

EDUCAÇÃO QUILOMBOLA: O CORPO COMO ARQUIVO*QUILOMBOLA EDUCATION: THE BODY AS AN ARCHIVE**EDUCACIÓN QUILOMBOLA: EL CUERPO COMO ARCHIVO*Evanilson Tavares de França¹, <https://orcid.org/0000-0002-7787-2742>Jackeline Rodrigues Mendes², <https://orcid.org/0000-0001-8607-4761>**Resumo:**

A ausência de diálogos entre currículo e saberes que singularizam as comunidades negras é denunciada com bastante regularidade. Por essa razão, nesta escrita, busca-se lançar lumens exatamente sobre esses saberes: constituídos pelo território e pelos sujeitos que os praticam e, ao mesmo tempo, constitutivos de ambos. O objetivo é revelar não apenas a riqueza dessas práticas, mas também destacar como esses saberes atuaram/atua como instrumentos de resistência e de manutenção dos valores civilizatórios afro-brasileiros. Considera-se que as discussões desdobradas nas linhas subsecutivas podem contribuir com a adoção de políticas de formação continuada, assim como com o debruçamento responsável e comprometido com a Resolução nº 8, de 20 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica (CNE/CEB).

Palavras-chave: educação quilombola; saberes tradicionais; práticas curriculares.

Abstract:

The lack of dialogue between the curriculum and the knowledge that distinguishes Black communities is frequently criticized. This article therefore seeks to shed light on this knowledge, which is shaped by the territory and the people who put it into practice and, in turn, shapes both. The aim is not only to reveal the richness of these practices but also to highlight how this knowledge has served and continues to serve as a means of resistance and of preserving Afro-Brazilian civilizational values. The discussion presented here may contribute to the adoption of policies for continuing professional development, as well as to responsible and committed engagement with Resolution No. 8, dated 20 November 2012, of the National Education Council/Basic Education Chamber (CNE/CEB).

Keywords: *quilombola* education; traditional knowledge; curricular practices.

Resumen:

La ausencia de diálogos entre el currículo y saberes que hacen que las comunidades negras sean únicas se denuncia con bastante regularidad. Por esa razón, en este escrito, se intenta arrojar lúmenes exactamente sobre estos saberes: constituidos por el territorio y por los sujetos que los practican y, al mismo tiempo, constitutivos, en gran medida, de ambos. El objetivo es no solo revelar la riqueza de estas prácticas, sino también destacar cómo estos saberes actuaron/actúan

¹ Secretaria de Estado da Educação de Sergipe (Seed), Sergipe, Aracaju, Brasil; evanilson@gmail.com.

² Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo, Brasil; jamendes@unicamp.br.

como instrumentos de resistencia y mantenimiento de los valores civilizatorios afrobrasileños. Se considera que las discusiones desarrolladas en las líneas siguientes pueden contribuir a la adopción de políticas de educación continua, por parte de los sistemas educativos, orientadas a la preparación de las educadoras y educadores que trabajan o actúan en las escuelas quilombolas, así como, lo que sería aún más apropiado, pueden colaborar en el abordaje responsable y comprometido de la Resolución n.º 8, de 20 de noviembre de 2012, del Consejo Nacional de Educación/Cámara de Educación Básica (CNE/CEB).

Palabras clave: educación quilombola; conocimientos tradicionales; prácticas curriculares.

Iniciando uma roda de conversa

Afirmamos, no resumo desta escrita, que o objetivo que a mobiliza e tenta justificá-la é revelar não apenas a riqueza dos saberes tradicionais, mas também mostrar como esses saberes atuaram/atuam como instrumentos de resistência e de manutenção dos valores civilizatórios afro-brasileiros, dialogando, nesse último âmbito, com a professora Azoilda Loretto Trindade (2010).

Assim sendo, cremos que se faça necessário focalizar, já agora, os quatro elementos que alicerçam a escrita deste texto, embora, em seções subsequentes, devamos retomar, aqui e ali, alguns deles e ampliar a iluminação sobre outros: (i) seguindo a percepção de Libâneo (1994), uma vez que focaremos as práticas culturais tradicionais de algumas comunidades quilombolas, estaríamos nos referindo à educação informal, tendo em vista que elas são aprendidas assistematicamente, por via da imersão dos sujeitos na cultura do lugar (que os constitui e que é por eles construída) – haveremos de rever esse posicionamento em linhas posteriores; (ii) obviamente, pelas delimitações desta escrita, traremos à baila apenas algumas práticas culturais tradicionais, de base oral, presentes em três comunidades remanescentes de quilombo (CRQs) localizadas no estado de Sergipe (a Mussuca, no município de Laranjeiras; Porto D’Areia, na cidade de Estância; e Brejão dos Negros, localizada em Brejo Grande); (iii) por se tratar de práticas de tradição oral, a sua permanência deve-se à memória e, para nós, essa memória habita o corpo (inteiro) das/os praticantes, por isso elas são caracterizadas pela sua performatividade; (iv) por fim, emitiremos nosso parecer, sustentados no pensamento decolonial, sobre as razões a que se recorre para justificar a alocação das práticas de tradição oral na zona do não ser (Maldonado-Torres, 2016), na qual a morte de saberes e de pessoas reais é decretada.

Ainda aqui, cremos, outro elemento precisa ser salientado. Há dezenas de quilombos no Estado de Sergipe, acessamos quase todos eles em virtude do “Projeto Alma Africana:

reconhecendo as diferenças, esperando a equidade”, cofundado e coordenado por um dos autores desta escrita desde 2005. Esse projeto, composto por 14 ações estratégicas, que se desdobram durante todo o ano letivo, realiza vivências em comunidades quilombolas desde 2010. Além do projeto, as nossas pesquisas de Mestrado e de Doutorado nos aproximaram desses territórios. Então, o que nos levou à escolha das três comunidades citadas no parágrafo precedente? Há duas respostas que atendem à pergunta:

- 1) Há, nos três quilombos, escolas que buscam mover seus fazeres pedagógicos pelos territórios descritos pela Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, do Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica (CNE/CEB), que “[d]efine Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica” (Brasil, 2012, ementa). Desse modo, o currículo em movimento dessas unidades escolares atenta à “memória coletiva”, aos “marcos civilizatórios”, às “práticas culturais”, aos “acervos e repertórios orais”, entre outros, como estabelece a resolução evidenciada (Brasil, 2012, art. 1º). Nesse sentido, tentando conversar com Arruti (2017), é possível considerá-las, de fato, escolas quilombolas, visto que seus currículos dialogam intimamente com as práticas culturais dos quilombos. O contrário, que ocorre no mais das vezes, levar-nos-ia a classificá-las como “escolas em área de quilombo”, uma vez que o projeto político-pedagógico das unidades de ensino atuaria no registro da invasão cultural (Freire, 1983), impondo a monocultura hegemônica e, conseqüentemente, invisibilizando os saberes do território.
- 2) Entre as práticas culturais convocadas para esta escrita, há algumas que, no território sergipano, são exclusivas das comunidades aqui selecionadas. Por exemplo: embora o Maracatu seja comum em Pernambuco, em Sergipe ele é realizado tão somente em Brejão dos Negros³; o Samba de Pareia, considerando o território brasileiro, é praticado apenas na Mussuca; só há Pisa Pólvora, até onde sabemos, na CRQ Porto D’Areia.

