



Universidade do Estado do Pará
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado

Agatha Leticia Eugênio da Luz

**Saberes e Processos Educativos das Lutas de
Mulheres Negras Quilombolas da Amazônia:**

Um estudo a partir das narrativas das *Tucandeiras* de
Jambuaçu, Moju/PA.



Belém
2021

Agatha Leticia Eugênio da Luz

**Saberes e Processos Educativos das Lutas de Mulheres Negras
Quilombolas da Amazônia:**

Um estudo a partir das narrativas das *Tucandeiras* de Jambuaçu, Moju/PA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará como requisito avaliativo para obtenção do título em Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Roberto Moraes Corrêa.

**Belém
2021**

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
Biblioteca do CCSE/UEPA, Belém - PA

Luz, Agatha Letícia Eugênio da

Saberes e processos educativos das lutas de mulheres negras quilombolas da Amazônia: um estudo a partir das narrativas das tucandeiras de Jambuaçu, Moju/PA / Agatha Letícia Eugênio da Luz; Sérgio Roberto Moraes Corrêa, orientador, - Belém, 2021.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2021.

1. Negras - Moju (PA) 2. Processos educativos. 3. Quilombolas - Moju (PA) I. Corrêa, Sérgio Roberto Moraes (orient.). II. Título.

CDD. 23° ed. 305.488098115

Elaborada por Regina Coeli A. Ribeiro – CRB-2/739

Agatha Leticia Eugênio da Luz

**Saberes e Processos Educativos das Lutas de Mulheres Negras
Quilombolas da Amazônia:**

Um estudo a partir das narrativas das *Tucandeiras* de Jambuaçu, Moju/PA.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará como requisito avaliativo para obtenção do título em Mestre em Educação.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Roberto Moraes Corrêa.

Linha de Pesquisa: Saberes Culturais e Educação na Amazônia

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Roberto Moraes Corrêa.

Data da Defesa: 21 /12/2021

Banca Examinadora

_____ - Orientador

Prof. Dr. Sérgio Roberto Moraes Corrêa

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (PPGCS/UFCG).
Universidade do Estado do Pará (UEPA)

_____ - Examinadora Externa

Profª. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Doutora em História e Civilização pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHES)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

_____ - Examinador Interno

Prof. Dr. João Colares da Mota Neto

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA)
Universidade do Estado do Pará (UEPA)

_____ - Examinadora Convidada

Profª. Dra. Adriane Raquel Santana de Lima

Doutora em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA)
Universidade Federal do Pará (UFPA)

Dedico esse trabalho às mulheres negras quilombolas que forjam a luta no movimento de mulheres Tucandeiras Jambuaçu e reverberam a florescência de processos educativos ancestrais, contra-hegemônicos e de reexistências, que nos ajudam a continuar caminhando na luta...

Agô, peço licença peço Agô¹

Peço licença as minhas mais velhas, peço licença as que abriram os caminhos para que eu pudesse estar aqui hoje. Há tanto a agradecer...

Quero iniciar os agradecimentos àqueles/as que me regem, me acompanham e nos momentos alegres e angustiantes, que jamais me deixam esmorecer, e me deixam sozinha. Axé!

Agradeço à minha família, minha Mãe Sandra, que é a base da minha existência, mulher que me inspira desde sempre. Ao meu pai Ubiracy e meu Irmão Alex Victor por sempre me lembrarem que tenho para aonde voltar quando o peito aperta. À minha companheira de vida Gabriela Esther, pessoa que topou caminhar comigo, e por quem eu tenho grande admiração e amor. Vocês iluminam o meu caminhar... obrigada por tudo!

Gostaria de agradecer às mulheres quilombolas de Jambuaçu, Walda, Conceição e Guiomar por toda partilha, por me ensinarem tanto. A pesquisa foi construída com base no afeto, admiração e respeito que eu tenho por vocês. Obrigada por me permitirem registrar essa história.

Às/os amigas/os da Turma 15; morro de saudades das nossas trocas e dos seminários étlicos após as aulas (risos). Com vocês o processo foi muito mais leve. O grupo “Mestrands sem Maturidade” reinará para sempre (risos).

Dessas relações, a vida/o mestrado me apresentou pessoas incríveis, e uma delas é a minha amigamô Alessandra-Alê Marinho. Amo-te muito!

Aos meu Professor/Orientador e amigo Sérgio Corrêa, por toda sensibilidade em caminhar junto comigo, pelos incentivos, pelos compartilhamentos. Não tenho palavras para agradecê-lo por tanto. “Abraço Fraterno! ”.

Agradeço às minhas irmãs de orientação Gabriela Faval e Cynara Aquino pelas conversas, palavras de apoio, escutas e compartilhamentos de leituras. Vocês são incríveis.

Ao seu Carlos e seu Jorginho, funcionários da secretaria do PPGED- UEPA, pelas ajudas, conversas e cafés.

Aos meus amigos de trabalho da EMEI Joanes, Jullie Anne (Ullie), Dannuzia,

¹ Letra de música da Banda Afro Axé Dudu, do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará.

Tayná, Amilton (Seu Amilton), Lucivaldo (Sinval), Jeane, Irlane e Ana Paula por me receberam tão bem e contribuírem no alívio da distância de casa. Sigamos na luta!

À minha amiga de alma Eliene Teixeira (Flor de Mi Vida) por tanto compartilhamento. Te amo muito!

Aos Professores João Colares e Adriane Lima, que me acompanharam desde a graduação e por quem carrego muita admiração e inspiração. À Professora Rosa Acevedo pelo aceite em participar da construção/avaliação este trabalho. Gratidão pelas contribuições potentes que ajudaram na construção da pesquisa.

E por fim, aos meus amigos, Érica Peres, Shirley Amador, Bruna Bomfim, Diego Rodrigues e Simone Souza que iniciaram essa caminhada acadêmica comigo no Grupo de Pesquisa EDUQ/UEPA.

RESUMO

O presente trabalho tem como questão central de estudo os saberes e processos educativos de reexistências presentes nas narrativas de mulheres negras quilombolas sobre o processo de luta, reconhecimento e afirmação do território de Jambuaçu (MOJU/PA). Desse modo, apontamos como problemática: O que as narrativas das mulheres negras quilombolas sobre o processo de luta, reconhecimento e afirmação do território de Jambuaçu (Moju/PA) revelam de saberes e processos educativos de reexistências? O objetivo geral da pesquisa se apresenta em: analisar os saberes e processos educativos de reexistências das mulheres negras quilombolas sobre o processo de luta, reconhecimento e afirmação do território quilombola. E indicamos como objetivos específicos: conhecer o processo de luta, conquista e reconhecimento do território quilombola de Jambuaçu (Moju/Pa), a partir das narrativas das mulheres negras quilombolas; compreender o processo de organização do movimento de mulheres negras quilombolas do Território de Jambuaçu em Moju/PA; identificar, a partir das narrativas das mulheres negras quilombolas, os saberes e processos educativos que insurgem de suas trajetórias coletivas, lutas e reexistências. As referências teóricas e epistemológicas estão no campo dos estudos decoloniais, epistemologias feministas negras e epistemologias do sul. A dissertação assume uma metodologia intitulada *Tucandeira*, fruto da organização do movimento de mulheres, enlaçada com as perspectivas teóricas, epistêmicas e metodológicas da *Escrevivência* de Conceição Evaristo (2020), da história das *Bonecas Abayomi* e da perspectiva científica do *Corazonar* do Patricio Arias (2011). As narrativas das mulheres quilombolas de Jambuaçu nos possibilitaram revelar na pesquisa que existem saberes e processos educativos de reexistências que nascem dessa Pedagogia Tucandeira, que emerge, nasce e se nutre da luta dentro e fora do território, que contesta e educa a si, (re)educa o próprio movimento quilombola do território, bem como aponta questões e proposições de educação para a nossa sociedade, por sua afirmação e reconhecimento de luta por políticas públicas, direitos e cidadania. Assim, a luta das mulheres negras quilombolas de Jambuaçu nos ajuda a revelar outras epistemes, pedagogias, sociabilidades, que ajudam a pensar e construir pedagogias decoloniais na/da Amazônia.

Palavras-chave: Processos educativos. Mulheres Negras Quilombolas. Jambuaçu.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como cuestión central de estudio el conocimiento y los procesos educativos de reexistências presentes en las narrativas de las mujeres quilombolas negras sobre el proceso de lucha, reconocimiento y afirmación del territorio de Jambuaçu (MOJU / PA). Así, señalamos como problemático: ¿Qué revelan las narrativas de las mujeres negras quilombolas sobre el proceso de lucha, reconocimiento y afirmación del territorio de Jambuaçu (Moju / PA) sobre el conocimiento y los procesos educativos de reexistências? El objetivo general de la investigación se presenta en: análisis de saberes y procesos educativos de reexistências de mujeres quilombolas negras sobre el proceso de lucha, reconocimiento y afirmación del territorio quilombola. E indicadores como objetivos específicos: Conocer el proceso de lucha, conquista y reconocimiento del territorio quilombola de Jambuaçu (Moju / Pa), a partir de las narrativas de las mujeres quilombolas negras; Integración del proceso de organización del movimiento de mujeres negras del Territorio Jambuaçu en Moju / PA; Identificar, a partir de las narrativas de las mujeres quilombolas negras, los conocimientos y procesos educativos que surgen de sus trayectorias colectivas, luchas y reexistencias. Las referencias teóricas y epistemológicas no están en el campo de los estudios descoloniales, las epistemologías feministas negras y las epistemologías sureñas. La disertación adopta una metodología titulada Tucandeiras, resultado de la organización del movimiento de mujeres, vinculada con las perspectivas teóricas, epistémicas y metodológicas de la *Escrivência de Conceição Evaristo* (2020), en la historia de Abayomi Dolls y en la perspectiva científica de Corazonar. de Patricio Arias (2011) Así, las narrativas de las mujeres quilombolas de Jambuaçu nos permitieron revelar en la investigación que hay saberes y procesos educativos de reexistências que nacen de esta Pedagogía Tucandeiras, que emerge, nace y se nutre de la lucha dentro y fuera del territorio, que se disputa y se educa, (re) educar al movimiento quilombola en el propio territorio, así como señalar cuestiones y propuestas de educación para nuestra sociedad, a través de su afirmación y reconocimiento de la lucha por la ciudadanía políticas, derechos y ciudadanía. Así, la lucha de las mujeres quilombolas negras de Jambuaçu nos revela otras epistemas, pedagogías, sociabilidades, que nos impiden pensar y construir pedagogías descoloniales em/la Amazonía.

Palabras clave: Procesos educativos. mujeres negras quilombolas. Jambuaçu.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01: Oficina de Bonecas Abayomis.....	19
Imagem 02: Ponte Moju em construção.....	67
Imagem 03: Trajetos da pesquisa em campo.....	68
Imagem 04: Pesquisa de Camo.....	69
Imagem 05: Foto das interlocutoras.....	70
Imagem 06: Rio Jambuaçu que perpassa o território.....	74
Imagem 07: Mapa dos Principais Mocambos do Grão-Pará.....	81
Imagem 08: Encontro Raízes Negras realizado em 1989 em Oriximiná/PA.....	83
Imagem 09: Mapa de Titulação de Terras no Brasil, 2009.....	85
Imagem 10: Localização do Município de Moju, no Estado do Pará.....	88
Imagem 11: Mapa de Jambuaçu na Casa Familiar Rural Pe Sérgio Tonetto.....	92
Imagem 12: Presença de dutos na frente de uma escola, reflexo da presença dasempresas no território.....	94
Imagem 13: Procissão de Ramos no Quilombo de Poacê.....	99
Imagem 14: Cartilha organizada pelas lideranças do território de Jambuaçu.....	106
Imagem 15: Processo organizativo do Protocolo de Consulta na Casa Familiar Rural.....	112
Imagem 16: Protesto dos moradores pela morte da Dona Trindade liderança quilombola.....	117

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Teses e Dissertações realizadas no Território Quilombola de Jambuaçu/Moju.

Quadro 2: Dissertações do PPGED/UEPA

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGMTOJ: Associação de Grupo de Mulheres de Produção e Renda de Agricultora Familiar, Artesanato e Extrativismo Solidário do Território Quilombola de Jambuaçu

CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior **CEDENPA:** Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos

CPT: Comissão Pastoral da Terra

CVRD: Companhia Vale do Rio Doce

EDUQ: Grupo de Pesquisa Saberes e Práticas Educativas de Populações Quilombolas

FNS: Ferrovia Norte-Sul

ITERPA: Instituto de Terras do Pará

LGBTQI: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais e Panssexual

NAEA: Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

OIT: Organização Internacional do Trabalho

PA: Pará

PIBIC: Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

PPGA/PUC/SP: Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Pontífice Universidade Católica de São Paulo

PPGED: Programa de Pós-Graduação em Educação

REASA: Reflorestamento Da Amazônia Autônoma

SEPOF: Secretaria do Estado de Planejamento, Orçamento e Finanças

UEPA: Universidade Estadual do Estado do Pará

UFPA: Universidade Federal do Pará

SUMÁRIO

PRÓLOGO - ABRINDO OS CAMINHOS.....	14
TESSITURAS INICIAIS.....	17
1.1 Teias pessoais e sócio-acadêmicas da Pesquisadora	17
Sankofa científico – Estado do Conhecimento.....	27
1.3 Análise do Estado do Conhecimento	37
2. ENCRUZILHADAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA PESQUISA.....	43
2.1 Tessituras epistêmicas que <i>suleiam</i> a pesquisa	43
2.2. Por uma Metodologia e Pedagogia <i>Tucandeira</i>	57
2.3 Aspectos do Lócus-Território da Pesquisa.....	66
2.4. De quem se fala? Arquétipos das Interlocutoras.....	70
2.5 “Oi, pisa bem devagarinho”: Ética da pesquisa	72
3. CAMINHOS DE RIOS E MATAS: LUTA E RECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE JAMBUAÇU	74
3.1 Território de Jambuaçu: tessituras de lutas e memórias	86
3.2 “Se existe esse caminho, é por aqui que nós vamos”: construção do Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada como ferramenta de reexistência ..	106
4. PELO FERRÃO DAS TUCANDEIRAS: UMA HISTÓRIA DO MOVIMENTO DE MULHERES QUILOMBOLAS DE JAMBUAÇU	120
4.1 O Clube de Mães	120
4.2 “Uma sobe e puxa a outra”: o movimento de Mulheres Quilombolas de Jambuaçu.....	130
TRILHAS (IN)CONCLUSIVAS DE UM CAMINHO EM MOVIMENTO	143
REFERÊNCIAS.....	156

PRÓLOGO - ABRINDO OS CAMINHOS

“Gosto de escrever, na maioria das vezes dói, mas depois do texto escrito é possível apaziguar um pouco a dor, eu digo um pouco... Escrever pode ser uma espécie de vingança, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosia esperança. Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executou, é a senha pela qual eu acesso o mundo”.

