transformadora. É o amor como ação (hooks; 2021) social, operando nos letramentos de reexistência.

Ao longo das conversas com integrantes do grupo, a palavra “família” surgiu com frequência. Esse sentimento ecoa o conceito de família estendida descrito por bell hooks (2021), que ultrapassa o modelo nuclear tradicional e enfatiza o afeto e o senso de comunidade. No coletivo, amor e resistência se entrelaçam. Amar é agir. Em uma sociedade pautada pelo medo e pela opressão, escolher amar é escolher resistir (hooks; 2021).

Este artigo buscou demonstrar como o aquilombamento promovido pelo coletivo propõe novas formas de resistência em Tianguá, seja pela arte, escrita ou trocas afetivas. Constituída por dimensões como cuidado, responsabilidade, compromisso, respeito e conhecimento (hooks; 2021), essa experiência coletiva age não apenas sobre a dor, mas também sobre as potências de vida. Como canta Emicida em “Principia”: “Tudo, tudo, tudo o que nós tem é nós”. É nesse chamado à união, pertencimento e afetos que se encontram as estratégias necessárias para atuar a favor da libertação coletiva.

5. Considerações Finais

Este estudo buscou compreender como o movimento Quilombada, enraizado na Chapada da Ibiapaba, articula práticas de aquilombamento como formas de reexistência, enfrentamento ao racismo estrutural e produção de saberes insurgentes. Ao longo do texto, evidenciamos que os movimentos sociais, especialmente os protagonizados por pessoas negras, não apenas denunciam as múltiplas formas de opressão, mas também constroem territórios simbólicos de resistência e cuidado, onde arte, afeto e ancestralidade se entrelaçam como ferramentas de transformação social.

O Quilombada se apresenta como prática política que rompe com a lógica colonial da exclusão, promovendo espaços de pertencimento, diálogo e produção coletiva de sentidos. Suas ações, das rodas de conversa às manifestações artísticas, revelam uma pedagogia do cotidiano, marcada por saberes localizados e insurgentes, que ressignificam a dor e a violência por meio do encontro, da memória e da criação. Desse modo, esta pesquisa apresenta contribuições para o campo das epistemologias dissidentes ao reconhecer nas práticas de aquilombamento formas legítimas e potentes de produzir conhecimento situado, de sustentar processos de resistência e de afirmar horizontes de transformação social ancorados na coletividade, no território e na ancestralidade.

Mais do que um estudo sobre um coletivo, esta pesquisa se inscreve como parte do próprio processo de aquilombamento, reconhecendo a inse-

parabilidade entre corpo, território e saber. Falar do Quilombada é também falar de microrrevoluções cotidianas que deslocam o olhar sobre a população negra, especialmente mulheres negras, não mais como corpos marcados apenas pela opressão, mas como sujeitos históricos, capazes de imaginar e construir outros mundos possíveis.

Assim, reafirma-se a importância de reconhecer os movimentos sociais como espaços formativos e produtores de conhecimento, que desafiam as fronteiras da academia, da política institucional e da normatividade branca. O Quilombada nos convoca a revisitar nossas práticas de pesquisa, nossos afetos e nossa ética, lembrando que resistir, nos termos de uma ética amorosa e coletiva, é também um modo de amar, de ensinar e de existir.