Essas práticas, à vista disso, além de enriquecer as reflexões aqui desdobradas, proporcionam-nos apresentá-las àquelas e àqueles que se debruçam sobre os saberes de tradição oral, sobre os fazeres da afrodíaspóra, sobre as educações quilombolas efetivadas, diuturnamente, nos territórios negros. Mas não só. Permitem-nos, do mesmo modo, mostrar um Brasil ignorado/invisibilizado pelo currículo hegemônico.

³ Mais recentemente, o babalorixá, professor e ator Augusto César dos Santos, juntamente com outras/os brincantes, tem experimentado a prática do Maracatu fora da CRQ Brejão dos Negros.

A educação informal e a manutenção das práticas orais

Não cremos que toda classificação produza, necessariamente, hierarquização. Exemplo disso pode ser identificado na classificação dos medicamentos: há os analgésicos, os anti-inflamatórios, os antibióticos, os anti-hipertensivos, os diuréticos e por aí segue. Mas isso não é lugar-comum. Há, sim, classificações que geram hierarquias e, em razão delas, conduzem a exclusões e a marginalizações. Mesmo no interior da classificação de medicamentos, parece haver certa hierarquia quando se separam as medicações genéricas daquelas que compõem a categoria “de marca”, sempre mais caras; há também os compostos homeopáticos e aqueles que compõem o elenco da alopatia, os quais, a depender de quem os indica e consome, são melhores, ineficazes ou maléficos. Logo, a classificação, no mais das vezes, gera exclusão, muito embora, algumas vezes, ela se corporifique visando a uma melhor apresentação. É o que ocorre, do modo que olhamos, com a obra “Didática”, de Libâneo.

Quando Libâneo se refere à educação, ele a classifica inicialmente em dois grandes grupos: de um lado, a educação não intencional, na qual os “[...] processos de aquisição de conhecimentos, experiências, idéias, valores, práticas [...] não estão ligados especificamente a uma instituição e nem são intencionais e conscientes” (Libâneo, 1994, p. 17). Essa modalidade de educação é também conhecida como informal, porque simboliza “[...] situações e experiências, por assim dizer, casuais, espontâneas, *não organizadas*, embora influam na formação humana” (Libâneo, 1994, p. 17, grifo nosso). Do outro lado, situa-se a educação intencional, a qual, segundo esse mesmo estudioso, se refere “[...] a influências em que há intenções e objetivos definidos conscientemente, como é o caso da educação escolar e extra-escolar” (Libâneo, 1994, p. 17).

A educação intencional, ainda seguindo a escrita de Libâneo, na mesma obra, está composta pela educação formal e pela educação não formal. A primeira se realiza “[...] nas escolas ou outras agências de instrução e educação (igrejas, sindicatos, partidos, empresa)”; a segunda, a educação não formal, efetiva-se “[...] fora do sistema escolar convencional (como é o caso dos movimentos sociais organizados, dos meios de comunicação de massa etc.)” (Libâneo, 1994, p. 18).

Evidentemente não podemos olhar para essa categorização sem enxergar, nela, o período em que a escrita sobre a qual nos debruçamos veio à luz (era ainda a década de 1990);

igualmente não devemos desconsiderar o efeito didático que, em nosso olhar, arrastou, naquele momento, a pena do autor; assim, o texto foi mobilizado pela necessidade de explicar às leitoras e aos leitores os âmbitos distintos nos quais a prática educativa se corporificava (e se corporifica). Não obstante, com olhos de agora, convém lançar a lanterna para pelo menos dois pontos da publicação ora em baila: a educação oferecida pelos “movimentos sociais organizados” comporia a chamada educação não formal, enquanto aquela oferecida por empresas (e nesse caso, na obra em estudo, não há tipificação da empresa) corresponderia à educação formal. Se pensarmos cautelosamente – ou se participarmos dos processos formativos dos movimentos sociais –, veremos como eles se realizam muito mais conectados à ideia freireana de formação do que de treinamento, sendo este último, muito provavelmente, o que mais se perceberá nas empresas. “Ouçamos” Paulo Freire:

É por isso que transformar a experiência educativa em puro treinamento técnico é amesquinhar o que há de fundamentalmente humano no exercício educativo: o seu caráter formador. Se se respeita a natureza do ser humano, o ensino dos conteúdos não pode dar-se alheio à formação moral do educando. Educar é substantivamente formar (Freire, 1996, p. 33).

No entanto, cremos nós, a categorização das modalidades de educação em intencional e não intencional, segundo a presença ou ausência de objetividade, de sistematização e de intencionalidade, parece-nos insuficiente para cobrir as possibilidades de ações educativas que se efetivam no interior desses extremos. Quem, dentre nós, é capaz de afirmar, sem nenhuma nesga de dúvida, que, ao levar a filha ou o filho para participar da prática da pesca, a/o responsável pela/o jovem não intenta ensinar à/ao sua/seu acompanhante uma nova profissão? O que nos daria segurança categórica para concluirmos que, ao permitir a participação da filha ou do filho biológico nos preceitos que fundamentam o Candomblé (como jogar os búzios, por exemplo), a Yalorixá ou o Babalorixá não estaria, estrategicamente, preparando o/a seu/sua sucessor/a? Ao ensinar as rezas contra “espinhela caída”, “mau-olhado” e outros males, não estaria a rezadeira ou o rezador abrindo caminhos para que pessoas mais jovens dessem continuidade ao seu saber? E em quais pilares apoiaríamos as explicações para a manutenção de práticas orais, afrodiaspóricas, impedidas, muitas vezes, de serem realizadas por mais de 300 anos de escravização e marginalizadas e/ou criminalizadas após a abolição da escravatura, se desconsiderarmos, de uma vez por todas, a intencionalidade?

Convém negritar – ainda que já o tenhamos feito de algum modo – que toda e qualquer conversa deve considerar não apenas os substratos filosóficos que a sustentam, mas também os lugares e os tempos em que os sujeitos, que conversam, se encontram – ou se encontravam. Comportamento diferente disso concorre para a produção de escritas e prosas desatentas, injustas até.

Na Mussuca, por exemplo, há, entre as diversas práticas culturais que a singularizam, o Samba de Coco, o Samba de Pareia, o Reisado e o São Gonçalo do Amarante. Excetuando-se a primeira prática, o Samba de Coco, as demais possuem uma versão mirim ou jovem. Isso, parece-nos, por si mesmo, já contraria a polarização, educação intencional x educação não intencional, apontada em linhas pregressas, mesmo porque a Comunidade Quilombola⁴ define dias e horários de ensaios e quem deve orientá-los. Não nos parece haver ausência de intencionalidade nesse comportamento.