(CONCEIÇÃO EVARISTO, 2005, p.202).

Tem ganhado cada vez mais amplitude e repercussão, em particular nas instituições acadêmicas de sociedades coloniais e periféricas do Sul Global, a discussão da necessidade de um giro epistemológico acerca da descolonização do ser, sentir, pensar, agir e insurgências de saberes outros que questionam e provocam a desestabilização de bases seculares do capitalismo, colonialismo, do racismo, do patriarcado, do sexismo, da heteronormatividade, dentre outras estruturas e formas de dominação e opressão vigentes em sociedades moderno-coloniais, como a brasileira.

Essas estruturas de dominação e opressão puseram à margem pessoas, povos, classes e grupos sociais que se não se enquadravam nos arquétipos brancos eurocentrado, e que, de certo modo, sua existência tencionava esse suposto poder/saber, ethos eurocêntrico. Produziu-se, assim, um apagamento e silenciamento histórico de memórias e histórias, de saberes (epistemicídio) e de experiências de vida de povos e grupos sociais (etnocídio) que foram “alocados” nesse lugar de subalternidade, mas que, não aceitaram e resistiram (e resistem), criando estratégias e enfrentamentos para defender seus modos próprio de viver e saber.

Escutar/Falar/Escrever, a partir desse lugar, é demarcar o espaço de uma epistemologia crítica emergente e pertencente ao sul global, de um pensamento negro feminista, de uma educação com práticas decoloniais. Essas são vertentes teóricas, epistemológicas, metodológicas e político-sociais que balizam a tessitura dessa encruzilhada dessa pesquisa de mestrado em educação.

Destaco que essa produção científica não se afasta da minha realidade, do lugar social, cultural, político e pedagógico que atravessa minha subjetividade. Assim, pretendo apresentar esses saberes e processos educativos de mulheres negras

quilombolas em movimento, como espinha dorsal de (re)existências, importantes para manutenção, ressignificação e (re)construção dos quilombos cotidianos na Amazônia, assim como, soma-se à promoção das lutas dos movimentos negros, feministas e quilombolas.

Para interpretar esses movimentos contra-hegemônicos, é imprescindível pensar quais as ferramentas que ajudam a enlaçar os caminhos dessas lutas. Deste modo, a memória e a tradição oral apresentam-se como instrumentos essenciais, pois ajudam a dismantelar as tentativas de produção do esquecimento e do apagamento da memória individual e coletiva, do ocultamento e do epistemicídio. Assim, o velar da memória de resistência e enfrentamento, quando visitada e escavada, conta a história e pensa outras formas de subjetivação, não mais negada e estereotipada, mas com heranças potentes das nossas ancestrais para inventar, também, outros modos de teorizar e de reexistências.

Desta forma, a memória das mulheres negras se apresenta como um manancial de saberes e de potência, frente a uma realidade que nega e faz calar toda uma herança étnica, uma memória que não pensa e (re)vive a/o negra/o de forma subalternizada, mas sim, como protagonista da construção histórico-social e cultural brasileira.

Quando destaco as mulheres negras, quero evidenciar sujeitos que sofrem e são marcados por várias formas e frentes de violência e opressão. E partir desse lugar que Collins (2016) intitula como de *outsider within* (forasteiras de dentro), que se deságuam saberes e processos educativos de reexistências, que dão vida e fôlego para continuar a travessia dessa estrutura social.

Jurema Werneck (2009), mulher negra, feminista e militante do movimento negro, salienta que nossos passos vêm de longe, e a partir dessa afirmativa, que se estabelece a participação florescente das lutas, que a priori se configuravam pelo reconhecimento de uma humanidade; mulheres negras que reivindicavam serem vistas como sujeitos que sentem, amam, que possuem epistemologias próprias de bem viver (hooks, 2019; COLLINS, 2019; ANMB, 2020).

Quando conseguimos acessar esses espaços de ensino, nos tornamos pesquisadoras, professoras, profissionais das diversas áreas de conhecimento comprometidos com o olhar interseccional, levantando as pautas que refletem na constituição de uma sociedade radicalmente democrática.

Peço licença para as minhas mais velhas, peço permissão por vezes não escrever do meu lugar de vivência, para trazer vozes que ajudam a construir as agendas de uma luta negra/feminista/quilombola/amazônida antirracista e trazer inquietações para a construção de uma educação decolonial na Amazônia.

TESSITURAS INICIAIS

1.1 Teias pessoais e sócio-acadêmicas da Pesquisadora

Os caminhos que me levaram a essa pesquisa iniciam quando eu ingresso na Universidade do Estado do Pará (UEPA) no curso de Licenciatura Plena em Pedagogia em 2014. Devido aos meus demarcadores sociais e identitários, discussões relacionadas as questões em relações raciais e de gênero sempre me atravessaram e quando consegui acessar ao ensino superior, esta temática se configurou enquanto eixo central de minhas investigações acadêmicas.

Neste contexto, eu também estava iniciando o meu processo de construção de tornar-me negra, descobrindo a minha ancestralidade, lendo e conhecendo as bases teóricas do feminismo negro, estudos sobre negritude e sexualidade.

Ao demandar essa necessidade em estudar e pesquisar temáticas que também traziam as minhas vivências, iniciei a procura por um grupo de pesquisa que se alinhasse ao meu desejo de estudo. É importante pontuar que a UEPA, desde que ingressei no curso de graduação até o presente momento, não adotou política de cotas raciais no processo seletivo de acesso à graduação e escamoteia qualquer discussão sobre negritude.

Em sua grade curricular no curso de Pedagogia, inexiste a obrigatoriedade de disciplinas que abordem a educação antirracista e relações raciais como versa a Lei 10.639/03. Porém, em um caminho contrário a esse desenho curricular, grupos de pesquisas, discentes e docentes, juntamente com o movimento negro, tem-se debruçado acerca dessa discussão urgente e tensionado a IES a implementar essa política afirmativa. Um exemplo dessas iniciativas, se concretiza quando o Programa de Pós-Graduação assume esse compromisso e adota o sistema de cotas quilombolas em seu processo seletivo.

Nessa perspectiva, hooks² (2019, p. 43), entende sendo necessário criar pedagogias críticas, que é expressa no ensino, na fala, e nos hábitos de existência, fundamentos que se preocupe com a criação de estratégias que permitem a descolonização do pensar e agir dos sujeitos subalternizados e promover a

² Gloria Jean Watking, é conhecida por seu pseudônimo de bell hooks. A grafia em letra minúscula é uma escolha da autora, que para ela, representa dar mais ênfase ao conteúdo desenvolvido em suas obras do que a sua pessoa. **Fonte:** “<https://www.google.com/amp/s/www.geledes.org.br/a-pedagogia-negra-e-feminista-de-bell-hooks/amp/>”.

insurgência do conhecimento subjugado.

Desta forma, com essa urgência em somar e construir uma pedagogia crítica a partir dessas investidas contra-hegemônica de desmantelamento do silêncio e ausência da discussão racial na UEPA, assim como, conhecer bases epistemológicas que me ajudassem a pensar e vivenciar o meu processo de construção enquanto uma mulher negra, busquei contato com o Grupo de Pesquisa Saberes e Práticas Educativas de Populações Quilombolas (EDUQ), naquele momento coordenado pelas professoras Dra. Ana D'Arc Azevedo e Dra. Creusa Barbosa Santos.

Até este momento, eu ainda não havia tido nenhuma experiência e leitura sobre comunidades quilombolas na Amazônia. Pairava em mim o desconhecimento desses povos originários, suas questões identitárias e tudo o que se perpassa no que tange a suas reexistências.

Assim, após construir com o grupo a agenda de atividades acadêmico/políticas, iniciei a pesquisa em comunidades quilombolas da Amazônia Paraense e logo no primeiro contato com uma comunidade no Território de Guajará-Miri em Acará (PA), instiguei-me a entender um pouco mais sobre práticas pedagógicas de professores (as) e a identidade quilombola. Essa pesquisa fez parte de um Projeto de Iniciação Científica (PIBIC/UEPA) que participei enquanto aluna bolsista e depois se procedeu como meu Trabalho de Conclusão de Curso.

Foi a partir dessa pesquisa de Iniciação Científica e de meu Trabalho de Conclusão de Curso que pude me aproximar das intersecções das mulheres negras quilombolas, pois como foi me mostrado no campo, eram e são essas mulheres que estão na linha de frente da luta e conquista dos direitos envolvendo à terra, educação escolar e quilombola e reivindicações por políticas públicas.

Em Moju, no território de Jambuaçu, meus caminhos iniciaram em dezembro de 2016 quando fui convidada a participar de uma programação em alusão ao dia da Consciência Negra na escola da comunidade de Jacundaí.

Imagem 01: Oficina de Bonecas Abayomis



Fonte: Registro da Pesquisadora/2016.

A partir de uma oficina de Bonecas Abayomi³, tive o meu primeiro contato com a comunidade, sobretudo com as mulheres. Em meio a confecção das bonecas, discutimos acerca da identidade da mulher negra quilombola com enlace de suas memórias de infância de suas próprias vivências no território.

Em meio a uma delas, pude ouvir a Dona Basília, que com os olhos marejados dizia que a história daquela boneca que eu tinha nas mãos muito se parecia com uma boneca feita com galhos de açaí que ela fazia na infância. Relatou com muito pesar que isso realmente ficou na infância, mas que agora, nada dessas atividades faziam parte das comunidades, devido ao “desenvolvimento” que havia chegado com ele, os brinquedos industrializados trazidos da cidade. Em meio as falas, me recorde de até ter proferido se de fato ainda existiam quilombolas ali, já que viver em comunidade e coletividade se apresentava como um desafio

Recordo que essa escuta corroborou as minhas inquietações acerca da

³ Bonecas construídas por mulheres negras nos navios negreiros, fruto da diáspora africana; a partir de retalhos de tecidos e nós, a fim de acalantar as crianças do ambiente hostil, assim como, foram e são simbolizadas como amuletos de sorte (LUZ, 2016, p. 274).

identidade e as ações de afirmação do território, principalmente ao entender como se dava essa participação das mulheres quilombolas neste contexto.

Em 2017, eu retornei ao território de Jambuaçu a partir de um estudo promovido pelo Grupo de Pesquisa EDUQ, intitulado “Cartografia Social das Práticas Pedagógicas Populares no Território de Jambuaçu (Moju/PA): desafios e resistências”, da qual participei como pesquisadora. E a partir dessa vivência, com a pesquisa de campo, tive contato com algumas mulheres que são lideranças quilombolas no território e participam do movimento de mulheres.

Em meio a pesquisa de campo, ficamos sabendo de um certo seminário proposto por uma empresa para conversar sobre o pagamento indenizatório com algumas famílias que são diretamente afetadas pela ocupação das empresas⁴. Naquela situação consegui presenciar como as mulheres Tucandeiras agem em momentos propícios. Existiam algumas lideranças localizadas em locais estratégicos para garantir o quórum entre as pessoas das empresas e representação do movimento quilombola Bambaê para discutirem juntos/as as propostas de intervenção para o território. A indignação das mulheres era a respeito da ausência de um convite à todas as lideranças quilombolas de Jambuaçu, concluindo assim, a desmobilização do movimento quilombola, devido a convocação de um pequeno número de moradores/as.

Nesse momento, consegui observar como “formigueiro é atiçado”; chegava mulheres para esse encontro através de todas as formas: vindo de suas comunidades caminhando por longas distâncias, de carro fretado, de moto, etc. Quando elas se encontraram, rapidamente se dividiram em reunir algumas crianças que estavam no espaço para um momento de mística, e as outras lideranças dialogavam com os representantes da empresa Hydro e o Presidente da Palmares, que naquele momento também estava enquanto convidado da empresa.

Nesse movimento, elas ocuparam aquele evento com suas falas potentes, trazendo seus tambores e promovendo a desestabilização dos discursos dos representantes das empresas que queriam desmobilizar o coletivo para uma conversa em separado só com alguns militantes do território escolhido por eles, quando

⁴ Em Jambuaçu, segundo o Ministério Público Federal, desde 2014 o mineroduto da Hydro opera sem licenciamento ambiental, o que levou o MPF a propor um Termo de Ajustamento de Conduas (TAC) no ano 2019, que orientava a indenização de todas as famílias residentes no território por conta dos impactos causados pela mineradora. Segundo o MPF, porém, a Hydro rejeitou o acordo (NETO, SCHRAMSKI; ABREU, 2021)

perceberam que o aquilombamento já está montado. As crianças entraram logo em seguida segurando cartazes com dizeres “Somos só um povo”, “Não nos separe”, “Queremos crescer nas nossas terras”, etc.

A observação participante atravessada por toda essa articulação me permitiu identificar o quanto as mulheres quilombolas participavam e protagonizavam resistências e lutas em defesa do território quilombola, seja em frentes como a educação escolar, o trabalho na roça, a manipulação da mandioca e a feitura da farinha (que se configuravam como um encontro que ia além da construção do utensílio, mas se dava a partir das trocas e momentos que elas traziam suas experiências de vida), participação ativa na associação quilombola do Bambaê, assim como, no engajamento do movimento de mulheres negras quilombolas intitulado de "Tucandeiras".

A partir da pesquisa de campo, pude entender os processos de resistência, enfrentamento e articulação que esses sujeitos utilizam para subverter essa estrutura de poder que o território enfrenta relacionados às investidas de grandes empresas e aos impactos ambientais gerados por eles.

Nesse período, ainda era recente o falecimento de Dona Trindade, uma das lideranças quilombolas que participava ativamente das lutas de conquista do território e contra a ameaça de construção de uma ferrovia que "cortaria" o território quilombola. Esse evento deixou o campo muito tenso para a pesquisa, o que nos instigou a continuar visando fortalecer o apoio às comunidades quilombolas.

Essas experiências me possibilitaram compreender que na pesquisa acadêmica não há uma cisão entre relevância científica e social, sendo necessário esta estar alicerçada em um compromisso social/ético/político que vise propor contribuições para se pensar a realidade social.

E, ao firmar esse comprometimento, esses pressupostos instigam a minha postura enquanto pesquisadora negra, engajada nas lutas compromissadas com as questões populares, antirracistas, feministas e anti LGBTQIfóbicas. Assim, ao valer-se desses saberes e vivências, essa pesquisa soma a uma ciência que propõe outra forma de racionalidade, e que estão a tencionar o campo acadêmico com as vozes do Sul.

Essas linhas de posicionamentos epistêmicos e de vida, são apontados nos escritos de bell hooks (2017), que sinaliza a educação um lugar para a libertação e aborda a teoria também como um lugar de cura.

Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura (hooks, 2017, p. 83).

Deste modo, nessa pesquisa de mestrado me proponho a dar enfoque aos saberes que não são lócus de conhecimentos cientificamente reconhecidos, que nos instiga a romper com a lógica e racionalidade hegemônica, utilizar uma visão de mundo contra-hegemônico, e que ajuda a fazer emergir os territórios periféricos, os saberes e experiências de povos e grupos sociais subalternos, historicamente esquecidos, invisíveis e ausentes (SANTOS, 2002).