Referências

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*, 2 edn, UFMG, Belo Horizonte.
- Alves, H. C. d. O. (2020). *Para além das cotas: política de inclusão e diversidade e reflexões sobre a atuação do NAPNE e NEABI no IFPI*, Dialética, São Paulo.
- Bakhtin, M. (2010). *Estética da criação verbal*, 5 edn, WMF Martins Fontes.
- Bartholomeu, J. (2021). Escrivências: As contribuições de sueli carneiro e lélia gonzalez ao pensamento social brasileiro, *Pensata: Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNIFESP* 9(2).
- Bem, A. S. d. (2006). A centralidade dos movimentos sociais na articulação entre o estado e a sociedade brasileira nos séculos XIX e XX, *Educação & Sociedade* 27(97): 1137–1157.
- Brandão, C. R. et al. (1985). *A educação como cultura*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Carneiro, S. (2011). *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*, Selo Negro.
- Carone, I. and Bento, M. A. S. (2012). *Psicologia social do racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, Vozes, Petrópolis.
- Collins, P. H. (2015). Intersectionality's definitional dilemmas, *Annual Review of Sociology* 41: 1–20.
- Collins, P. H. (2019). *The Difference That Power Makes: Intersectionality and Participatory Democracy*, Springer International Publishing, Cham, pp. 167–192.
URL: https://doi.org/10.1007/978-3-319-98473-5_7
- Crenshaw, K. (2004). A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero, *Anais do Painel 1, Cruzamento: raça e gênero*, Unifem, Brasília, pp. 7–16.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1995). *Mil platôs*, Vol. 1, Ed. 34, Rio de Janeiro.
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*, 3 edn, EDUFBA, Salvador.
- Fernandes, F. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes: O legado da "raça branca"*, Vol. 1, Globo.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*, Graal.
- Foucault, M. (2004). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*, 29 edn, Vozes, Petrópolis.
- Foucault, M. (2012). *A arqueologia do saber*, Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- Freire, P. (2014). *Pedagogia do oprimido*, 60 edn, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- Freyre, G. (2006). *Casa-grande & senzala*, Global Editora, São Paulo.
- Gohn, M. d. G. (1997). *Teorias dos movimentos sociais: Paradigmas clássicos e contemporâneos*, Loyola, São Paulo.
- Gohn, M. d. G. (2007). *Não-fronteiras: universos da educação não formal*, Itáu Cultural, São Paulo.
- Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*, Zahar, Rio de Janeiro.
- Goss, K. P. and Prudencio, K. (2004). O conceito de movimentos sociais revisitado, *Em Tese: Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC* 2(1): 75–91.
- Gouveia, M. and Zanello, V. (2019). *Psicoterapia, raça e racismo no contexto brasileiro: Experiências e percepções de mulheres negras*, *Psicologia em Estudo* 24. e42738.
- Haraway, D. (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, *Cadernos Pagu* (5): 7–41.
- Hasenbalg, C. A. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, Graal.
- hooks, b. (2013). *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*, WMF Martins Fontes.
- hooks, b. (2021). *Tudo sobre o amor: Novas perspectivas*, Elefante, São Paulo.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2019). *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*, https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf.
- Jesus, J. G. d. (2013). Psicologia social e movimentos sociais: Uma revisão contextualizada, *Psicologia Social e Saber* 1(2): 163–186.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, 2 edn, Cobogó, Rio de Janeiro.
- Martin-Baró, I. (1997). O papel do psicólogo, *Estudos de Psicologia (Natal)* 2(1): 7–27.
- Martins, J. d. S. (1981). *Os camponeses e a política no Brasil*, Vozes, Petrópolis.
- Mbembe, A. (2017). *Políticas da inimizade*, Antígona, Lisboa.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*, N-1 Edições, São Paulo.
- Milgram, S. and Toch, H. (1969). Collective behavior: Crowds and social movements, in G. Lindzey and E. Aronson (eds), *The handbook of social psychology*, Addison-Wesley, Reading, pp. 507–610.
- Mills, C. W. (2023). *O contrato racial: Edição comemorativa de 25 anos*, Zahar.
- Morrison, T. (1992). *Playing in the dark: Whiteness and the literary imagination*, Harvard University Press.
- Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, Vozes.
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia, *Cadernos PENESB* 5: 15–34.
- Nexo Jornal (2017). Conceição Evaristo: 'minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra' [entrevista], <https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>.
- Orlandi, E. P. (2005). *Discurso e leitura*, Cortez.
- Orlandi, E. P. (2010). *Análise de discurso: Princípios & procedimentos*, 8 edn, Pontes.
- Santos, A. B. d. (2015). Colonização, quilombos: modos e significações, *Brasília: INCTI/UnB* 89.
- Scherer-Warren, I. (1993). *Redes de movimentos sociais*, Loyola, São Paulo.
- Scherer-Warren, I. (2008). Redes de movimentos sociais na América Latina: Caminhos para uma política emancipatória?, *Caderno CRH* 21(54): 263–279.
- Schmitt, C. (2004). *Teologia política - Cuatro ensayos sobre la soberania*, Struhart, Buenos Aires.
- Smith, B. (ed.) (1983). *Home girls: A Black feminist anthology*, Kitchen Table: Women of Color Press.
- Souza, A. S. S. d. (2011). *Letramentos de reexistência: Culturas e identidades no movimento hip-hop*, Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.
- Souza, P. S. (2020). Colonialismo e os efeitos do sofrimento sociopolítico: Aquilombamento como estratégia de organização, in K. Y. P. Santos and L. Lanari (eds), *Saúde mental, relações raciais e COVID-19*, AAVV, São Paulo, pp. 50–59.
- Touraine, A. (1998). *Crítica da modernidade*, Vozes, Petrópolis.
- Touraine, A. (2003). *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes*, Vozes, Petrópolis.
- Veiga, L. M. (2019). Descolonizando a psicologia: Notas para uma psicologia preta, *Fractal: Revista de Psicologia* 31. especial.

Autores

Antonia Liandra da Silva*

Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAr. Psicóloga e Mestranda em Psicologia.

E-mail: silvaliandra17@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0002-4733-1117>

Nicole Agnes Nunes de Araújo

Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAr. Psicóloga (UFDPAr) e Mestranda em Psicologia (UFDPAr). Psicóloga e Mestranda em Psicologia.

E-mail: nicoleagnes18@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4740-6043>

Hellen Cristina de Oliveira Alves

Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAr. Psicóloga, especialista em Psicopedagogia, especialista em Terapia cognitivo-comportamental, especialista em Neuropsicologia e Mestranda em Psicologia.

E-mail: hellencrisss@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-7483-6519>

* Autor de correspondência.