Como dissemos, entre a intencionalidade e ausência dela nos processos de transmissão dos saberes validados pelas comunidades, há uma grade de variações que merece atenção. Há ainda, por outra via, que se levar em consideração os motivos e as motivações que conduzem estudiosas e estudiosos a alocarem tais práticas em um ou em outro território (não intencional x intencional). No caso de Libâneo (1994), a didática carrou a Didática.

As práticas de tradição oral e o corpo como arquivo

Não, não estamos usando o termo “arquivo” no sentido que lhe atribui o filósofo francês Michel Foucault (2008, p. 147): “[...] a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares”. Ao contrário, é no reino da linguagem corrente que estamos recorrendo a esse conceito: um conjunto de documentos (e, nos dias que correm, também de tecnologias) responsáveis pela guarda e preservação da memória de uma comunidade, de uma sociedade, de uma nação, do planeta, do cosmos.

Ocorre que, nas práticas orais, essa guarda, essa preservação da história, das práticas culturais e das histórias das grandes personalidades, cabe, costumeiramente, à memória das pessoas que compõem o grupo, sendo as anciãs/os anciãos os seus principais arquivos. Convém

⁴ Sempre que estivermos fazendo referência a uma das três CRQs em estudo, grafaremos com a letra inicial em maiúsculo os seguintes termos: “Comunidade”, “Quilombo” e “Comunidade Quilombola”.

salientar, contudo, dois aspectos: 1) ao afirmarmos que é a memória a responsável por armazenar os enredos da comunidade e a história dos seus protagonistas, não estamos, ao fazer isso, negando a existência de registros escritos: concordamos com Calvet (2011), quando esse assinala que em muitas sociedades de tradição oral há uma picturalidade, contundente, presente em escarificações, desenhos, pinturas e outros; e não devemos esquecer que, de acordo com Fonseca (2009), foram os povos africanos, os Akan, os responsáveis pelos primeiros símbolos escritos (os símbolos Adinkra); 2) para nós, a memória está no corpo, por isso a performatividade se faz necessária na contação de histórias. Martins (2003) e Schiffler (2017) chegam mesmo a afirmar que a oralidade tem uma dimensão performática que não pode ser abraçada pela escrita. Quem nunca presenciou uma artesã ou um artesão do tricô, ou uma costureira exercendo sua tarefa habilmente, enquanto conversa com amigas/os? Isso ocorre, em nosso olhar, porque o corpo memorizou os movimentos.

Portanto, o corpo, enquanto arquivo, sedia as narrativas e as tradições que demarcam o grupo, narra os acontecimentos que o constituíram e, por conseguinte, o próprio corpo; assim como inventa e reinventa formas de resistência, descobre estratagemas de costuras com realidades outras (é o que se observa, por exemplo, nas práticas afrodiaspóricas – resultantes de negociação com a ecologia local, com os saberes dos povos originários, com os silenciamentos impostos pelos exploradores/opressores), descobre e constrói estratégias de transmissão, cria, recria e (re)cria-se.

As comunidades remanescentes de quilombo e suas práticas

Para seguirmos a ordem alfabética, iniciaremos nossas apreciações, ainda que breves, pela CRQ Brejão dos Negros (ou simplesmente Quilombo Brejão dos Negros). Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Brejo Grande, município que sedia o Quilombo em tela,

[...] originou-se numa ilha que por Carta Régia de 24 de outubro de 1534, passou de Pernambuco para Sergipe, vindo a pertencer em 1921 ao Município de Neópolis (ex-Vila Nova).

A ilha desapareceu com a obstrução do canal que a separava do território da Capitania de Sergipe del'Rei levada a cabo pelo português José Alves Tojal.

Perto da foz do rio São Francisco, nos terrenos embrejados da referida ilha, após o ano de 1920, alagoanos, pernambucanos e cearenses enxotados pela seca,

vieram ali residir, e auxiliados pelo Barão Bento de Melo fundaram a povoação de Brejo (IBGE, 2023a).

Ainda seguindo as indicações do IBGE, observamos que o município de Brejo Grande faz fronteira com as municipalidades de Ilha das Flores, Pacatuba e Neópolis e está localizado na Mesorregião do Leste Sergipano, o que lhe propicia, do ponto de vista geográfico, uma situação bastante agradável, uma vez que é banhado pelo rio São Francisco (o famoso Velho Chico) e pelo oceano Atlântico (portanto, no trecho que abarca a foz do rio da integração nacional). Sobre os dados demográficos de 2022, o IBGE informa que a população era “[...] de 7.841 habitantes e a densidade demográfica era de 55,43 habitantes por quilômetro quadrado. Na comparação com outros municípios do estado, ficava nas posições 53 e 40 de 75. Já na comparação com municípios de todo o país, ficava nas posições 3438 e 1356 de 5570”. Ainda segundo o IBGE (2023b, População), no mesmo lugar: “Em 2024, a área do município era de 141,464 km², o que o coloca na posição 48 de 75 entre os municípios do estado e 4770 de 5570 entre todos os municípios”.

Quanto ao Quilombo Brejão dos Negros, segundo dados da Fundação Cultural Palmares (FCP), seu processo de certificação, de nº 01420.000839/2006-63, foi aberto em 24 de abril de 2006.⁵ A Comunidade foi certificada pela Portaria nº 15, de 25 de julho de 2006, publicada no Diário Oficial da União em 28 de julho de 2006 (Brasil, 2006). Conforme nos revela Bomfim (2017), nessa Comunidade residem 486 famílias. Ainda de acordo com esse mesmo pesquisador, embora ocorra uma única certificação para a Comunidade, ela está composta, em verdade, de quatro territórios negros: Brejão, Carapitanga, Brejo Grande e Saramem (Bomfim, 2017). E complementa:

O território reivindicado pela CQ [CRQ] Brejão dos Negros é um ambiente compreendido entre a bacia hidrográfica do rio São Francisco e o extremo litoral norte sergipano. Este espaço é caracterizado por uma vasta área de terras embrenhadas em uma rica diversidade ecológica, reunindo ecossistemas da floresta atlântica, mananciais litorâneos, aspectos do cerrado e mesmo da caatinga. Uma rica estética de relevos formados por dunas e alagadiços que se unem às matas, aos mangues, lagoas e ilhas, compondo essa paisagem que se delineia nos contornos das curvas do Velho Chico, que corre para o mar. Panorama natural que desde 2004 faz parte de uma Área de Proteção Ambiental (APA) (Bomfim, 2017, p. 65).

⁵ Disponível em: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1WBJixnnjJWrDXsA2WvElj65rrZ4nkNM-u5LclRV0IGs/edit?gid=680278480#gid=680278480>. Acesso em: 5 jan. 2026.