Para além, ressalto como relevância política a atuação dos movimentos sociais, mais precisamente, o movimento negro/feminista/quilombola; que nos ensina epistemologias de luta, que reconstroem a ideia do se pensar e agir em coletividade mesmo em tempos de avanço do autoritarismo, de fluidez e de relações individualizadas impulsionadas pela lógica neoliberal global. Por meio dessas epistemes de luta, podemos identificar, por exemplo, as raízes das filosofias *Ubuntu*⁵, que pautadas em uma lógica da responsabilidade com outro, apresentam formas outras do agir político.

Em uma experiência com um grupo de juventude de mulheres negras quilombolas, na organização de uma ação na comunidade para reconhecimento e construção da identidade quilombola, recordo da fala de uma liderança jovem do território, que conseguiu acessar a universidade a partir do processo especial quilombola, e relatou que estar e permanecer na universidade é muito custoso, então era importante voltar ao território para se energizar com os seus familiares para retornar à universidade.

Essa fala me mostrou como o sentimento de necessidade do aquilombamento⁴ é também uma forma do agir político, o movimento do voltar-se a sua cultura e vivência quilombola para se fortalecer e se inserir em um contexto maior de luta.

Em 2018, participei do IX Encontro de Mulheres Negras e Quilombolas que aconteceu na Comunidade de Santa Rita das Barreiras no município de São Miguel

⁵ Segundo Nogueira (2012, p. 148), esse conceito pode ser traduzido como “o que é comum a todas as pessoas”, e revela modos de existência partindo de uma afroperspectiva africana.

do Guamá/PA. Nesse evento, muito me provocou presenciar a potência e resistência das mulheres quilombolas em diferentes territórios quilombolas da Amazônia Paraense.

Pude presenciar a partir do protagonismo e da fala das mesmas, como o feminismo se ressignificar e é multifacetado nessas vivências em territórios quilombolas, que, ao mesmo tempo, em que é negado no seu enquadre eurocêntrico, é transformado numa perspectiva popular que leva em consideração a luta das mulheres por políticas públicas educacionais, de saúde, de agricultura e de extrativismo da terra e de ervas tradicionais; a discussão sobre independência financeira e violência doméstica; meios e modos de construção de uma rede de afroempreendedorismo nos territórios, dentre diversas outras pautas. Assim como foi apontado, a proposta de uma educação escolar que reconhecesse e promulgasse saberes e práticas das mulheres nas comunidades.

Nesse sentido, foram evidenciados nomes de mulheres que são intelectuais locais, que possuem conhecimentos sobre ervas curativas, religiosidade, saberes com o plantio, e que para elas, esses saberes deveriam ser inseridos no currículo escolar da educação escolar quilombola. Essas inquietações e insurgências de mulheres negras quilombolas em se reivindicarem enquanto sujeitos produtoras de conhecimento, são movimentos de quebra do paradigma da branquitude racista e sexista e aponta para novos tracejares de resistências de vidas que importam (PORTO, 2017; PINTO, 2004, 2012).

Patrícia Collins (2019) afirma que nem todas as intelectuais negras foram escolarizadas. Nem todas as intelectuais negras estão no meio acadêmico. Nem todas as intelectuais negras altamente instruídas, sobretudo as que trabalham em faculdades e universidade são reconhecidas como intelectuais. Fazer um trabalho pensado pelo feminismo negro requer um processo de luta autoconsciente em favor das mulheres negras, independente do lugar social concreto em que esse trabalho ocorra. Desenvolver um pensamento feminista negro como teoria social crítica implica incluir tanto as ideias de mulheres negras que eram consideradas intelectuais, muitas das quais da classe trabalhadora, empregadas fora da academia, quanto as ideias que emanam dos ambientes de conhecimento mais formais e legitimados.

Com essas inquietações, as mulheres negras que são a base da pirâmide social (IPEA, 2013; DAVIS, 2016) manifestam-se e subvertem essa lógica, falando, pensando e escrevendo do de seu próprio lugar de experiência, dissertando acerca

das demandas que as atravessam e criando práticas outras de legitimação de existência, social e epistêmica.

As experiências do vivido de mulheres negras trazem em voga esse gritar de saberes e fazeres que invadem os saberes universais científicos, e a partir desses próprios sujeitos que hoje podem dissertar sobre suas vivências, provocam uma mudança no roteiro da história única e apontam estratégias em continuar em movimento, avançando, mesmo em meio a uma estrutura social racista/sexista/cisheteropatriarcal e conjuntura política neoliberal.

Assim, penso as epistemologias negras como uma dança, pois as evidencio como um jogo de corpos e sentidos que se enlaçam em sintonia e proporcionam um outro paradigma do pensar; reativam as possibilidades de vozes históricas e socialmente postos à margem e concebem diversos parâmetros para o aprender e o ensinar.

Por epistemologia negra feminista, Figueiredo (2020, p.20) pontua que

É aquela que se rebela frente às normas previamente estabelecidas, rompendo fronteiras e colocando os sujeitos que historicamente estiveram à margem no centro da produção do conhecimento, no nosso caso em especial, colocando as mulheres negras no centro da produção.

Deste modo, identifico que é por essas vias que sigo nos caminhos da pesquisa científica, de modo implicado, que nega a imparcialidade e assume um compromisso sociopolítico com o que se estuda. Fazer esse exercício de escuta das “mais velhas”, rememora as práticas ancestrais do respeito aos mais velhos, saberes que aprendemos com os povos originários, valores estes tão urgentes e que precisam ser resgatados e reconstruídos.

Portanto, é um tempo e relação outra com a natureza. E temos urgência em reaprender e aprender a se conectar com esse bem-viver, com essa forma de vida e “revisitar nossos feminismos” como propõe Luiza Bairros (1995). E assim como Sueli Carneiro (2003) propôs o *enegrecimento do feminismo*, destaco a importância de “amazonizar” nosso pensamento negro feminista e “aquilombar” nossas práticas e resistências.

Esse posicionamento político em não homogeneizar o nosso olhar e análise dos sujeitos e das lutas, também coadunam com ideia de não desarticular o campo da pesquisa e os sujeitos que as interlocutam com ela, o seu contexto social e conjuntura histórica e política. Deste modo, é imprescindível a demarcar que essa dissertação foi escrita em dois momentos completamente distintos, e que essa

introdução também é marcada por momentos antes e após a pandemia causada pelo vírus Sars-Cov-2, mais conhecido como Covid-19.

A pandemia da Covid-19, declarada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 11 de março de 2020, surpreendeu a população mundial por ser um vírus com auto índice de contaminação a partir do contato, por vias respiratórias, que nos requereu entramos em isolamento social para a contenção do contágio da doença. A pesquisa de mestrado teve que sofrer muitas mudanças e a ida a campo impossibilitou de ser realizada. A dificuldade com o acesso à internet e a impossibilidade de recepção de visitantes externos à comunidade impossibilitaram a continuidade da pesquisa como havia sido formulada.

O processo pandêmico foi e continua sendo muito agressivo por diversos fatores, e explicitam as desigualdades sociais de acesso às políticas públicas de saúde e educação para a população que se encontra na base da pirâmide social. As comunidades quilombolas também sofreram com o reflexo da falta de acesso assistência médica. Muitos casos foram subnotificados por falta de testagem do vírus.

Segundo uma pesquisa desenvolvida pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) desenvolvida em 2020, aponta que os estados com mais óbitos quilombolas registrados são do Estado do Pará, Rio de Janeiro e Amapá.

Reflexo também de um Governo Federal genocida, que prolongou a compra de vacinas que combate o vírus, e provocou um desserviço em espalhar falsas notícias sobre os efeitos da vacina, que acaba por atrasar a imunização de toda uma nação. Assim como, a inexistência de ações da Fundação Cultural Palmares, que desde a entrada do jornalista Sérgio Camargo como presidente da casa, em 28 de novembro 2019, vem contribuindo com o discurso de ódio e de promoção da ideia de democracia racial, defendendo o fim do Dia da Consciência Negra e atacando o movimento negro e diversas personalidades negras importantíssimas para história do país, como é o caso de Zumbi dos Palmares e Zezé Mota.

Como representação de toda essa conjuntura conflituosa, o território quilombola de Jambuaçu também apresentou um grande índice de contágio e óbito, o que reflete a falta de comprometimento da presidência do Brasil na priorização da vacinação dos povos tradicionais. As interlocutoras da pesquisa também foram acometidas pelo vírus, e felizmente tiveram uma boa recuperação.

Apontamos esses fatos para entender que uma pesquisa que fincada dentro de

uma perspectiva política, compromissada também deve estar atenta para essas situações que cercam e mudam os cronogramas irrealistas das esperas de fomentadoras de pesquisa desse país.

Assim, esses elementos juntam-se com as experiências sócio-acadêmicas que permeiam a pesquisa, as provocações e proposições do quadro teórico/epistemológico decolonial e feminista negro e a movimentação do movimento de mulheres quilombolas, para fundir o problema de pesquisa, que toma como seguinte questão: *O que as narrativas das mulheres negras quilombolas sobre o processo de luta, reconhecimento e afirmação do território de Jambuaçu (Moju/PA) revelam de saberes e processos educativos de re/existências?*

Olhando para esse problema de pesquisa, engendro as minhas *Questões suleares*⁶ sob a égide de tal inquietação:

- Como se apresenta o processo de luta, conquista e reconhecimento do território quilombola de Jambuaçu (Moju/Pa), a partir das narrativas das mulheres negras quilombolas?
- Como se configurou/configura a organização do movimento de mulheres negras quilombolas do Território de Jambuaçu em Moju/PA?
- Que saberes e processos educativos das trajetórias coletivas, lutas e reexistências emergem das narrativas de mulheres quilombolas de Jambuaçu (Moju/PA)?

Deste modo, trago como **objetivo geral**:

Analisar os saberes e processos educativos de reexistências das mulheres negras quilombolas sobre o processo de luta, reconhecimento e afirmação do território quilombola de Jambuaçu (Moju/PA).

E como **objetivos Específicos**:

- Conhecer o processo de luta, conquista e reconhecimento do território quilombola de Jambuaçu (Moju/PA), a partir das narrativas das mulheres negras quilombolas;

⁶ Essa proposta advém de uma interlocução entre os escritos de Freire e Campos (1992, p. 113) que problematiza esse lugar de saber do norte eurocêntrico como “norteador” do conhecimento, com a proposta de Santos (2009), quando ele propõe a necessidade de se inverter a perspectiva de gerenciamento do saber e do aprender, evidenciando assim, o sul global, o que simbolicamente, refere-se ao lugar de existência dos postos à margem, dos subalternizados.

- Compreender o processo de organização do movimento de mulheres negras quilombolas do Território de Jambuaçu em Moju/PA;
- Identificar, a partir das narrativas das mulheres negras quilombolas, os saberes e processos educativos que insurgem de suas trajetórias coletivas, lutas e reexistências.

Assim, essa pesquisa é construída a partir de vozes/narrativas e memórias de mulheres negras quilombolas que participam do movimento de mulheres negras quilombolas, intitulado Associação de Grupo de Mulheres da Produção e Renda na Agricultura Familiar, Artesanato e Extrativismo Solidário do Território Quilombola de Jambuaçu (A.G.M.T.O.J) – Tucandeiras, em Moju (PA).

Sankofa científico – Estado do Conhecimento

Mediante a apresentação e contextualização do estudo, destaco agora o processo fundamental para a pesquisa científica, a realização do mapeamento do universo de pesquisas que abrangem investigações que já foram realizadas no campo em que se pretende estudar. Para Morosini e Fernandes (2014, p. 155)

O estado do conhecimento é identificação, registro, categorização que levem à reflexão e síntese sobre a produção científica de uma determinada área, em um determinado espaço de tempo, congregando periódicos, teses, dissertações e livros sobre uma temática específica.

O movimento de investigar e analisar os escritos que antecedem essa dissertação também faz parte de um movimento de respeito, de aprender com os/as que vieram antes e identificar questões que devem ser suscitadas para que a essa gira epistêmica continue em seu processo de movência.

Deste modo, buscando levantar esse quantitativo de dissertações e teses, realizamos o estado do conhecimento por meio do levantamento realizado no Catálogo de Teses & Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), acerca do que já havia sido pesquisado e escrito sobre o Território Quilombola de Jambuaçu Moju/PA, com a ênfase na área das ciências humanas, a fim de encontrar pesquisas que abordassem a participação das mulheres quilombolas, que pudessem trazer contribuições sobre os saberes e processos educativos quilombolas e/ou algo que indicasse o processo de organização do movimento de mulheres negras quilombolas no território.

Assim, utilizamos como palavra-chave “Jambuaçu”. Foram encontrados o quantitativo de sete trabalhos científicos, sendo dois ao nível de doutorado e seis ao nível de mestrado. São eles:

Quadro 1: Teses e Dissertações realizadas no Território Quilombola de Jambuaçu/Moju.

Autor/a	Título	Programa	Nível	Ano
Carmela Morena Zigoni Pereira	Conflitos e identidades do passado e do presente: política e tradição em um Quilombo na América	PPGA/UNB	Mestrado	2008
Ana D’Arc Martins Azevedo	Tensões na construção das identidades quilombolas: a percepção de professores de escolas do quilombo de Jambuaçu – Moju(PA)	PPGED/PUC/SP	Doutorado	2011
Haydeé Borges Fonseca	QUILOMBOLAS DE JAMBUAÇU: Seus Saberes e Educação como Fator de Politização e Identidade.'	UFPA/DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO	Mestrado	2011
Raimunda Martins Cuimar	Saberes e Práticas Culturais de Agricultores Familiares da Amazônia Paraense Frente À Lógica Da Monocultura Do Dendê'	PPGED/UFPA	Mestrado	2013

Joana Carmen do Nascimento Machado	NEM PARECE QUETEM QUILOMBOLA AQUI”: (In) visibilidadeda identidade quilombola no processo formativo da CFR do Território Quilombola de Jambuaçu Pe. Sérgio Tonetto	PPGED/UFPA	Mestrado	2014
Suely Rodrigues Alves	NOSSO CANTO É AQUI! Quilombolas de Santa Maria do Traquateua frente a Interesses do poder privado em Jambuaçu/Pará	PPGED/UFPA	Mestrado	2014
Margareth da Silva Brasileiro	Saberes Afro-Brasileiros E Educação SensívelEm Cartografias Amazônicas: Vozes De Jambuaçu-Pa	PPGED/UEPA	Mestrado	2019
Joana Carmen do Nascimento Machado	Poder, Organização Política e Pedagogias oculto-presentes de Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/Pa	PPGED/UFPA	Doutorado	2019

Fonte: Catálogo de Teses & Dissertações da CAPES

Em 2008, a Universidade de Brasília publicou a primeira dissertação do Território Quilombola na área das ciências humanas, no programa de Pós-Graduação em Antropologia, intitulado “Conflitos e identidades do passado e do presente: política e tradição em um quilombo na América”. O trabalho teve como problema de

investigação, como as comunidades quilombolas locais, já tituladas, operam a resistência e se posicionam frente aos impactos gerados no território associados aos Projeto Bauxita Paragominas, da Companhia Vale do Rio Doce? Assim, o objetivo da dissertação se configurou em trazer contribuições para os estudos sobre as comunidades quilombolas considerando as teorias antropológicas da etnicidade e da territorialidade. Pereira (2008) trouxe grandes contribuições nos seus estudos para nos situarmos sobre os conflitos socioambientais que ocorreram e continuam ocorrendo nesse território quilombola. Ela identifica em seu estudo, que a memória e a história sociopolítica são instrumentos de luta e que a forma de se posicionar frente a tais situações se tornou, progressivamente, uma tradição.