A beleza da paisagem natural do Quilombo é ponto pacífico. Também o são os saberes/práticas culturais que singularizam a CRQ em tela. Brasil (2017), por exemplo, atenta às “[...] histórias de ‘mal’assombro’ e [às] cantigas dos mangues e das matas do quilombo”. Quanto às primeiras, as conhecidas “histórias de ‘mal’assombro’”, entre as várias narrativas trazidas pelo documento ora em lume, destacamos a da “Botija”, segundo a qual, antes da existência de agências bancárias, era comum as pessoas guardarem seu dinheiro em vasos, potes, caixas (as chamadas botijas) e enterrarem em lugar secreto. Se antes de falecerem não indicassem, para alguém de confiança, onde esconderam a fortuna (não importando o volume dela), passavam por maus bocados do “outro lado”, ou seja, na vida após a morte. Então, em sonho, escolhiam alguém do seu círculo afetivo e revelavam o segredo. Desenterrada a botija, a alma encontrava seu descanso. Entretanto, isso não era o bastante: a pessoa escolhida, para evitar os perigos da ação a que fora submetida, deveria despir-se de qualquer avareza e guardar sigilo do ato a ser executado: o desenterramento da botija.

A segunda narrativa, por nós escolhida, refere-se ao número de filhos. Conforme contam os “mais velhos” da Comunidade, ainda seguindo os passos de Brasil (2017), se a mulher desse à luz sete filhos do mesmo gênero, o sétimo viraria bicho.

Mas, segundo relatos, não faz mal a ninguém, só veio “cumprir com uma obrigação”. Para acabar com o encanto, a mãe da criança deveria dar uma pancada com uma colher de pau na cabeça da criança [a sétima] até tirar um pouco de sangue. Fazendo isso acabaria o encanto e a pessoa não viraria mais bicho (Brasil, 2017, p. 13).

Além dessas narrativas, é comum ouvir histórias relacionadas ao “Fogo Corredor” (transformação que ocorria se um compadre e uma comadre viessem a ter um caso amoroso); à “Caipora” (uma entidade que tem o poder de fazer as pessoas se perderem); à “Mula de Padre” (mais um tipo de transformação: dessa feita envolvendo a mulher que mantém um caso amoroso com um vigário – ou qualquer outro religioso da Igreja Católica: bispo, arcebispo, cardeal...); ao “Nego d’Água” e à “Mãe d’Água” (personagens que habitam os rios).

As “cantigas do manguê e das matas do quilombo” ocorriam no período do plantio ou do corte do arrozal. As pessoas organizavam um mutirão e, enquanto realizavam aquela tarefa árdua, cantavam e até mesmo sambavam durante o trajeto. O grupo responsável pela cantoria

era conhecido como Batalhão. Já não há, segundo Brasil (2017), o Batalhão na Comunidade, mas os cânticos permanecem, como vemos a seguir (Brasil, 2017, p. 22):

Nossa Senhora,
Nossa Padroeira,
Tenha paciência,
Com suas trabalhadeiras.

No entanto, cremos que é o Maracatu a prática cultural tradicional do Quilombo em questão que mais o identifica no contexto do estado de Sergipe. Segundo Luís da Câmara Cascudo (2012, p. 430), os maracatus são identificados como grupos carnavalescos de Pernambuco, “[...] com pequena orquestra de percussão, tambores, chocalhos, gonguê, (agogôs dos candomblés baianos e das macumbas cariocas), [que] percorre[m] as ruas cantando, dançando sem coreografia especial”. O autor acrescenta que, nesse folguedo, “[...] há vestígio dos séquitos negros que acompanham os reis de congos, eleitos pelos escravos, para a coroação nas igrejas e posterior batuque no adro, homenageando a padroeira ou Nossa Senhora do Rosário” (Cascudo, 2012, p. 430).

Por tratar-se de folguedo, há personagens que são interpretados pelas/os brincantes ou representados por bonecos (as *calungas*), as quais, segundo Alencar (1998), simbolizam o príncipe Dom Henrique e a princesa Dona Clara. Essa estudiosa, assim como o faz Cascudo (2012), localiza também o Maracatu no estado de Pernambuco, embora, convém acrescentar, esse autor indique que é possível encontrar o folguedo em lume no estado do Ceará.

No que tange à presença dessa prática cultural afrodiaspórica de tradição oral no estado de Sergipe, Alencar (1998, p. 83) afirma que “[...] o Maracatu [de Sergipe] não está ligado ao carnaval como em Pernambuco. Também não se multiplicou como lá”. E complementa: “Atualmente só temos um grupo em Japaratuba” (Alencar, 1998, p. 83). Oliveira (2017), porém, identifica na CRQ Brejão dos Negros dois grupos de Maracatu: o Maracatu Patrocínio do Brejão (MPB), o mais antigo, conduzido por Dona Maria Dias Ferreira (Mestre Lila), desde 1940, e o Maracatu Raízes do Quilombo (MRQ), resultante de uma cisão do anterior, coordenado pelos mestres Adalto dos Santos e Dona Izaltina Silva Santos. Diz-nos o autor:

Os Maracatus na qualidade de folguedo, sempre estiveram atrelados [à] folgança dos escravizados, que periodicamente eram autorizados a interromper seu trabalho nos canaviais para participar das festas religiosas consagradas aos santos mais importantes da tradição católica portuguesa no Brasil (Oliveira, 2017, p. 97).

E apressa-se em pontuar que os maracatus da Comunidade Brejão dos Negros trazem elementos que os distinguem daqueles praticados no estado de Pernambuco e simbolizam um entrelaçamento entre dois períodos de festejos relevantes para o Quilombo: o junino e o natalino. Para exemplificar essa sua observação, Oliveira (2017) destaca a presença de noivos como uma particularidade dos maracatus do povoado Brejão. Esses personagens integram um cortejo matrimonial com os pais dos noivos, o padre, o sacristão, o delegado, o escrivão, entre outros. O autor acrescenta: “A inserção desses personagens performáticos no cortejo dos Maracatus demonstra ligação entre os dois ciclos festivos comemorados no povoado e o entrelaçamento com seus cortejos” (Oliveira, 2017, p. 102). Entretanto, os maracatus do Quilombo também preservam personagens que se destacam nos maracatus pernambucanos: o príncipe e a princesa, indígenas e outros, revelando, dessa forma, seus vínculos com o estado mais ao norte de Sergipe.

Quanto à CRQ Mussuca, também certificada em 2006, é plausível a afirmação de que é ela, dentro de Sergipe, uma das que possuem maior diversidade de saberes tradicionais de base oral. Esses saberes, quando não afrodiaspóricos, são enegrecidos pela força identitária que demarca os mussuquenses. Falaremos deles logo mais. Antes, vamos localizar o Quilombo.

A Mussuca está sediada no município de Laranjeiras, uma cidade recheada de prédios históricos (que se reportam ao século XIX), ruas com calçamentos de pedra e dezenas de grupos de tradição oral. Não seria exagero afirmar que esse município, em Sergipe, é aquele com maior densidade de práticas assentadas na oralidade, sejam elas afrodiaspóricas ou de origem ibérica. Não é sem razão que, em 29 de outubro de 2009, o representante do Poder Executivo local sancionou a Lei Municipal nº 909/2009, que, conforme sua ementa, instituiu “[...] o Registro dos ‘Mestres dos Mestres da Cultura’ na Cidade de Laranjeiras [...]” (Laranjeiras, 2009, ementa). Sete pessoas foram aureoladas, três delas responsáveis por práticas culturais presentes no Quilombo Mussuca: o Seu Sales, já falecido, coordenador do São Gonçalo do Amarante; Dona Maria da Conceição (a Maria do Samba de Coco), que lidera, obviamente, o Samba de Coco, mas já liderou o Samba de Pareia; e Dona Nadir, cantora, compositora e brincante do Samba de Pareia.