Em 2011, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no Programa de Pós-Graduação em Educação – Currículo, publicou a primeira tese de doutorado do território quilombola, intitulada “Tensões na Construção das Identidades Quilombolas: a percepção de professores de escolas do quilombo de Jambuaçu - Moju (PA)”. O objetivo da tese, se delineou em estudar a identidade quilombola, a partir da fala de 6 professores do território em 5 comunidades quilombolas. Os resultados da pesquisa indicaram que o território vivencia grandes tensões no que tange a investida de grandes empresas que ameaçam seu espaço geográfico e sua identidade.

Em 2011, a Universidade Federal do Pará, no Programa de Pós-Graduação de Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, publicou a dissertação intitulada “Quilombolas de Jambuaçu: Seus Saberes e Educação como Fator de Politização e Identidade”, o qual teve como objetivo identificar e analisar as práticas e saberes relacionados ao fazer político de quilombolas organizados em Associações e no Conselho de Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Jambuaçu. Os Resultados desse estudo indicam que as experiências através das práticas educativas advindos de um saber não-escolar, potencializa os indivíduos desse território quilombola a enfrentar os desafios que o mesmo enfrenta, a partir das práticas políticas.

Em 2013, a Universidade Federal do Pará, no Programa de Pós-Graduação em Educação, publicou a dissertação intitulada “Saberes E Práticas Culturais De Agricultores Familiares Da Amazônia Paraense Frente À Lógica Da Monocultura Do Dendê”, o qual aborda as mudanças nos saberes e práticas socioculturais dos agricultores familiares de oito comunidades situadas no território do Jambuaçu Moju/PA, a partir da implantação e consolidação da monocultura do dendê. Os

resultados apresentam que a consolidação da produção de dendê, releva mudanças no modo de vida e de trabalho no território quilombola. Cuimar (2013) também aponta que saberes e práticas culturais tradicionais relacionados ao trabalho foram extintos ou estão em fase de extinção.

Em 2014, a Universidade Federal do Pará, no Programa de Pós-Graduação em Educação, publicou a dissertação intitulada, “NEM PARECE QUE TEM QUILOMBOLA AQUI”: (In) visibilidade da identidade quilombola no processo formativo da CFR do Território Quilombola de Jambuaçu Pe. Sérgio Tonetto”, esta teve como objetivo analisar como a identidade quilombola, construída a partir das lutas territoriais que o quilombo apresenta, é incorporada ao processo formativo da Casa Familiar Pe. Sérgio Tonetto. A pesquisa apontou que existe uma invisibilidade da identidade quilombola no processo formativo da CFR Pe. Sérgio Tonetto e descaracterização da Pedagogia da Alternância. No entanto, Machado (2014) identifica que está sendo construída uma movimentação de fortalecimento dessa identidade quilombola, que estabelece indícios de reconfiguração dessa realidade.

Em 2014, a Universidade Federal do Pará, também publicou a dissertação intitulada “NOSSO CANTO É AQUI! Quilombolas de Santa Maria do Traquateua frente a interesses do poder privado em Jambuaçu/Pará”. Esta buscou evidenciar a história e constituição da identidade quilombola, de um quilombo específico pertencente ao território de Jambuaçu; a comunidade Santa Maria do Traquateua. Alves (2014), aponta que a terra é uma categoria nuclear na organização da comunidade, e por isso, pretendeu investigar o processo de resistência da comunidade frente aos conflitos com o poder privado. A pesquisa identifica que a comunidade recria estratégias de resistência para assegurar a sua permanência ancestral no que tange à terra, mesmo com as investidas de agentes econômicos externos.

A primeira dissertação realizada no território de Jambuaçu do PPGED/UEPA, é intitulada “Saberes Afro-Brasileiros e Educação Sensível em Cartografias Amazônicas: vozes de Jambuaçu -Pa”, e foi publicada em 2019. O objetivo principal do trabalho, é cartografar os saberes não escolares presentes nas narrativas orais dos moradores do território quilombola de Jambuaçu e analisar como esses saberes influenciam na construção de uma educação sensível. Deste modo, a pesquisa é envolta de narrativas de moradores/as do território quilombola de Jambuaçu, onde se evidencia os saberes da natureza e saberes artesanais como herança ancestral em experiências escolares e que também demonstram como esses saberes que circulam

no território influenciam e são influenciados pelas experiências escolares

E por fim, a última pesquisa publicada sobre o território de Jambuaçu até o presente momento é de Machado (2019), que tem como título “Poder, Organização Política e Pedagogias oculto-presentes de Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/Pa”, a nível de doutorado, na área da Educação, pela Universidade Federal do Pará. Esta pesquisa apresenta como objetivo geral: “identificar e compreender as estratégias elaboradas por mulheres negras quilombolas para estabelecimento do poder feminino nas comunidades onde estão inseridas”. Para alcançar tal objetivo, a autora contou com a participação de interlocutoras que fazem parte da organização política de mulheres negras do território quilombola de Jambuaçu, pertencentes a Associação de Mulheres “As Tucandeiras”. Assim, Machado (2019) aponta como resultados da pesquisa limites, possibilidades e ambiguidades do “ser mulher negra e militante”, dentro dos seus territórios quilombolas e no contexto de movimentos sociais de caráter identitário na Amazônia. Percebeu-se também que essas mulheres projetam e assumem um importante papel político no interior dos movimentos sociais e que forjam a partir desse lugar, pedagogias oculto-presentes.

Ao continuar percorrendo por caminhos de trabalhos já escritos, buscamos mapear as pesquisas que o Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA, já havia publicado no que tange os **Territórios e Comunidades Quilombolas na Amazônia**. Deste modo, foram encontrados 9 trabalhos no banco de produções científicas do referido Programa.

Quadro 2: Dissertações do PPGED/UEPA.

Autor/a	Título	Programa	Nível	Ano
José Williams da Silva Valentim	Vozes e olhares que Mur(u)mur(u)am na Amazônia: cartografia de saberes quilombola	PPGED/UEPA	Mestrado	2008

Maria do Socorro Ribeiro Padilha	Narrativas orais na comunidade remanescente de quilombo Menino Jesus: processos de educação e Memória	PPGED/UEPA	Mestrado	2009
Madalena Corrêa Pavão	Educação escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal-Pa	PPGED/UEPA	Mestrado	2010
Shirley Silva do Nascimento	Saberes, brinquedos e brincadeiras: vivências lúdicas de crianças de comunidade quilombola Campo Verde- PA.	PPGED/UEPA	Mestrado	2014
Josiel Monteiro da Silva	No Batuque do Bambaê: Memória Étnica e Educação na Juaba/Cametá/PA.	PPGED/UEPA	Mestrado	2016
Francinete Maria Cunha de Melo	Educação e Cultura na Escola da Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu.	PPGED/UEPA	Mestrado	2017
Margareth da Silva Brasileiro	Saberes Afro- Brasileiros E Educação Sensível Em Cartografias Amazônicas: Vozes de Jambuaçu-Pa	PPGED/UEPA	Mestrado	2019

Alessandra Pereira de Carvalho Veloso	O Entrelaçar das Memórias de Velhos e as suas brincadeiras de Infância: um estudo na Comunidade Quilombola de Porto Alegre em Cametá-Pa	PPGED/UEPA	Mestrado	2019
Erica de Sousa Peres	Crianças Quilombolas Marajoaras: saberes e vivências lúdicas	PPGED/UEPA	Mestrado	2019
Shirley Cristina Amador Barbosa	Educação, Resistência e Tradição Oral: uma forma outra de ensinar e aprender na comunidade quilombola Vila União/Campina, Salvaterra-PA	PPGED/UEPA	Mestrado	2020
Paulo de Tarso Correado de Paula	No Remanso das Águas Tentém, Navega um Banguê! Banguê Remansinho de Tentém: Um estudo decolonial sobre processos educativos de resistência(s) afroindígena(s) na Amazônia.	PPGED/UEPA	Mestrado	2021

Fonte: Repositório de dissertações do PPGED/UEPA.

A primeira dissertação publicada no Programa de Pós Graduação em Educação da UEPA, intitula-se “Vozes e olhares que Mur(u)mur(u)am na Amazônia: cartografia de saberes quilombola”, que teve como objetivo, compreender e mapear

os saberes quilombolas da comunidade de Murumuru em Santarém/PA, a partir das práticas sociais cotidianas; verificar como os quilombolas constroem suas práticas socioeducativas cotidianas; identificar como organizam e transmitem os saberes e refletir sobre a relação desses saberes culturais com os saberes escolares. Valentim (2008), evidencia que a titulação de terras é imprescindível para a constituição dos saberes e práticas quilombolas, assim como, para a construção da identidade. Ele também aponta que os saberes cotidianos ainda continuam marginalizados, no que tange o enlace com os saberes escolares.

A dissertação, “Narrativas orais na comunidade remanescente de quilombo Menino Jesus: processos de educação e Memória”, objetivou identificar e compreender como narrativas orais deflagram os processos de educação e memória sobre quilombolas, da Comunidade Remanescente de Quilombo Menino Jesus em Acará/PA. Padilha (2009), revela a partir de sua pesquisa, que as narrativas orais revelam processo de educação e memória sobre os quilombolas e construção de sentido com os espaço, com a escola, etc. Assim como, indicam mínimas mudanças acerca da representação quilombola na história do Pará.

Nascimento (2014), em sua dissertação intitulada “Saberes, brinquedos e brincadeiras: vivências lúdicas de crianças de comunidade”, buscou desvelar os saberes presentes nos brinquedos e brincadeiras das crianças da comunidade remanescente de quilombo Campo Verde, localizada no município de Con córdia do Pará/PA. Constatou-se que os brinquedos e brincadeiras concretizam os saberes que envolvem questões com a natureza, saberes culturais, saberes sobre os possíveis perigos presentes nos rios, nas matas, nos ramais, o saber do cuidar, entre saberes. A dissertação “No Batuque do Bambaê: Memória Étnica e Educação na Juaba/Cametá/PA”, objetivou analisar de que forma o Bambaê do Rosário da vila de Juaba e os saberes contidos na celebração, contribuem na educação dos moradores da comunidade. Deste modo, se pretendeu identificar os saberes existentes no Bambaê do Rosário, registrar os processos de aquisição e repasse destes saberes pelos moradores da comunidade da Juaba durante a celebração do Bambaê do Rosário e analisar como se processam tais saberes na educação dos moradores da comunidade.

Melo (2017), buscou compreender a cultura e os saberes da comunidade quilombola de São Benedito do Vizeu, e como a escola vem trabalhado os saberes trazidos pelos discentes quilombolas, assim como ela tem contribuído para

preservação da cultura quilombola no povoado. A dissertação assim, identificou que a escola embora tente dialogar com os saberes e cultura vivenciada pela comunidade, encontra dificuldades em termos da prática pedagógica, necessitando os docentes de formação teórica, para discutir temáticas de interesse da comunidade entre os quais a interculturalidade crítica.

Na dissertação “O Entrelaçar das Memórias de Velhos e as suas brincadeiras de Infância: um estudo na comunidade quilombola de Porto Alegre em Cametá-Pa”, Veloso (2019), buscou analisar as brincadeiras de infância que surgem a partir das memórias de velhos (as) quilombolas de Porto Alegre em Cametá-PA. A pesquisadora denota que os velhos são colaboradores no processo criativo do referente estudo e protagonistas nas análises e interpretações dos dados. Assim, a pesquisa revelou que as brincadeiras vivenciadas pelos velhos(as), apontam histórias e memórias que se constituem no espaço em que vivem e nas relações sociais.

A dissertação de Peres (2019) buscou investigar as manifestações lúdicas que se expressam nas brincadeiras das crianças quilombolas de Vila de Mangueiras, Marajó/PA. O estudo tem como questão-problema: Que saberes estão presentes nas manifestações lúdicas do cotidiano das crianças da comunidade remanescente de quilombo Vila de Mangueira – Salvaterra – Marajó - Pará? Assim, a autora buscou “mergulhar” nos saberes presentes no brincar das crianças quilombolas marajoaras. A pesquisa, assim, utilizou enquanto aspectos metodológicos, a abordagem qualitativa, com ênfase na etnometodologia; e para a sistematização dos dados, análise de conteúdo. Peres (2019) apresenta como resultados encontrados na pesquisa, aspectos da coletividade do brincar, partilhados e vivenciados, intrínsecos no cotidiano, no trabalho, na hierarquia, na territorialidade e na religiosidade.

Na dissertação “Educação, Resistência e Tradição Oral: uma forma outra de ensinar e aprender na comunidade quilombola Vila União/Campina, Salvaterra-PA”, Barbosa (2020) investiga como as práticas da tradição oral de matriz africana se constitui em uma pedagogia decolonial no contexto da comunidade quilombola Vila União/Campina, em Salvaterra-Pa. Na metodologia de pesquisa, a autora propõe o enlace entre a etnografia e história oral dentro de uma perspectiva decolonial. Deste modo, a pesquisa aponta que a educação presente no quilombo acontece dentro de uma amplitude de possibilidades e de formas de “ser/estar/sentir/agir” dos moradores/as quilombolas. Essa educação outra, revela processos de ensino-aprendizagem do cotidiano, presentes na cultura, nas relações sociais e que apontam

perspectivas educacionais para a construção de pedagogias que “orientam os sujeitos para a vida e a resistência”.

A última dissertação publicada no PPGED/UEPA sobre as questões relacionados as práticas sociais, saberes e processos educativos quilombolas, intitula-se “No Remanso das Águas do Tentém, Navega Um Banguê! Banguê Remansinho de Tentém: Um estudo decolonial sobre processos educativos de resistência (s) afroindígena (s) na Amazônia”. Esta pesquisa buscou analisar como as práticas culturais do Grupo Banguê Remansinho de Tentém, do Distrito de Juaba, Cametá-PA, se configuram como uma pedagogia decolonial, de raízes afroindígena. Para isso, Paula (2021) utilizou como perspectiva metodológica a etnografia decolonial de Guerreiros (2010). Assim, a pesquisa revelou que a manifestação cultural do Banguê, estão fundamentadas em raízes afroingíneas e revelam processos educativos e saberes que nascem da musicalidade, poética dos ritos, e constroem práticas de uma pedagogia decolonial que “reverbera resistências, sistematiza saberes, visibiliza epistemes, recupera memórias, cultiva sabedorias insurgentes e educa em formas outras de resistir e enfrentar”.