O nome do município, Laranjeiras, é justificado pela presença das árvores homônimas, que margeavam o rio Cotinguiba, em cujas sombras descansavam viajantes e moradoras/es, e com cujos frutos se deliciavam e/ou saciavam sua fome.

Segundo o IBGE (2023c), Laranjeiras ocupa uma extensão territorial correspondente a 162,273 km² e, considerando dados de 2022,

[...] a população era de 23.975 habitantes e a densidade demográfica era de 147,74 habitantes por quilômetro quadrado. Na comparação com outros municípios do estado, ficava nas posições 20 e 14 de 75. Já na comparação com municípios de todo o país, ficava nas posições 1445 e 526 de 5570 (IBGE, 2023c, População).

Convém ressaltarmos que mais de 80% da população do município é negra (preto + pardo) (França; Mendes, 2019).

Como explicitado em linhas precedentes, há dezenas de grupos culturais de tradição oral nesse município, a exemplo do Cacumbi, da Chegança, do Lambe-Sujo e Caboclinhos, do Batalhão, da Taieira, do Reisado, do Guerreiro, do Samba de Coco, do Samba de Pareia, do São Gonçalo do Amarante e de vários outros (são mais de 20 grupos). Nesta escrita, como o nosso objetivo é trazer à baila as práticas culturais realizadas em CRQs, faremos uma rápida abordagem sobre quatro das práticas listadas acima, quais sejam: o Reisado, o São Gonçalo do Amarante, o Samba de Coco e o Samba de Pareia.

Na Mussuca, Dona Nadir, brincante do Samba de Pareia, é responsável pelo Reisado mirim. Esse folguedo, como nos ensina Alencar (1998, p. 91), de origem ibérica, é próprio do período natalino: “Ele é originário de um auto em louvor do Nascimento de Jesus – envolvendo brincantes e músicos”. Mais adiante, no mesmo lugar, complementa a antropóloga sergipana:

Da influência portuguesa o reisado tinha antigamente o nome de Reiseiros que eram grupos de pessoas que, no período de Natal, saíam pela cidade anunciando o nascimento de Jesus – de porta em porta.

De Portugal para o Brasil o costume se transplantou.

Primeiro como um auto religioso e depois como profano, mas sem perder as características de louvar ao nascimento porque manteve as músicas louvativas do Divino, e os Benditos além de referências esparsas em outros cantos (Alencar, 1998, p. 91).

O São Gonçalo do Amarante, assim como o Reisado, tem também origem ibérica, mas, diferentemente deste, não se trata de folguedo, mas de dança, visto que não atua “[...] como um teatro popular [nem] [...] tem personagens com funções definidas [e] falas que alimentam os ‘entremeios’” (Alencar, 1998, p. 203). No município de Laranjeiras, só há São Gonçalo do

Amarante no Quilombo Mussuca, onde é enegrecido, como comprova uma das cantigas que animam a brincadeira:

Nosso rei pediu uma dança,
É de ponta de pé é de calcanhar
Aonde mora nosso rei do Congo
É de ponta de pé é de calcanhar

Como se vê, os mussuquenses fazem referência ao rei de Congo, país (hoje, uma república, mas fora uma monarquia) localizado no continente africano, fazendo fronteira, ao norte, com Camarões e a República Centro-Africana; a leste e ao sul, com a República Democrática do Congo; também ao sul, com o exclave angolano de Cabinda; e, a oeste, com Gabão e com o oceano Atlântico – que atravessaram milhões de negras e negros escravizados, muitos deles originários exatamente do Congo; e também em cujo leito muitos cativos e cativas foram jogados (os corpos mortos ou mesmo, em muitos casos, ainda vivos).

Ainda em relação à prática em tela, diz-nos Alencar (1998, p. 176): “Os elementos que tomam parte na dança de São Gonçalo de Laranjeiras são do sexo masculino. A exceção é para a Mariposa, único personagem feminino do folguedo”, cuja função é conduzir o santo, dentro de uma barquinha repleta de enfeites. A Mariposa pode também tirar versos. Na Mussuca, essa função é exercida por Dona Nadir, a mesma que se faz presente no Reisado mirim e no Samba de Pareia.

O Samba de Coco é uma prática mais conhecida porque é bastante comum no litoral brasileiro. Na Mussuca, ele fica sob a tutela de Dona Maria da Conceição (também conhecida como Maria de Robério e por Maria do Samba de Coco), que esteve à frente do Samba de Pareia lá pela década de 1980. Dona Maria é uma mestra singular: transita por diversas práticas de tradição oral com uma maestria incomum.

O Samba de Coco é nitidamente uma prática afrodiaspórica, e essa convicção nos vem não apenas em razão dos lances coreográficos que a demarcam, mas também em razão dos instrumentos percussivos necessários à sua execução e do ritmo que nos remete ao batuque africano.

Por fim, o Samba de Pareia. Por tratar-se de prática exclusiva da Comunidade Quilombola Mussuca, acreditamos que será necessário um número mais largo de linhas para apresentá-la.

Convém ressaltarmos, desde já, que o Samba de Pareia, do ponto de vista rítmico, está muito próximo do Samba de Coco. Aproxima-se desse, também, quando buscamos suas origens: é na cultura banto que, de acordo com Risério (2010), encontraremos as raízes desse saber afrodiaspórico.

Há mais um elemento, na Mussuca, que comunica o Samba de Coco e o Samba de Pareia: Dona Maria da Conceição de Jesus (a Maria de Robério ou Maria do Samba de Coco) – já falamos sobre ela. Essa tradicionalista, aureolada com o título de “Mestre dos Mestres da Cultura” pelo poder municipal, esteve à frente dessa modalidade de Samba por alguns anos. Hoje, a coordenação do grupo (adulto) encontra-se sob os cuidados de Dona Sessé (Dona Maria José dos Santos) e, é claro, de Dona Nadir (Dona Maria Nadir dos Santos), responsável, também, pela composição das cantigas, por puxar os cânticos e, algumas vezes, por embalar o ganzá.

Talvez um dos elementos mais potentes do Samba de Pareia seja, contrariamente ao que observamos no São Gonçalo do Amarante, a presença quase exclusiva de mulheres. “Quase” porque ainda há um homem, Seu Acrísio (Seu Acrísio Paulo dos Santos, conhecido por Seu Mangueira e irmão de Dona Nadir), responsável por tocar o tambor. Aproveitando a oportunidade, ressaltamos que os instrumentos percussivos que fazem o Samba de Pareia vibrar são o tambor, o ganzá e a porca (uma espécie de cuíca de som grave). Contudo, podemos acrescentar mais um: os tamancos usados pelas brincantes. Eles, indubitavelmente, contribuem de modo imprescindível para a manutenção do ritmo capaz de mover os corpos de quem brinca e de quem assiste.