1.3 Análise do Estado do Conhecimento

Ao analisar as Teses e Dissertações do descritor: “Jambuaçu”, foi ampliado o campo de concentração para as ciências humanas no sentido de visualizar quais as áreas de abrangência dentro desse campo, o território de Jambuaçu apareceu como campo de pesquisa, assim como, tivemos a intenção de comparar quais delas se assentam no campo da educação. Assim, podemos identificar que já foram produzidas duas teses no campo, sendo que a primeira, publicada por Azevedo (2011) pela PUC/SP e a segunda por Machado (2019) pela UFPA/PA; e que se soma à quatro trabalhos de mestrado acadêmico de Cuimar (2013), Machado (2014), Alves (2014) e Brasileiro (2019). Percebe-se que as pesquisas que foram realizadas no território, dentro das ciências humanas, estão sobretudo localizadas na área da educação, o que já nos permite inferir que é um campo importante para entender o processo de sociabilidade quilombolas intrínsecos em todos os trabalhos.

Esses trabalhos contribuem significativamente para a construção da dissertação por embasar e construir um caminho da pesquisa dentro de uma perspectiva não de quem “vai descobrir a roda”, mas na perspectiva de somar com o registro os registros acadêmicos publicados sobre o território de Jambuaçu, principalmente por dar

enfoque as narrativas e trajetórias das mulheres negras quilombolas organizadas no movimento de mulheres.

Assim, como uma forma de mapear os trabalhos que mais se aproximam com a nossa questão de pesquisa, é a tese da Professora Joana Machado (2019) por evidenciar as vozes das mulheres quilombolas de Jambuaçu pertencentes ao movimento “As Tucandeiras”. Essa intelectual negra da Amazônia, analisa a organização de mulheres negras quilombolas para entender como as práticas de r-existência e resistência geram processos educativos na defesa da identidade quilombola. Dentro da organicidade do trabalho, a autora vem pontuando os pressupostos epistemológicos da pesquisa a partir de sua vivência enquanto uma mulher negra, lançando mão do conceito de Escrivivência da autora Conceição Evaristo, e engendra o seu enfoque na pesquisa nos pressupostos da filosofia Buntu. O que possibilita indicar nessa dissertação pressupostos para formular uma metodologia própria Tucandeira. O ponto chave da pesquisa é a análise que a autora faz sobre os processos educativos de r-existência e resistência que o movimento de mulheres Tucandeiras apresentam, à luz do Centro de Estudos do Negro do Pará (CEDENPA) enquanto um mediador para esse processo de organização.

Assim, percebo que essa pesquisa aponta várias aproximações com o que propomos nessa dissertação, no que tange o objeto de estudo, sendo os processos educativos do movimento de mulheres negras quilombolas e as ancoras teóricas dentro das epistemologias feministas negras. Dentro dessa perspectiva, continuamos essa gira epistêmica que construir caminhos que historicizam as motivações da criação do movimento de mulheres.

Fonseca (2011), aponta brevemente a presença das mulheres quilombolas no território. Sua proposta é de investigar as práticas e saberes relacionados ao fazer político de quilombolas organizados em Associações e no Conselho de Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Jambuaçu, e a partir disso, identifica que as mulheres quilombolas desse território apresentam uma representatividade importante nas construções dessas associações. Assim, quando o autor apresenta as lideranças de Jambuaçu, ele reserva uma subseção para discorrer sobre “O trabalho das lideranças femininas em Jambuaçu”, porém não se detém a analisar essa “expressiva participação de mulheres”, seus possíveis desafios e implicações, e nem de interlocutar essa subjetividade negra feminina com autoras/es que teorizam esse campo.

A temática em comum que atravessa todas as pesquisas científicas dentro do território de Jambuaçu refere-se aos conflitos fundiários provocados pelas grandes empresas, assim como, as questões relacionadas a construção, tensões, desafios e contradições da identidade quilombola. Machado (2014; 2019), Azevedo (2011), Fonseca (2011), Alves (2014) trazem a correlação desses dois fatores relacionados a educação e suas estratégias para afirmação do território quilombola. Vale destacar que apenas Azevedo (2011), Machado (2014), Fonseca (2011) e Pereira (2015) analisam a educação no seu contexto escolar, apontando o currículo escolar da Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto, à luz da educação quilombola que é construída e exercida nas relações sociais e diárias.

Assim, percebe-se que as pesquisas relacionadas a educação dentro de comunidades quilombolas, nesse caso específico, de Jambuaçu, vem evidenciando as práticas cotidianas como “fonte” de processos educativos. Isso aponta para um outro olhar do que se entende por educação, e desloca a visão reduzida de que o “saber” apenas está localizado em uma instituição escolar. Em contrapartida, esse ponto também nos alerta para nos perguntar, como as instituições educacionais nesse território estão correlacionando esses saberes com as práticas educativas escolares; levando em consideração que essa prerrogativa está prescrita na Resolução 08/2012 que versa sobre as Diretrizes e Bases da Educação Escolar Quilombola.

Acerca dos aportes metodológicos da pesquisa, observamos que estas se assentam em campos heterogêneos. Sobre a abordagem de pesquisa, todos os estudos se inscrevem nos pressupostos qualitativos. Já no que se refere a metodologia de pesquisa, Azevedo (2011), Machado (2014), Cuimar (2013) e Fonseca (2011), se debruçam nos pressupostos da etnografia. Pereira (2015) e Alves não demarcam o seu olhar metodológico da pesquisa. Brasileiro (2019) aponta a cartografia social como metodologia de pesquisa, que é uma das principais metodologias utilizadas no Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA.

Podemos perceber que a etnografia é a metodologia que mais é utilizada na pesquisa de campo, relacionada ao território de Jambuaçu, e que apresenta como aporte teórico autores como Lüdke e André (1986) Geertz (1978).

É importante destacar que nenhuma pesquisa, até o presente momento, utiliza os aportes teóricos do pensamento decolonial para entender as discussões que atravessam os resultados encontrados, apenas as pesquisas de Amador (2020) e Paula (2021), que será abordada na análise das pesquisas realizadas no Programa

de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará.

Percebemos que essas discussões podem ser interlocutoras com autores da rede decolonial, como: as investidas de empresas mineradoras, o qual podemos perceber como um reflexo da estrutura política capitalista colonial/moderno debatido pelo autor Quijano (2005) à luz de uma colonialidade cosmogônica (WALSH, 2016), que aparece nos trabalhos de Machado (2014), Azevedo (2011), Fonseca (2011), Alves (2014) e Pereira (2008); Os desafios e a potência da construção da identidade quilombola que é presente em todos os trabalhos, e que pode ser analisado a partir da perspectiva da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007) e do poder (QUIJANO, 2012); As questões da interseccionalidade de gênero e raça trazidas por Machado (2019), que poderia compreendido a partir de uma perspectiva da colonialidade e decolonialidade de gênero (LUGONES, 2008; 2014; 2012); a educação como proposta emancipatória que é uma debate transversal em todas as pesquisas, que pode ter mediação teoria com Mota Neto (2016), Walsh (2016), Oliveira e Candau (2010), entre outros.

Assim, identifico que a proposta dessa dissertação irá se somar com a relevância das pesquisas já desenvolvidas no território por apresentar as narrativas/memórias/cosmogonias/epistemologias das mulheres quilombolas de Jambuaçu a partir do movimento de mulheres, com a interlocução de um quadro teórico-epistemológico decolonial, com enfoque nas epistemologias feministas negras.

Ao analisar as pesquisas realizadas no Programa de Pós Graduação em Educação na Universidade do Estado do Pará (PPGED/UEPA), no que tange Comunidades e Territórios Quilombolas na Amazônia, percebeu-se que alguns trabalhos trazem como objetivos a compreensão dos saberes quilombolas presentes na educação do cotidiano (VELENTIM, 2008; PADILHA, 2009; BRASILEIRO, 2019; AMADOR, 2020; PAULA, 2021), revelados junto ao brincar de crianças quilombolas (NASCIMENTO, 2014; PERES, 2019) e nas práticas religiosas (SILVA, 2016). Assim como também existem dois trabalhos apresentam que têm como perspectiva analisar esses saberes enlaçados com a educação escolar (MELO, 2017) e como ela propicia a construção da identidade quilombola (PAVÃO, 2010).

Para alcançar esses objetivos todos os pesquisadores/as se assentaram na abordagem qualitativa e na pesquisa de campo, exceto Padilha (2009) que utilizou a abordagem semiótica. Em relação ao método adotado, Valentim (2008) e Veloso

(2009) demarcam em sua pesquisa o olhar da história oral, enquanto Silva (2016) e Peres (2019) utilizam a etnometodologia.

Amador (2020) propõe um enlace entre a etnografia com a história oral, que contribui para analisarmos de que forma os campos epistêmicos e metodológicos podem se articular para fundir uma raiz metodológica que converse com o campo de pesquisa estudado. Paula (2021) também propõe esse enlace entre a etnografia de base decolonial, apontando caminhos metodológicos coerentes para as pesquisas que utilizam esse enfoque.

Todos os trabalhos científicos evidenciam as fontes orais (crianças, jovens e idosos) e a observação em lócus como os principais instrumentos para se obter as informações necessárias sobre as temáticas supracitadas

Nos trabalhos de Valentim (2008), Nascimento (2014), Amador (2020) e Paula (2021) a memória é apresentada como elemento necessário para a construção da história. E nos trabalhos de Silva (2016), Padilha (2009), Pavão (2010) a memória é evidenciada nos resultados das pesquisas como um instrumento emancipador relacionado aos processos educativos cotidianos.

Outro ponto transversalizador em todas as pesquisas, é a construção da Identidade quilombola, suas contradições e subversões. Este fator, levando em consideração a análise acima sobre as pesquisas relacionadas ao território de Jambuaçu, apresenta-se como categoria intrínseca em pesquisas que envolvem comunidades e territórios quilombolas. No entanto, as análises e interlocutores teóricos que são convocados para as reflexões é que ora se distanciam, ora se aproximam.

Sobre a metodologia utilizada, percebemos que a história oral, tanto quanto método, como aspecto metodológico, vem consolidando como um caminho que apresenta suporte técnico e epistemológico para pesquisas envolvendo comunidades quilombolas, principalmente por evidenciar, vozes/memórias/histórias que não se encontram na descritas na história oficial (FREITAS, 2002, p. 47).

No que consta sobre os trabalhos que se debruçaram a analisar a educação escolar quilombola sob o lócus de investigação pautado na escola (PAVÃO, 2017 MELO), tem-se que estes tiveram a necessidade de instigar os processos educativos para além da esfera escolar afim de contextualizar e compreender os saberes que se manifestam nas práticas educativas escolares.

Este breve passeio pelas pesquisas já publicadas sobre comunidades

quilombolas do PPGED/UEPa nos permite intuir que os estudos, cujos saberes e práticas educativas envolvem esses quilombolas já têm sido discutidos e evidenciados sobretudo pela Linha de Pesquisa “Saberes Culturais e Educação na Amazônia” do referido programa de pós-graduação.

Assim, devido também não encontrar pesquisas que abordem vozes de mulheres negras quilombolas, seus saberes e processos educativos, penso que esta pesquisa irá contribuir para a somatização das questões de gênero no que tange as pesquisas supracitadas e a Linha de Pesquisa a qual ela está inserida.

2. ENCRUZILHADAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA PESQUISA

“Sou grata às muitas mulheres e homens que ousam criar teoria a partir do lugar da dor e da luta, que expõem corajosamente suas feridas para nos oferecer sua experiência como mestra e guia, como meio para mapear novas jornadas teóricas. O trabalho delas é libertador”.

(bell hooks, 2017, p. 103)

Na presente seção, apresentamos os caminhos teórico-metodológicos da pesquisa. Iniciamos com a apresentação do olhar teórico por onde a pesquisa é guiada, introduzindo um debate epistemológico. A seguir, delineamos as trilhas metodológicas por onde a pesquisa foi encaminhada. Após isso, indicamos brevemente o território de pesquisa e o processo de inserção no campo, seguindo para a apresentação das interlocutoras da mesma.

2.1 Tessituras epistêmicas que *suleiam* a pesquisa

“Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível. A ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar”.

(GRADA KILOMBA, 2019, p. 54).

Grada Kilomba (2019) traz para nós provocações para o campo das epistemologias e nos convoca para um pensar e propor espaços heterogêneos para a construção de conhecimento e experiências outras do modo de ser e existir. Ela, a partir dessas provocações, se pergunta (inquietações que também me perpassam), “como eu, mulher negra, posso produzir conhecimentos em uma arena que constrói, de modo sistemático, os discursos de intelectuais negros/os como menos válidos?” (p. 54).

Nesse sentido, venho encontrando nos estudos pós-coloniais e decoloniais, aberturas e quebras de paradigmas hegemônicos que possibilitam e impulsionam o poder da enunciação dos/as considerados/as subalternos/as. Audre Lorde (2019) diz

que precisamos transformar o silêncio em ação, e por essa ótica sigo.

Mediante a isso, o enfoque epistêmico dessa pesquisa se assenta preferencialmente no campo de estudo decolonial, com intelectuais que, em síntese, se configuram dentro de um movimento teórico-político crítico, que questionam as ausências de narrativas de grupos sociais subalternizados desde o processo da colonização e as suas formas de resistências, e assim, propõem revelar os *epistemicídio* (CARNEIRO, 2005) ocultados na história e apontam formas de superação das opressões reconhecendo as *interseccionalidades* (CRESHAW, 2003; DAVIS, 2016; AKOTIRENE, 2019) presentes no conjunto das relações de poder.

Escobar (2003) e Ballestrin (2013) demarcam que podemos perceber as raízes e inspirações do campo de estudos e pensamentos decolonial nas teorias sobre Teologia da Libertação na década de 60 e 70; na Teoria da Dependência na década de 60 e início dos anos 70. Estudos Culturais na década de 90; no Grupo Sul Asiático de Estudos Subalternos, na *Tríade francesa* Césaire, Memmi e Fanon; na teoria Chicana, na teoria pós-colonial e na filosofia africana.