A pesquisadora Edeise Gomes Cardoso Santos defende:

Para visualizar toda a lógica coreográfica, a meu ver, a dança precisa ser executada por no mínimo três pares: um de frente para o outro começa a dançar em um ritmo que identifica este samba, as cantigas determinam a hora da pisada e, conseqüentemente, o ritmo é marcado nos pés que geram um som alto, vibrante e harmonioso [graças aos tamancos que complementam o vestuário das brincantes] (Santos, 2016, p. 93).

Esse não parece ser o entendimento de Dona Nadir. Em entrevista concedida à professora Alexandra Dumas, a também “Mestre dos Mestres da Cultura” assim se posiciona: “[...] o Samba de Pareia é quatro pessoas: quatro prá lá e quatro prá cá. Pra trocar o par, tem que ser quatro pessoas: duas sambam aqui e duas sambam ali. Depois, uma dupla passa prá lá e a outra passa

prá cá. Aí troca o par. Aí, por causa disso é Pareia, porque troca o par” (Dumas, 2016, p. 48). Há, também, a permuta das duplas que compõem cada quarteto, o que, segundo nossa leitura, se fariam necessárias pelo menos oito pessoas, sem considerar os instrumentistas, para que a prática de matriz africana se desdobre sem perder suas características.

Há uma versão juvenil do Samba de Pareia na Mussuca, que, infelizmente, não tem a mesma potência da versão adulta e não consegue, também, apresentar-se sem alguns membros que compõem essa última: no mínimo, a cantora e os percussionistas devem se fazer presentes.

De qualquer sorte, à exceção do Samba de Coco (pelo menos até onde sabemos), as demais práticas da Mussuca aqui contempladas (há outras) possuem uma versão mirim ou juvenil. Claramente, a Comunidade está preocupada em manter suas tradições, as quais, inclusive, são responsáveis tanto por destacar o Quilombo perante a sociedade sergipana e brasileira como por fortalecer as identidades negra e quilombola das/os mussuquenses. Olhando para essa preocupação, não nos parece possível afirmar, se considerarmos a classificação de Libâneo (1994), sobre a qual nos debruçamos em seção anterior, que não há formalidade e sistematização nesses processos, os quais, intencionalmente, buscam assegurar a permanência dos saberes de tradição oral da Comunidade.

Passemos, agora, a Porto D’Areia. Trata-se de uma CRQ (um Quilombo urbano) localizada no município de Estância, cidade bastante aprazível, situada no litoral sul sergipano. Considerando dados do IBGE: “Em 2022, a população [do município em tela] era de 65.078 habitantes e a densidade demográfica era de 100,53 habitantes por quilômetro quadrado. Na comparação com outros municípios do estado, ficava nas posições 6 e 23 de 75” (IBGE, 2023d, População). A extensão territorial de Estância corresponde a 647,344 km².

Uma curiosidade bastante interessante sobre o município em espelho é que vem dele o primeiro embaixador negro da história brasileira: Raimundo Sousa Dantas, nascido em 11 de janeiro de 1923. Nomeado por Jânio Quadros, representou o Brasil em Gana e na Argentina.

Quanto à CRQ Porto D’Areia, sua certificação ocorreu em 2012, conforme processo da FCP nº 01420.003699/2012-23. Com referência às práticas culturais que demarcam a identidade desse Quilombo, “ouçamos” o que nos revelou um dos líderes da Comunidade, em entrevista concedida, em julho de 2020, a um dos autores deste artigo: “Então, hoje nós temos três Batucadas. Nós temos a Batucada Porto de União [...]; nós temos a Batucada Barco de Fogo, que é coordenada por seu Carlos; nós temos a Batucada de Improviso, que somos nós mesmos que

coordenamos”. Além da Batucada, o nosso entrevistado acrescentou a Escola de Samba, a fabricação de fogos de artifício, o Barco de Fogo, o Pisa Pólvora. Pelas dimensões desta escrita, debruçar-nos-emos somente sobre duas dessas práticas: a Batucada e o Pisa Pólvora.

Ao referir-se à Batucada, Luís da Câmara Cascudo (2012, p. 194) faz uso dos seguintes termos: “Baile popular, com instrumentos de percussão, palmas, canto uníssono, com ou sem refrão, trejeitando, em gesticulação, improvisada, os dançantes”. E, no mesmo lugar, acrescenta: “O rock’n’roll é uma batucada dos pretos americanos, com música gravada. [...] Ao som da batucada toda a gente sabe dançar confusa, espontânea e totalmente” (Cascudo, 2012, p. 194).

“Trejeitando” e “confusa” não são expressões presentes no entendimento de Vargas. Quando se reporta à Batucada, a pesquisadora a compreende como sinônimo de Pisa Pólvora. Observemos os termos abaixo aos quais recorre Maria Augusta Mundim Vargas para abordar essas duas práticas afrodiáspóricas:

A Batucada ou Pisa Pólvora é um folguedo que teve sua origem no ritmo da pisada da pólvora em torno do pilão, durante a confecção dos fogos. Em Estância a pisa da pólvora envolve um grande número de fogueteiros que preparam artefatos para as batalhas de busca-pés, espadas e para a confecção dos barcos de fogo. Participam homens e mulheres de todas as idades e quando dançado nas ruas, saem vestidos de roupa caipira em dois cordões com cantos marcados pela porca, ganzá e reco-reco (Vargas, 2016, p. 45).

Já Robertta de Jesus Gomes (2017), inobstante perceba similitudes entre as duas práticas em foco (esse é, pelo menos, o nosso entendimento a partir da leitura que dela fazemos), não as apresenta como se idênticas fossem:

Dança típica junina com ritmo forte e marcado pelas batidas das sandálias que fazem um barulho alto durante todos os passos da dança. Essa dança também é relevante porque remete ao pisa-pólvora e conseqüentemente recorda direta e objetivamente à confecção de fogos, na qual os fogueteiros batem a pólvora no pilão e fazem um som semelhante ao da batucada (Gomes, 2017, p. 114).

Em conversa com um dos líderes da CRQ Porto D’Areia, Ore Igboia⁶, que coordena um dos grupos de Batucada presentes nessa CRQ, uma característica distintiva das práticas é

⁶ Embora o nosso entrevistado não nos tenha solicitado, optamos por não declinar o nome dele, usando, por conseguinte, um pseudônimo para identificá-lo.

destacada, embora, simultaneamente, as entrecruze também. Segundo ele, a Batucada junina estanciana teve como ponto de propulsão a prática de extração do bambu (que era feita, majoritariamente, por homens, embora houvesse mulheres). Enquanto um grupo cortava o bambu, o outro o conduzia até a estrada, de onde seria transportado por veículo de tração animal ou mesmo por carro. Para animar o trabalho, um grupo puxava um verso e o outro respondia. Era dessa forma que se compunha o repente da Batucada. Após um tempo, essa forma de brincar foi, aos poucos, transformando-se em Batucada de apresentação. É a partir desse momento que outros elementos são acrescentados, como figurino, coreografia, ensaios.