Assim, o *pensamento/giro/inflexão decolonial* (MOTA NETO, 2015, p. 65) foi empregado por um grupo de pensadores latino americanos, que construíram o grupo “Modernidade/Colonialidade”, no final dos anos de 90, e que apresenta posicionamento teórico, epistemológico e político comprometido a desvelar outras formas de construção da sociedade e desconstruções de hierarquias e opressões. Para Mota Neto (2015), este programa se apresenta como:

um questionamento radical e uma busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas pela modernidade/colonialidade contra as classes e os grupos sociais subalternos, sobretudo das regiões colonizadas e neocolonizadas pelas metrópoles euro-norte-americanas, nos planos do existir humano, das relações sociais e econômicas, do pensamento e da educação. (MOTA NETO, 2015, p. 51)

Ballestrin (2013) aborda em seu estudo, uma descrição e análise acerca do Grupo Modernidade/Colonialidade, que hoje se constitui numa Rede ampla e diversa de pensadores. Sobre essa Rede, a referida autora diz que

o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para

o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

Ressalto que este movimento teórico decolonial foi empregado a partir da criação do grupo M/C, no entanto, podemos ver essa perspectiva e posicionamentos decoloniais quando analisamos os movimentos sociais, escritos (também) por homens e mulheres negras que já estavam pensando e se articulando em uma onda contra-hegemônica ao eurocentrismo, à branquitude e à lógica neoliberal. A criação de Quilombos também pode ser lida sob a perspectiva decolonial.

É importante, também, destacar que, nesse processo histórico de colonialismo, povos, movimentos sociais e intelectuais de vários territórios colonizados (África, Ásia, América/Latina) já impunham uma posição crítica: anticolonial, antirracista, antipatriacal, anticapitalista (de forma muitas das vezes fragmentada). O pensamento decolonial bebe em diferentes fontes críticas do pensamento social, principalmente latino-americano, e sua grande contribuição pode ser buscada em que apresenta de novo nesse debate teórico/epistemológico/metodológico e político-social na atualidade como bem destacou Ballestrin (2013).

Assim, diferentemente das teorias tradicionais e até mesmo das teorias sociais críticas, os estudos decoloniais não são pensados exclusivamente por intelectuais, mas são forjados, também, no interior, das lutas coletivas e dos movimentos sociais de resistência em todo o mundo, e em particular no Sul global (MOTA NETO, 2016, p. 19).

Castro-Gomez e Grosfoguel (2007) apontam que a perspectiva decolonial se modifica e complementa algumas análises do sistema mundo e dos estudos pós-coloniais anglo-saxônicos, pois a maioria se orienta em fazer a análise por vias da divisão do trabalho e lutas militares geopolíticas. No entanto, o pensamento social crítico decolonial amplia e intersecciona essas formas de opressão, criticando as formas de conhecimentos eurocêntricos, as relações de gênero, hierarquias raciais como fundantes das opressões. “Quijano, por ejemplo, há mostrado que la dominación y exploración económica del Norte sobre el Sur se funda em uma estrutura atno-racial de larga duración (CASTRO-GOMEZ; GROSGOQUEL, 2007, p. 17).

É imprescindível a leitura que Quijano faz em relação as estruturas de poder, que demarca a raça como estrutura dorsal das opressões, tendo em vista que balizou os processos de colonização e internalização da colonialidade.

Para Quijano (1992, p. 4),

A colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem político explícito, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e dominação existentes entre as pessoas. Mas não parou de ser, há 500 anos, seu marco principal. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas sequelas e, sobretudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global.

Essas reproduções repercutem até hoje, pois o projeto da colonialidade foi tão sofisticado e sedutor, que escamoteia diferentes óticas de vida, e introjeta a legitimidade de uma ontologia, epistemologia e moral pautadas em fontes eurocêntricas e consegue acessar e influenciar o imaginário dos sujeitos subalternizados/as. Romper com essas amarras é o desafio que povos tradicionais, movimentos sociais, organizações políticas vêm fazendo ao longo do tempo. Deste modo, Maldonado-Torres (2019) entende que

A decolonialidade como um conceito oferece dois lembretes-chave: primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte de luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política. É por isso que o conceito de decolonialidade desempenha um importante papel em várias formas de trabalho intelectual, ativista e artístico atualmente (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 28)

Bernadino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfóguel (2019) apontam que o projeto político acadêmico da decolonialidade tem a capacidade de negritar e sistematizar o que “se está em jogo”, elucidando historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber e nos ajudando a pensar estratégias para transformar a realidade. Mas como bem abordam, pode ser um risco, principalmente da esfera acadêmica, se

o projeto decolonial se tornar apenas um projeto acadêmico que invisibiliza o lócus de anunciação negro, deixando de lado sua dimensão política, isto é, seu enraizamento nas lutas políticas de resistência e reexistência das populações afrodiáspórica e africanas, indígenas e terceiro-mundistas. O deslocamento do projeto decolonial da luta política das populações negras, caso se concretizasse, seria uma traição à própria decolonialidade (BERNADINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFÓGUEL, 2019, p. 10)

Deste modo, tomo como referência o prisma da decolonialidade para entender como se dá o processo de organização do movimento de mulheres negras quilombolas, seus saberes e processos educativos, mas não anulo que dentro existem

conflitos e processos de convergências e divergências paradigmáticas, que refletem a colonialidade intrínseca. Posto isso, para escrever sobre mulheres negras quilombolas, acredito que seja necessário trazer essas memórias a partir de suas narrativas e dialogá-las com autoras/es que abordem essas *epistemologias negras*, sendo estas localizadas como Epistemologias do Sul (SANTOS, MENEZES, 2010).

As epistemologias de fronteira ou do Sul (SANTOS, 2009) advém de conhecimentos de sujeitos historicamente marginalizados que nas suas experiências de luta e resistência emergem saberes e sociabilidades outras, frente a aspectos da colonialidade do poder, do saber e do ser. No entanto, esses mesmos conhecimentos são silenciados e negligenciados, pois paira sobre o imaginário epistemológico eurocentrado que estão na esfera do não-saber.

Essas epistemologias do Sul sustentam a urgência de luta e resistência contra a dominação do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado, pois entende que a pluralidade das epistemes quanto das experiências outras enriquecem as capacidades humanas e corroboram para uma *ecologia de saberes*. Desta forma,

O Sul é concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu em que, com exceções como, por exemplo, Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e Américado Norte). [...] as epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigaram as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SANTOS, 2009, p.19).

Deste modo, as epistemologias negras trazem esse tensionamento em colocar em voga as vivências e atravessamentos dos ditos subalternos. Isso impacta direto e efetivamente no fazer ciência e o falar sobre o outro, pois aqueles e aquelas que foram postos apenas como *sujeitos colaboradores* da pesquisa começaram a inverter tal ordem e tencionar o lugar de quem tem voz, assim, os conhecimentos universais e hegemônicos têm sido problematizados e desconstruídos quando esses sujeitos conseguem falar pelas margens e brechas a partir de acessos aos lugares de poder que conseguem adentrar.

Grosfoguel (2009), também, aponta essa crítica à epistemologia hegemônica, ao entender que o lugar das epistemologias étnico-racial/ sexual e de gênero, os

sujeitos enunciadores encontram-se, sempre, desvinculados, e isso conduz para encobrimento da fala como lugar epistêmico desses sujeitos estudados. No entanto, é importante frisar que quando esse corpo-político se pronuncia e consegue ser escutado desencadeia fissuras nas estruturas coloniais e provoca um movimento de *desobediência epistêmica* com propostas de *paradigmas outros* (MIGNOLO, 2008).

Patrícia Collins (2016), ao estudar o pensamento feminista negro, aponta o não lugar que as mulheres negras ocupam e contribui para uma visão ampliada ao evidenciar análises contundentes das questões de gênero, raça e classe. Destaca que é a partir da margem que as mulheres negras começaram a olhar a realidade tanto de dentro quanto de fora, e devido a isso, a compreensão ocorre de forma mais abrangente.

A insistência de mulheres negras auto definirem-se, auto avaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista auto definido frente a imagens que promovem um auto definição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O status de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste em imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos (COLLINS, 2016, p. 105).

Deste modo, falar sobre comunidades quilombolas, mulheres negras e quilombolas é desvelar sobre uma outra racionalidade que negou essas histórias, memórias, sujeitos, vidas negras; é animar o campo teórico, dar um giro epistemológico tido como universal e pôr para dançar o que circunda os saberes e fazeres que insurgem desses processos. E nada mais imprescindível como pensar o lugar e papel de raça, gênero, classe e sexualidade neste contexto.

O legado do processo colonial branco/hétero/patriarcal escravocrata impregna amarras profundas na vida de mulheres negras, sustentado por estruturas de privilégios que a branquitude apresenta onde podemos identificar que reflete nas desigualdades sociais e étnico-raciais e processos de exploração e expropriação de poder e ausência da população negra em setores de decisões fundamentais da sociedade. Desta forma, o Estado e a sociedade brasileiros possuem dívidas históricas com a população negra e por isso, propomos trazer à baila essas histórias

a partir dessas margens.

Guimaraes (2005) aponta que existe uma necessidade de se teorizar “raças”, como elas são no viés de construtos sociais, mas que foram forjadas em formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea que mantem e reproduz diferenças e privilégios. Se as raças não existem num sentido estrito e realista de ciência, ou seja, se não são um fato no mundo físico, elas existem de modo pleno no mundo social, produto de classificação e de identificação que orientam as ações humanas.

A entrada das mulheres negras na sociedade brasileira se sucedeu a partir do processo colonial, de seus sequestros de terras africanas, onde muitas delas eram da realeza, onde habitavam, mas desse título foram roubadas e incutidas em um regime de escravidão e coisificação, com ausência de liberdade, roubo da subjetividade, da espiritualidade, da ancestralidade, dentre outras violações performáticas de ser sujeito.

Foram, assim, inseridas no mundo do trabalho exaustivo em lavouras ou no trabalho doméstico na casa dos senhores de engenho. Não existia separação de tarefas por gênero, mulheres e homens negros não possuíam humanidade, desta forma, não eram atravessados pelos recortes e predeterminações por papéis sociais que mulheres e homens brancos tinham.

Porém, mesmo não tendo esse demarcador de gênero, intrinsecamente isso era posto quando essencialmente, mulheres negras eram submetidas, como forma de controle dos corpos, não só ao açoite, mas ao estupro. Segundo Davis (2016, p. 19),

As mulheres sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas.

Assim, de acordo com a autora, o demarcador de gênero começa a ser instituído nos corpos de mulheres negras a partir da dor, do estupro; e isso se torna mais vivaz quando a abolição do tráfico negreiro começa a ser ameaçada e a reprodução de novos sujeitos a serem escravizados começa a ser a única saída para a obtenção de mais mão de obra escravizada.

Lugones (2008) também reflete e problematiza as questões perpassadas por gênero. Ela vai entender e tencionar essa estrutura a partir das construções de

colonialidade/modernidade, que são eixos que se retroalimentam. A autora parte da perspectiva que Aníbal Quijano faz acerca do gênero e sexualidade, que para ele, faz parte das sociedades humanas.

A autora discorda desse construto e afirma que esse pensamento compactua com a ideia patriarcal, heterossexista e eurocêntrica sobre gênero. Ela pontua que gênero e raça foram categorias outorgadas pela colonialidade e que precisamos entender as sociedades não-europeias e suas relações de gênero para além da perspectiva ocidental.

Oyewumi (2019), também, aponta que gênero tem sua fundação eurocêntrica que emergiu dentro da lógica familiar nuclear patriarcal. Ela afirma que em sociedades Yorubas por exemplo, os núcleos de poder dentro das famílias são difusos, e não especificados por gênero, “isso porque o princípio fundamental da organização familiar é a senioridade, que se baseia na idade relativa e não de gênero” (p. 177).

Deste modo, este sistema implementou a colonialidade de gênero, onde as opressões interseccionalizadas silenciaram e visibilizaram ainda mais a subjetividade das mulheressubalternizadas. Assim, se entende que o rompimento também com esse sistema da colonialidade precisa estar articulado e compromissado com as construções de gênero e desconstruí-los se apresenta como um duplo desafio, quando se também leva em consideração a racialidade. “Chamo a análise da opressão de gênero racializada capitalista de “colonialidade do gênero”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do gênero de “feminismo descolonial” (LUGONES, 2014, p. 941).

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva de a relação oprimir x resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. {...} além disso, o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres. Vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela (LUGONES, 2014, p. 940).

Esses apontamentos que Lugones (2014) levanta nos ajuda a entender como podemos situar as pautas e existências de mulheres negras e quilombolas. Pois, é imprescindível entendê-las não como um “recorte” dentro dos eixos de gênero e raça, mas como fundamento de uma existência que se encontrava em um não-lugar, nas periferias; para se configurar em uma base estruturante, como o feminismo negro.

Pensando nessas provocações ao feminismo hegemônico, as mulheres negras se inquietaram por não se sentirem contempladas com as falas, demandas e reivindicações das mulheres brancas. Sueli Carneiro (2003, p. 119) aborda que o “grupo de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso”.

Em 1851, Sojourner Truth, uma ex-escravizada, denunciou em sua fala, toda essa invisibilidade que a mulher negra passa, apontando esse não ser mulher, não ser sujeito, não ser pessoa. O seu discurso na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio, intitulado “E eu não sou uma mulher?” Ficou muito famoso e deu um impulso em se construir um movimento que abarcasse as demandas de mulheres negras.

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, que é preciso carregá-las quando atravessam um lamaçal e que elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando tinha o que comer – e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher? (SOJOURNER TRUTH *apud* RIBEIRO, 2018, p. 5).

Do mesmo modo, é imprescindível que não caiamos no mesmo erro ao homogeneizar a categoria de mulheres negras sem levar em consideração que para mulheres quilombolas existem pautas específicas ligadas às questões da terra, e nesse estudo especificamente, localizado num território quilombola amazônico paraense. Existem demandas que se conectam, assim como pontos específicos de cada vivência. Por isso, esse exercício que Luiza Bairros (1995) nos convoca de “revisitar nossos feminismos” é real e precisa ser tido como fundamento nas organizações e movimentos sociais para problematizar o papel da sociedade, do Estado e da educação.

É importante contextualizar e pontuar que as questões de gênero ganharam potência a partir do movimento feminista no século XIX, entre a década de 20 e 30 com as mulheres da América do Norte e Europa. As pautas feministas se centravam em questões sobre a subordinação patriarcal, a defesa dos direitos de cidadania às mulheres como o direito ao voto, que nesse contexto não era demarcado, mas se referia às mulheres brancas.

Existe nesse momento o enquadramento da categoria mulher, onde se pensava que anular as diferenças e generalizar essas existências era uma forma de acabar com as desigualdades. Mas podemos identificar que por trás desse discurso, existe um silenciamento de outras realidades de mulheres que não se enquadram nessas configurações.

Assim, essas propostas começam a ser discutidas por mulheres negras a partir do estranhamento das pautas que as atravessavam; pois mesmo sendo mulheres, o negligenciamento de demarcadores de raça e classe, tornou a discussão ínfima.

Segundo bell hooks (2018), as mulheres negras ativistas norte americanas não estavam muito à frente das questões que envolviam o direito ao voto das mulheres, pois estavam envolvidas na resistência contra o linchamento de mulheres e homens negros pelas multidões de racistas brancos, em melhorar as condições das massas do povo negro pobre e em prover oportunidades educacionais.