Já o Pisa Pólvora nasce da prática de preparação da pólvora, em torno do pilão, no qual eram colocadas as substâncias que entram na composição desse produto (a exemplo do enxofre e do carvão). Enquanto amassavam os ingredientes, os fabricantes giravam em volta do pilão, dançando e puxando versos. Hoje, assim como a Batucada, o Pisa Pólvora ganhou novos elementos, a exemplo da indumentária específica.

As duas práticas são brincadas por homens e mulheres, que se vestem com trajes típicos do período junino: no Pisa Pólvora: “Homens e mulheres costumam participar, vestidos à moda caipira, cantando e dançando ao som de ganzás, tambores, triângulos, reco-reco e porca. O ritual é uma herança dos tempos da escravidão [...]” (Pisa-Pólvora, 2001). Na Batucada, participam “[...] homens e mulheres, que vestem indumentárias típicas do ciclo junino. Na cabeça, todos usam chapéus de palha e nos pés tamancos de madeira” (Batucada, 2001).

Como é possível depreender, as comunidades tradicionais negras mantiveram e mantêm, pujante, um processo de ensino e de aprendizagem consciente e organizado capaz de driblar, com competência, os diversos entraves impostos durante o longo e violento período de escravização, assim como nos anos que se seguiram à abolição, a qual encerrou a escravidão oficial, mas manteve os sobreviventes de Palmares (Nascimento, 1978) agrilhoados a uma racionalidade racista que continua desumanizando negras e negros em todo o território brasileiro.

Essa desumanização é refletida tanto nas tentativas contínuas de aniquilação dos corpos como por meio da alocação dos saberes africanos e afrodiaspóricos na zona do não ser. Recorremos, aqui, a termo caro ao filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2016). E alocar na zona do não ser é, sim, decretar a morte física e simbólica dos saberes vindos de África, dos africanos e de seus descendentes.

A manutenção dessas alocações sustenta e fortalece o eurocentrismo e, em razão disso, obnubila saberes milenares capazes de salvar a vida no planeta, visto que as comunidades tradicionais (quilombolas e indígenas) estabelecem uma relação respeitosa e horizontal com o meio ambiente, com as outras formas de vida e com as forças do Universo.

A título de desfecho (com possibilidades de abrir “escureiras”)

Intitulamos o presente artigo de “Educação Quilombola: o corpo como arquivo”. Por essa razão, não focamos nossas discussões na modalidade de ensino Educação Escolar Quilombola estabelecida pela Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012 (Brasil, 2012), uma explícita homenagem a um dos grandes heróis negros, Zumbi dos Palmares. Talvez essa nossa opção mereça uma elucidação: por Educação Quilombola entendemos as práticas de construção, transmissão, manutenção e ampliação dos saberes que demarcam e singularizam cada Comunidade Quilombola em particular. Esses processos, de ensino e de aprendizagem, efetivam-se de boca a ouvido, como nos mostra Amadou Hampaté Bâ (2010), e, também, por meio da observação, do acompanhamento e da colaboração na concretização das práticas quilombolas, mormente afrodiaspóricas. Aprende-se, por essa via, escutando os “mais velhos”, e, também, mergulhando de corpo inteiro na cultura do lugar.

Quanto à Educação Escolar Quilombola, ela se efetiva em espaço específico, é, em termos de Veiga-Neto (2002), geometrizada, ou seja, há tempos e espaços predefinidos nos quais os processos de ensino e de aprendizagem devem ocorrer. Como a escola, historicamente, atua, em nosso entendimento, no registro da invasão cultural (Freire, 1983), por intermédio da qual conquista, manipula e massifica uma monocultura, de base europeia, a modalidade de ensino Educação Escolar Quilombola, inobstante ressalvada por uma resolução outorgada pelo CNE, tem sua implantação e implementação ameaçadas, como revelam várias pesquisas acadêmicas, a exemplo de Santos (2011), Maroun (2013) e França (2021).

Não obstante, é imperativo reforçar que esse dispositivo legal – referimo-nos, evidentemente, à Resolução CNE/CEB nº 8/2012 –, conquistado em razão das lutas seculares implementadas pelos movimentos negros, as quais foram iniciadas ainda nos tumbeiros, fortalecidas nos quilombos e mantidas pelas diversas práticas culturais afrodiaspóricas, simboliza um esgarçamento potente do currículo hegemônico ao defender, por exemplo,

[...] que as escolas quilombolas e as escolas que atendem estudantes oriundos dos territórios quilombolas considerem as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas, bem como os seus processos próprios de ensino-aprendizagem e as suas formas de produção e de conhecimento tecnológico (Brasil, 2012, art. 6º, III).

A Resolução CNE/CEB nº 8/2012 segue a mesma direção ao advogar a “[...] efetivação da gestão democrática da escola com a participação das comunidades quilombolas e suas lideranças” (Brasil, 2012, art. 8º, IX) e ao pleitear que os currículos das escolas localizadas em quilombos “[...] devem ser construídos a partir dos valores e interesses das comunidades quilombolas em relação aos seus projetos de sociedade e de escola, definidos nos projetos político-pedagógicos” (Brasil, 2012, art. 34, § 1º). Para o bem da verdade, olhamos para a Resolução CNE/CEB nº 8/2012 como um estratagema vigoroso que debilita o racismo, potencializa os saberes da afrodíaspóra, contribui para o fortalecimento das identidades negra e quilombola e aponta, em virtude disso, para uma educação decolonial.

Ela, por essa via, representa uma das formas de combate à colonialidade (Mignolo, 2005, 2017) que, ao longo da história (em verdade, nas Américas, desde o século XV), tem nos impingido uma visão de mundo única e excludente, negando, em consequência disso, as sensibilidades do mundo (Mignolo, 2017) que ampliam os sentidos, acolhendo, inclusive, aqueles que são desconhecidos e/ou negados pelas ciências. Combater essa monofonia e essa monossemia é, sem dúvida, não apenas uma ação decolonial, mas, sobretudo, uma atitude em direção à construção de uma escola inclusiva, de uma educação plural e antirracista e de um mundo equânime e justo.

Referências

ALENCAR, Aglaé d'Ávila Fontes de. *Danças e folguedos: iniciação ao folclore sergipano*. Aracaju: Secretaria de Estado da Educação, do Desporto e Lazer, 1998.

ARRUTI, José Maurício. Conceitos, normas e números: uma introdução à Educação Escolar Quilombola. *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 23, p. 107-142, jan./abr. 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rce/article/view/3454/7619>. Acesso em: 2 set. 2026.

BÂ, Amadou Hampaté. Tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, MEC, 2010. p. 167-212.

Disponível em: https://www.gov.br/mec/pt-br/media/pronacampo/pdf/hga_i_metodologia_e_prehistoria_da_africa.pdf. Acesso em: 28 jan. 2026.

BATUCADA. *São João em Sergipe*, Aracaju, 2001. Disponível em: <https://infonet.com.br/saojoao/2001/curiosidades.htm>. Acesso em: 14 jan. 2026.

BOMFIM, Wellington de Jesus. *A “luta pela terra” no processo de regularização fundiária de território quilombola: o caso da comunidade Brejão dos Negros (SE)*. 2017. 252 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017.