Nos anos vinte e trinta, as mulheres negras ativistas apelaram às massas de mulheres negras para que não deixassem que o sexismo as impedisse de estarem envolvidas como os homens negros na luta de libertação do povo negro (hooks, 2018, p. 124).

Assim, as mulheres do século XIX estavam conscientes da opressão sexista por que eram atravessadas, tanto por homens negros como brancos, e aqui nesse ponto, Lugones (2012) faz uma crítica aos homens que também foram e são subalternizados, por terem internalizado a colonialidade de gênero e reproduzirem a opressão contra suas companheiras. Opressão esta, ainda, bem presente em diversos espaços sociais, inclusive nos movimentos sociais.

O racismo também esteve como um demarcador crucial para ganhar a linha de frente de suas lutas, pois ele balizava existências.

(...) serviu como um túmulo que lembrava que o racismo tinha de ser eliminado antes de as mulheres negras serem reconhecidas como tendo voz igual às mulheres brancas nos assuntos dos direitos das mulheres (hooks, 2018, p. 116).

Desta forma, as mulheres negras começaram a identificar que as pautas das feministas brancas não as contemplavam de forma transversal, por isso se organizaram a fim de fortalecer as comunidades negras e pensar mecanismos de resistência e fortalecimento da luta pelos direitos humanos, como a educação e pelo torna-se negro/a.

Podemos identificar que as mulheres negras se mobilizam para não se submeterem à negação do reconhecimento de um ser existente, possuente de afetos, prazeres, identidade, herança étnica e cultural. E isso se institui a partir da lógica não-colonizadora, contra-hegemônica e que também firmam contradições, já que o investimento do processo de branqueamento foi/é cruel.

Essa mobilização de mulheres negras no Brasil, segundo Botelho e Silva (2016), ganha força em 1980, onde deu início ao processo de (auto) afirmação junto aos grupos feministas, atravessadas e embaladas pelo movimento feminista negro norte americano, que ressaltava a necessidade de pensar as diferentes experiências históricas das mulheres, as especificidades das lutas das mulheres negras. Porém, precisamos lembrar que esse processo emancipatório, se iniciou também com mulheres negras que lideravam quilombos e resistiam à escravidão.

Lélia Gonzalez é uma das mais importantes expoentes em tencionar as contradições do movimento feminista ao excluir do centro de discussões mulheres negras e indígenas. Assim, Gonzalez (1988) invoca uma nova categoria de mulheres da América Latina – *Amerfricanidade*. Para ela, essa seria a lente insurgente para vislumbrar o pertencimento ao movimento que contemplassem essas existências.

A categoria de Amerfricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação o e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos com: a Jamaica e o Akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos Yorubá, banto e ewe-fon. Em Consequência, ela nos encaminha no sentido na construção de toda uma identidade étnica [...] Améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência é uma criação nossa e de nossas antepassadas no que continente em que vivemos inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amerfricanas/amerfricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo (GONZALEZ, 1988, p. 76-77).

A costura epistêmica entre América e África que Lélia Gonzalez propõe, salienta a contingência de resistências e lutas de caráter territorial, político, social, linguístico e ideológico atravessadas pelas questões raciais, de gênero e classe. Nessa perspectiva, Lélia (1988) nos convoca para um *feminismo afrolatinoamericano*.

Desta forma, os movimentos de mulheres negras nascem desta perspectiva, como mecanismo de repolitizar o conceito de classe, raça e de gênero. Essas vozes que ressoam da resistência vêm apontando novos traçados a partir da perspectiva afrodiaspórica das memórias de outras mulheres negras que na história ensinaram e

têm grande legado acerca de propostas de uma nova lógica para pensar a racionalidade, de viver, de ser, de sentir e estar no mundo.

Segundo Patrícia Collins (2016), a literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero. Argumenta a favor da existência de uma epistemologia do ponto de vista das mulheres negras, como central para as próprias mulheres negras e para o confronto com as práticas dominantes de conhecimentos.

Esses conhecimentos, essas memórias que estiveram ausentes da história oficial, são pensadas hoje a partir de sujeitos que também estavam à margem de todos esses processos, e que por vezes forneciam a oralidade para outras/os apresentassem suas vivências de forma deturpada.

Assim, a simbiose de pensamentos/vozes/lugares de existência se aproximam do que pensamos sobre o Sul global e simbólico, como esse lugar onde estão saberes relegados pela racionalidade eurocêntrica, deixados a margem em um não-lugar, podemos identificar que a memória também complementa esse conjunto de epistemologias e as mulheres negras como sujeitos historicamente subalternizado, também faz parte desse coletivo.

Pensar assim com o Sul, para o Sul e a partir do Sul (SANTOS, 1995), tem sido um dos apontamentos que os movimento de mulheres negras vêm instituindo nas diferentes esferas de participação social, e principalmente na educação, que se apresenta como principal esfera de alcance de resoluções da população negra (GOMES, 2006, 2017).

A educação antirracista dessa forma tem como mecanismo de construção a filosofia dos sankofas, que consiste na volta das memórias remissivas do passado e ressignificação do presente, para pensar subjetividades negras em construção, em movimento.

É nessa perspectiva que negros e negras se (re) afirmam na sociedade brasileira, elencando as memórias ocultas de resistência, reverberando a identidade negra em ascensão e promovendo debates em diferentes instituições para que esse decoro ganhe visibilidade e amplitude e continue resistindo ao racismo, ao preconceito e a discriminação de todos os dias. E o movimento negro/feminista/quilombola tem muito a revelar sobre esses saberes e práticas articulados à educação.

É importante pontuar que a educação não se resume à esfera escolar, no

entanto, existem saberes e aprendizagens em espaços de movimentos sociais, que pensam e reivindicam políticas públicas educacionais para a educação formal (GOMES, 2005, 2017; ARROYO, 2012).

Maria da Glória Gohn que estuda a relação dos movimentos sociais e a educação também destaca a importância que esses atribuem à essa área de conhecimento, com seu caráter político e social, propiciando diálogos, negociações e tensionamentos.

A relação movimento social e educação existe a partir das ações práticas de movimentos e grupos sociais. Ocorre de duas formas: na interação dos movimentos sociais, dado o caráter educativo de suas ações. No meio acadêmico, especialmente nos fóruns de pesquisa e na produção teórico-metodológica existente, o estudo dessa relação é relativamente recente. A junção dos dois termos tem se constituído em “novidade” em algumas áreas, como na própria educação – causando reações de júbilo pelo reconhecimento em alguns, ou espanto e estranhamento – nas visões ainda conservadoras de outros (GOHN, 2011, p. 334).

Conforme a autora, os movimentos sociais causam estranhamento por tentarem reinvidicações de luta das populações subalternizadas, que não se permitem estar no não-lugar e resistem reivindicando suas existências.

Movimentos sociais pela educação abrangem questões tanto de escolas como de gênero, etnia, nacionalidade, religiões, portadores de necessidades especiais, meio ambiente, qualidade de vida, paz, direitos humanos, direitos culturais etc. Os movimentos sociais são fontes e agências de produção de saber. O contexto escolar é um importante espaço para participação na educação. A participação na escola gera aprendizado político para a participação na sociedade em geral (GOHN, 2011, p. 347).

O movimento negro e de mulheres negras reportam mecanismos de luta para uma sociedade antirracista e demonstram resistência desde o processo de diáspora africana nos navios negreiros. Os movimentos negros, para Gomes (2017), reeducam e emancipam a sociedade, a si próprio e o Estado, produzindo novos conhecimentos e entendimentos sobre as relações étnico-raciais e o racismo no Brasil, em conexão com a diáspora africana. Este processo para ela, exige construção de outras formas de organização política e produz outras pedagogias para atender outros sujeitos.

Como consequência desse movimento social e político organizado, podemos identificar a importância que o movimento negro atribui a educação, a fim de traçar lutas e exigir a execução e efetivação de políticas públicas educacionais. No Brasil, os sujeitos das políticas públicas foram sempre definidos por categorias que não

faziam qualquer distinção de gênero ou de raça. São sempre designados em termos genéricos tais como: camadas populares, classe operária, classe trabalhadora. Mesmo quando se referiam a projetos educacionais não se identificavam os traços culturais ou étnicos dos sujeitos.

A relação Movimento Negro, educação e saberes nos convoca a trilhar um caminho epistemológico e político desafiador: a construção de um pensamento e de uma pedagogia pós-abissais. Para tal, será necessário compreender como se deu uma tensão histórica construída nas relações de poder e conhecimento e que envolve os coletivos sociais e suas práticas: a tensão regulação-emancipação social que interfere na produção de conhecimentos e saberes (GOMES, 2017, p. 55).

É inegável que se deve olhar para a educação quilombola em seu contexto histórico-cultural e na atual conjuntura em que a educação se encontra, pois, estamos inseridos no processo de globalização em que povos, culturas, estão coligados por todos os meios das tecnologias. Segundo Fleury (2001, p. 46), “Globalizar pode significar homogeneizar, diluindo identidades e apagando as marcas das culturas ditas inferiores, das raças, etnias, gêneros, linguagens, religiões, grupo etc. [...]”. Então, há uma narrativa hegemônica que vem da herança do colonialismo que ajuda a produzir a não-existência e essa invisibilidade dos povos tradicionais, sendo uma ameaça para as culturas, identidades, em geral, para as resistências históricas.

Na contramão disso ou numa perspectiva contra-hegemônica, existe a contribuição da pedagogia decolonial, das pedagogias pós-abissais, que implicam rompimento e superação de padrões epistêmicos e hegemônicos onde a educação foi construída, e a afirmação de “novos” espaços como produção de conhecimento e reconhecimento da ancestralidade dos povos, da dignidade humana e ambiental. Pois, pensando nessa diversidade, é imprescindível que se reinventem e se pensem em pedagogias críticas contra-hegemônica. Algo que Arroyo (2014) desafia a pensar e a fazer como “Outros Sujeitos, Outras Pedagogias”.

Ao destacar que os próprios oprimidos têm suas pedagogias de conscientização da opressão e dos processos de desumanização da opressão e dos processos de desumanização a que são submetidos já aponta que eles afirmam Outras Pedagogias em tensão com as pedagogias de sua desumanização que roubam sua humanidade. Por outro lado, ao reconhecer que os oprimidos são sujeitos pedagógicos não destinatários das pedagogias de fora, nem sequer críticas, progressivas, conscientizadoras e menos bancárias. Contrapõe pedagogias, concepções/epistemologias de humanização, libertação e contrapõe os sujeitos dessas Outras Pedagogias. Ao buscar essas Outras Pedagogias

nos Outros Sujeitos em ações coletivas e movimentos está reconhecendo que estes são sujeitos de outras experiências sociais e de outras concepções, epistemologias e de outras práticas de emancipação (ARROYO, 2014, p. 27-28).

Por isso, as comunidades quilombolas, que se organizaram como movimento social, acirraram debates sobre essas pedagogias outras, contra-hegemônicas que carecem e resistem em não serem esquecidas, silenciadas pelas práticas educativas eurocêntricas. Eram escolas (quando havia) nessas comunidades, que não dialogavam com o contexto sócio- histórico dos (as) quilombolas e que se apresentava como uma instituição aquém de toda a vivência dos educandos(as), do território quilombola.

Souza (2016) pontua o movimento quilombola como uma mobilização pautada num referencial coletivo, que baliza suas ações tendo como base critérios subjetivos, identitário e comunitários. Para além de uma abordagem voltada para aspecto econômico, o movimento quilombola se constituiu também a partir de aspectos culturais e sociais.

Nesse sentido, o movimento quilombola e, principalmente a participação e protagonismo do mesmo nesse processo é imprescindível, pois rompe com diversas formas de opressão e desconstrói esses lugares delegados, singularmente as mulheres negras quilombolas, que tiveram/têm seus corpos marcados historicamente com a diáspora africana e com o recorte por serem amazônicas.

2.2. Por uma Metodologia e Pedagogia *Tucandeira*

“Interessante, mas acientífico; interessante, mas subjetivo; interessante, mas pessoal, emocional, parcial: “Você interpreta demais”, disse uma colega. “Você deve achar que é a rainha da interpretação. ” Tais comentários revelam o controle interminável sobre a voz do jeito negro e o anseio de governar e comandar como nós nos aproximamos e interpretamos a realidade”.

(GRADA KILOMBA, 2019, p. 55).

Início a apresentação da trilha metodológica da pesquisa com esse fragmento dos escritos de Grada Kilomba (2019) sobre a “conhecimento e mito da neutralidade” em pesquisas científicas, que identifica que os estudos que evidenciam as epistemologias, saberes e vivências do *Sul* tendem a serem localizados como não

científicos dentro de uma racionalidade eurocêntrica (KILOMBA, 2019, p 53).

Deste modo, entendo que essa pesquisa se encontra enraizada e fundamentada na perspectiva de pesquisa situada e implicada, e por isso, a neutralidade e objetividade fria e apolítica, neste contexto, se torna impossível e sequer desejável. Na realidade, esse discurso da neutralidade axiológica não tem sustentação, posto que não existe produção de conhecimento sem relação com a subjetividade e com a marcação contextual específica, cultural e existencial (SANTOS, 2005).

Assim, neste estudo será adotada a *abordagem qualitativa*, por entender que esta responde a questões subjetivas “dentro das ciências sociais, com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes” (MINAYO, 2019, p. 20) e que dificilmente pode ser apresentada e interpretada por indicadores quantitativos. E que entende que a interação entre o pesquisador/a e os sujeitos, nessa abordagem, é imprescindível (MINAYO, 2019, p. 58).

A abordagem qualitativa ajuda a conhecer, investigar e analisar o que é proposto nessa pesquisa, dentro da perspectiva de investigação feminista negra, que “sugere outro rumo para as verdades universais que acompanham a “identidade verdadeira daquilo que é” (COLLINS, 2019, p. 429).

Narvaz e Koller (2005, p. 651) afirmam que “as epistemologias feministas entendem que o conhecimento é sempre situado, posicionando-se contra a objetividade e a neutralidade características da ciência positivista androcêntrica”. Por isso, ao abordar os processos educativos de mulheres quilombolas da Amazônia paraense, a pesquisa acorda com a relevância das relações sociais e pluralidade das relações de vida que a abordagem qualitativa evidencia (FLICK, 2009, p. 21).

Em consonância com essa abordagem, o presente estudo, também, se assenta na pesquisa de campo, uma vez que

Permite a aproximação do pesquisador da realidade sobre a qual formulou uma pergunta, e também visa a estabelecer uma interação com os diferentes “atores” (pessoas com quem vamos trabalhar) que fazem parte da realidade. Assim, sua finalidade é construir um conhecimento empírico, considerado importantíssimo para quem faz pesquisa social (MINAYO, 2019, p. 56).