BRASIL. Portaria nº 15, de 25 de julho de 2006. O Presidente Substituto da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43 de 04 de março de 2004, Seção 1, f 07, resolve [...]. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, n. 144, p. 8, 28 jul. 2006.

BRASIL. *Resolução CNE/CEB nº 8, de 20 de novembro de 2012*. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Brasília: Ministério da Educação, Conselho Nacional de Educação, Câmara de Educação Básica, [2012]. Disponível em: https://www.gov.br/mec/pt-br/cne/pdf/resolucoes-do-cne/ceb/2012/rceb008_12.pdf. Acesso em: 10 jan. 2026.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *Histórias de “mal’assombro” e cantigas dos mangues de das matas do quilombo Brejão do[s] negros*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, INCRA, PNUD, 2017. Disponível em <https://www.br.undp.org/content/brazil/pt/home/library/planeta/HistoriasBrejaodosnegros.html>. Acesso em: 25 jun. 2025.

CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral & tradição escrita*. Tradução: Waldemar Ferreira Neto, Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2012.

DUMAS, Alexandra Gouvêa; BRITTO, Clóvis Carvalho (org.). *Corpo negro: Nadir da Mussuca, cenas e cenário de uma mulher quilombola*. São Cristóvão: Editora UFS, 2016.

FONSECA, Dagoberto José. *Vovó Nanã vai à escola*. São Paulo: FTD, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANÇA, Evanilson Tavares de. *O “jeito que o corpo dá”: práticas culturais e práticas curriculares numa roda de Samba de Pareia*. 2021. 346 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

FRANÇA, Evanilson Tavares de; MENDES, Jackeline Rodrigues. Em um “lugar do preto mais preto”, um Samba de Pareia. *Revista da ABPN*, Goiânia, v. 11, ed. esp., p. 87-111, jul. 2019. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/704/680>. Acesso em: 2 out. 2026.

FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação*. Tradução: Rosisca Darcy de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GOMES, Robertta de Jesus. *Redes, teias e laços na produção de fogos: tradição e ressignificação em Estância/SE*. 2017. 136 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brejo Grande. *IBGE, História*, Rio de Janeiro, 2023a. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/brejo-grande/historico>. Acesso em: 5 jan. 2026.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brejo Grande. *IBGE, Cidades*, Rio de Janeiro, 2023b. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/brejo-grande/panorama>. Acesso em: 11 jan. 2026.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Laranjeiras. *IBGE, Cidades*, Rio de Janeiro, 2023c. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/laranjeiras/panorama>. Acesso em: 2 fev. 2026.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Estância. *IBGE, Cidades*, Rio de Janeiro, 2023d. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/estancia/panorama>. Acesso em: 12 jan. 2026.

LARANJEIRAS (SE). *Lei Municipal nº 909, de 29 de outubro de 2009*. Institui o Registro dos “Mestres dos Mestres da Cultura” na Cidade de Laranjeiras e dá outras providências. Laranjeiras: Prefeitura Municipal de Laranjeiras, [2009]. Disponível em: https://camaradelaranjeiras.se.gov.br/get-file?file=arquivos/79/arq_ba768afa7025f24fdf9a8580d9c13016-23-01-2020.pdf. Acesso em: 2 out. 2026.

LIBÂNEO, José Carlos. *Didática*. São Paulo: Cortez, 1994.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e descolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 75-97, jan./abr. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/CxNvQSnhxqSTf4GkQvzck9G/?lang=pt>. Acesso em: 18 jan. 2026.

MAROUN, Kalya. *Jongo e educação: a construção de uma identidade quilombola a partir de saberes étnico-culturais do corpo*. 2013. 210 f. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 3 fev. 2026.

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgard (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 33-49. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/items/da1b7786-d80f-4335-84e4-2a4f393b4d22>. Acesso em: 23 jan. 2026.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade. Tradução: Marco Oliveira. *RBCS*, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v32n94/0102-6909-rbcsoc-3294022017.pdf>. Acesso em: 6 fev. 2026.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Edivaldo Alves de. *Os territórios do maracatu do povoado Brejão Brejo Grande/SE*. 2017. 139 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017.

PISA-pólvora. *São João em Sergipe*, Aracaju, 2001. Disponível em: <https://infonet.com.br/saojoao/2001/curiosidades.htm>. Acesso em: 14 jan. 2026.

RISÉRIO, Antônio. *Uma história do povo de Sergipe*. Aracaju: SEPLAN, 2010.

SANTOS, Edeise Gomes Cardoso. Encontro com o Samba de Pareia: uma experiência ancestral. In: DUMAS, Alexandra Gouvêa; BRITTO, Clóvis Carvalho (org.). *Corpo negro: Nadir da Mussuca, cenas e cenário de uma mulher quilombola*. São Cristóvão: Editora UFS, 2016. p. 85-106.

SANTOS, Glezia Kelly Costa. *As comunidades quilombolas do campo em Sergipe e os desafios da formação docente*. 2011. 138 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2011.

SCHIFFLER, Michele Freire. Literatura, oratura e oralidade na performance do tempo. *Revel*, [s. l.], v. 2, n. 16, p. 112-134, 2017. Disponível em <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/1556>. Acesso em: 11 jan. 2026.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores civilizatórios e a Educação Infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: BRANDÃO, Ana Paula; TRINDADE, Azoilda Loretto (org.). *Modos de brincar*:

caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. p. 11-15.

VARGAS, Maria Augusta Mundim. *Atlas das celebrações: as festas juninas e natalinos em Goiás e Sergipe*. Aracaju: Instituto Banese, 2016.

VEIGA-NETO, Alfredo. De geometrias, currículo e diferenças. *Educação & Sociedade*, Campinas, ano XXIII, n, 79, p. 163-186, ago. 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-73302002000300009>. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/es/v23n79/10853.pdf>. Acesso em: 9 fev. 2026.

SOBRE OS AUTORES

Evanilson Tavares de França. Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); professor e pedagogo do Sistema Estadual de Sergipe; membro do Grupo de Estudos em Linguagens, Práticas Culturais e Educação (Phala/Unicamp), do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Matemática (GEPEm), da Universidade de São Paulo (USP), e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI), da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Contribuição de autoria: conceitualização, análise formal, metodologia, redação – rascunho original, redação – revisão e edição.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0602460101043092>

Jackeline Rodrigues Mendes. Doutora em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); docente da Faculdade de Educação (Unicamp); membro do Grupo de Estudos em Linguagens, Práticas Culturais e Educação (Phala/Unicamp).

Contribuição de autoria: análise formal, metodologia, redação – rascunho original, redação – revisão e edição.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6273575161868012>

AUTODECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS E PROCEDIMENTOS ÉTICOS

Declaramos, para os devidos fins, que a presente escrita respeitou os princípios e padrões éticos que se fazem necessários à pesquisa e à escrita acadêmica. Acrescentamos que, para tanto, não recorreremos a investigações com seres humanos nem se fez uso de inteligência artificial.

Submetido: 10.02.2026

Aprovado: 14.09.2026

Publicado: 21.10.2026