Assim, essa relação com o campo é imprescindível, pois ao se pesquisar em contextos de comunidades quilombolas, estes territórios por si só criam um conjunto

de significações, perpassadas pelas paisagens, pelos sons, pela temporalidade que enriquecem a observação e análise das narrativas e vivências das *interlocutoras da pesquisa*.

Assumir esse lugar que as mulheres quilombolas de Jambuaçu ocupam como interlocutoras, é propor um movimento diálogo com as suas narrativas dentro do texto e assumi-las como coautoras desses escritos (JOBIM; CARVALHO, 2016)

Essa construção de estudos comprometidos que dialogam e têm como base aspectos insurgentes, saberes e práticas de sujeitos pertencentes ao Sul Global, inferem proposições epistemológicas e teóricas outras, porque expressam *ontologias e sociabilidades outras*. E, nessa pesquisa em particular, me debruço em epistemologias feministas negras quilombolas e decoloniais, assentadas em experiências e trajetórias de vida de mulheres negras quilombolas da Amazônia, de suas lutas e resistências sociais.

Esse posicionamento científico propõe a descolonização de aspectos relacionados a colonialidade do saber, do ser, do poder, de gênero, dentre outras vertentes de opressões e revela uma *Desobediência epistêmica*, bem como intitula Walter Mignolo (2008).

Para desobedecer epistemologicamente e construir paradigmas outros, precisamos repensar os caminhos metodológicos que alicerçam esse caminho científico, e por isso, esse exercício revela desafios necessários para a quebra de padrões acadêmicos eurocentrados preestabelecidos. Portanto, a construção de trabalhos científicos pautados em perspectivas oriundas do Feminismo Negro e do debate decolonial enquanto cerne de olhar epistemológico crítico, político e contra-hegemônico, instiga a repensar e recriar caminhos metodológicos outros.

Nessa pesquisa, venho fazendo o movimento de construir uma metodologia que nasça da própria pesquisa, alicerçada em seus próprios caminhos, possibilidades e desafios, intensificada pela particularidade do contexto pandêmico que não nos possibilita estar em campo (com cronogramas engessados), construindo e tecendo, a várias mãos, em conjunto, as teias da memória, da oralidade, e do silêncio.

E pensando sobre, fui buscar trabalhos que vem tencionando para essa nova forma de pensar as metodologias científicas, principalmente se referindo a pesquisas de cunho decolonial. Dulci e Malheiros (2021) em um artigo que provoca apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina, inferem que é importante construir metodologias fazendo o exercício de romper com

as colonialidade do saber, do ser e do poder.

Apontar possibilidades epistemológicas nas metodologias que os (as) investigadores (as) pretendem utilizar. Entretanto, é importante ressaltar que as metodologias decoloniais não são neutras, mas apresentam sensibilidade às demandas dos corpos colonizados, que estão dentro das zonas do “não ser” da modernidade, e, ao assumir esse lugar epistemológico, se propõem a elaborar um caminho, conforme cada pesquisa, para decolonizar esses corpos e suas realidades, que não são pretensamente universais, mas reais, e estão dentro da América Latina (p.177).

Indica a partir disso, perspectivas conceituais e vivências que ajudam a pensar outras epistemes, práticas e metodologias, como a desobediência epistêmica, de Mignolo; a Interculturalidade crítica de Walsh, e a Antropologia por demanda de Segato; Corazonar de Arias; Sentipensar de Farls Borda e a perspectiva do Bem viver do feminismo comunitário.

E nesse sentido, em meio a pandemia mundial, causada pelo COVID-19, as pesquisas em andamento que requerem ida a campo, observação direta, rodas de conversas, dentre outros mecanismos do fazer pesquisa social, apontaram para uma reinvenção desses caminhos.

Entre tentativas e pausas de encontrar um caminho metodológico para acessar as narrativas das Tucandeiras de Jambuaçu, fiz o movimento inflexivo em olhar para dentro do próprio movimento e identificar como elas se organizam ativamente nas suas lutas diárias dentro do território. Refleti principalmente sobre uma metodologia utilizada por elas próprias, capaz de indicar formas e caminhos que delineasse a pesquisa e conseguissem formular o conjunto de procedimentos para investigar, analisar e sentipensar os resultados da pesquisa.

Elas me relatam que o movimento de mulheres forja seu próprio tempo, em que elas têm uma forma de organização própria, peculiar, que se inscreve e age em momentos em que elas necessitam, o qual conseguem identificar que é o momento certo para agir, aquietar, gritar, calar, bem como um gingado da capoeira.

Elas não se engendram em datas pré-estabelecidas para reuniões, encontros. A temporalidade é outra. Elas relatam que apenas *sentem* quando o momento é propício para articulação e ação.

Por essa perspectiva de direção política, é que elas se intitulam como **Tucandeiras**, a associação de uma formiga que anda sozinha, “mas que se mexer com uma, várias aparecem. E o ferrão, ferrão até dá febre no sujeito” (Dona Conceição).

Deste modo, identifico que os apontamentos epistemológicos que se aproximam e suleiam a metodologia Tucandeira se inscrevem a partir da “Escrevivência” de Conceição Evaristo, por evidenciarem as vivências e lutas de mulheres negras como enquanto bússola de demanda e estratégia política de produção da existência material e simbólica. A história de Bonecas Abayomi, por serem representadas enquanto um “amuleto de sorte” e de resistência para o próprio território, por agirem em momentos propícios e mudarem a cena política das ações coletivas; e a perspectiva do Corazonar do Patricio Arias, segundo a qual, o exercício de racionalizar as ações do movimento de mulheres é evidenciado pelo enlace com a afetividade.

Deste modo, a proposta metodológica Tucandeira, ancorada nessa Tríade teórico-metodológica, é nucleada pela oralidade e memória de mulheres negras quilombolas, e que estabelece um lugar geopolítico e corpo-político-territorial auto anunciativo, investigativo e analítico.

A autora Conceição Evaristo trabalha com essa perspectiva da Escrevivência para anunciar escritas que nascem desse próprio viver das populações negras, principalmente a partir das vozes historicamente silenciadas das mulheres negras. Em suas palavras:

Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha (EVARISTO, 2020. p.35)

Também aponta que

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas as, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”. (p.30)

Deste modo, entendo que a *Escrevivência* é uma fecunda arte-metodológica, cuja base epistemológica é anticolonial, antirracista, antipatriarcal, pois posiciona a

produção de mulheres negras como lócus enunciadores de sua própria existência e tenciona o cânone norte-euro-cis-branco para um giro investigativo e analítico insurgente.

Combinado a essa perspectiva, pensemos na história das bonecas Abayomis, que nascem de um processo diásporo o, no tráfico negreiro ultramarino, em meio as águas do Atlântico e conquistam a afetividade, acalanto, proteção a aqueles/as que precisavam. A Abayomi não é tida apenas como uma boneca criada dentro dos porões do navio negreiro, mas representa um símbolo de estratégia contra a morte do corpo e da alma; pode ser considerada enquanto um vetor de reexistências. E o movimento de mulheres negras Tucandeiras de Jambuaçu, se apresentam como sujeitas que reformulam as situações postas e forjam estratégias de luta.

Essa articulação também se apresenta próxima a perspectiva do *Corazonar* de Patrício Arias, por descentralizar o pensamento/ação à racionalidade. Assim, ele propõe pensar com o coração, este que carrega a afetividade enquanto um sentir transformador. Para ele, (2011, p. 29)

La hegemonia de la razón cartesiana construyó una visión fragmentada de lo humano al decirnos que somos solo seres racionales, y desde una razón sin alma, se nos alejó del espíritu de la vida. Todas las sabidurías insurgentes, en cambio, han tenido una visión holística de lo humano, pues siempre han sabido que somos, sobre todo, corazón y que desde el fuego que habita en su interior, podemos dar un sentido distinto no solo a la inteligencia, sino a la vida [...]; de ahí la necesidad de empezar a corazonar como respuesta espiritual y política insurgente, puesto que el corazonar reintegra la dimensión de totalidad de nuestra humanidad al mostrar que somos la conjunción entre afectividad e inteligència.

O saber do coração carrega essa perspectiva de pensamento orgânico, que dá sentido à existência, e que é negado pela colonialidade do saber/ser/poder/gênero por nos impor uma racionalidade hegemônica robotizada.

Assim, essa metodologia Tucandeira, que identifico enquanto uma fusão entre a tríade da Escrivivência, o simbolismo das Bonecas Abayomi e a perspectiva do Corazonar, guiam o caminho científico dessa pesquisa para utilizar dessas ferramentas, trilhas de investigação sensível e estratégicas.

Mediante a essas considerações metodológicas, com problematizações e apontamentos outros para uma ciência implicada e sensível, traço um diálogo com os pressupostos da metodologia Tucandeira que me auxiliam a acessar saberes, processos educativos, vozes/memórias das mulheres quilombolas, articulada com a ferramenta metodológica da Entrevista Narrativa.

De acordo com Muylaert et al. (2014, p. 194),

As entrevistas narrativas se caracterizam como ferramentas não estruturadas, visando a profundidade, de aspectos específicos, a partir das quais emergem histórias de vida, tanto do entrevistado como as entrecruzadas no contexto situacional. Esse tipo de entrevista visa encorajar e estimular o sujeito entrevistado (informante) a contar algo sobre algum acontecimento importante de sua vida e do contexto social [...] nesse caso, emprega-se a comunicação cotidiana de contar e escutar histórias.

Acredito que esse procedimento metodológico valoriza a narrativa das trajetórias e experiências de vida dessas mulheres, que resulta na animação do campo epistemológico, pois ao inserir “novos” temas a ser posto nos lócus científicos, rompe com o que antes seria inegociável, por pertencerem a conhecimentos fronteiriços subalternizados. Weller e Zardo (2013, p. 134), apontam que essa proposta evidencia a

Construção e análise de narrativas, a relação entre experiência e linguagem, pois a narração das experiências biográficas e da trajetória cotidiana é a forma de linguagem que mais se aproxima das situações que foram significativas para os informantes que as narraram.

Essas significações trazidas pelas interlocutoras se inscrevem em uma ampla conjuntura política e social, assim como é destacado por Collins (2009) ao destacar que o feminismo negro parte das experiências, memórias e narrativas de mulheres negras com o intuito de entender o processo histórico, cultural e social em que esses corpos negros estão inseridos.

Salvatici (2005, p. 36) aponta que as pesquisas orientadas por uma perspectiva feminista evidenciam a necessidade de tornar públicas as narrativas de diferentes sujeitos sociais, assim como, reconhecem a importância da memória de todos, destacando a urgência de sua democratização, que, para ela, é a condição básica para as democracias contemporâneas.

Deste modo, ao orientar esta pesquisa em linhas comprometidas ético e politicamente, utilizo as vozes das interlocutoras não como um suporte metodológico dos resultados da pesquisa, mas como intelectuais que participam ativamente da construção científica deste trabalho e que, portanto, se circunscrevem na luta contra o epistemicídio de histórias silenciadas. Salienta-se então que

As narrativas combinam histórias de vida a contextos sócio-históricos, ao mesmo tempo que as narrativas revelam experiências individuais e podem lançar luz sobre as identidades dos indivíduos e as imagens que

eles têm de si mesmo, são também constitutivas de fenômenos sócio históricos específicos nos quais as biografias se enraízam. As narrativas são mais propensas a reproduzir estruturas que orientam as ações dos indivíduos que outros métodos que utilizam entrevistas. Dessa maneira, o objetivo das entrevistas narrativas não é apenas reconstruir a história de vida do informante, mas compreender os contextos em que essas biografias foram construídas e os atores que produzem mudanças e motivam as ações dos informantes (MUYLAERT et al, 2014, p. 95).

A escrita dessas narrativas, por assim destacar, possui um mecanismo de demarcação do que pode ser registrado, fato que atravessa necessariamente as populações que foram postas a margem em direitos e garantias sociais, pois a inserção da escrita não se deu de forma transversal a todas as sociedades e povos, e por isso, as sociedades que eram essencialmente orais, inseriram essas práticas mais tardiamente.

Os silêncios que circundam a história têm muito a revelar acerca de conhecimentos que emergem dos povos marginais, a intencionalidade em não atenuar essas memórias em registros universais destaca os territórios de disputa que emergem nos confrontos de poder, o saber como mecanismo de subversão. A oralidade é assim, grande instrumento de reverberação dessas memórias escondidas.

Deste modo, a escolha pela entrevista narrativa como ferramenta metodológica da pesquisa, parte da premissa que as narrativas de mulheres negras quilombolas podem elencar “a redefinição e o alargamento das noções tradicionais do que é historicamente importante, para incluir tanto a experiência pessoal e subjetiva quanto as atividades públicas e políticas” (SCOTT, 1989, p. 03).

Dessa forma, ao partir da premissa do compromisso às ações sociais populares, alicerço esta pesquisa no entendimento de que a relação não parte do enquadramento sujeito-objeto ou pesquisador-pesquisado, mas sim, do sujeito-sujeito, por entender que todas as pessoas são possuídas de saberes, e sem colocá-las em sistemas hierarquizadores, a entrevista narrativa propicia uma troca horizontalizada de saberes. Isso sugere se assentar no conceito de hierárquico.

Mediante essa perspectiva, é importante ressaltar que a escuta sensível é o principal instrumento metodológico para contactar com essas narrativas insurgentes. Barbier (1997), identifica que esse “escutar-ver” se apoia na empatia, o qual a/o pesquisadora/o deve saber sentir o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro para poder compreender e contactar com essa/e outro/a. E em relação à escuta entre

mulheres negras, a “Dororidade”⁷ é o elo que liga essa escuta.

O processo de sistematização e análises das narrativas é um ponto essencial na pesquisa, e precisa estar muito bem articulado com o que venho me propondo a discutir, a partir das epistemologias negras decoloniais. É necessário pontuar que os procedimentos metodológicos dentro desse enfoque não estão prontos e acabados.

Desta forma, convoco alguns procedimentos que entendo não se distanciar das bases epistêmicas que aqui fundamento, e que me ajudam a prosseguir dentro do lócus de pesquisa e com os sujeitos que compõem o estudo.

Assim, estou utilizando as categorias analíticas e temáticas para organizar e analisar as narrativas das interlocutoras. Para Mota Neto e Oliveira (2011), as categorias viabilizam a organização e análise dos dados coletados, articulando o referencial teórico e a descrição do fato em estudos.

A categoria analítica, segundo os autores,

As categorias *analíticas* são conceitos retirados do referencial teórico utilizado na pesquisa, que possibilitam a análise e a interpretação dos dados. Possuem diversas funções: *metodológica*, no sentido de estabelecer caminhos e parâmetros para a produção, sistematização e análise dos dados; *descritiva*, por possibilitar que determinado fenômeno seja compreendido e tornado inteligível e, ainda, possui uma função *crítica*, já que as categorias devem levar os pesquisadores a perscrutar, explorar, problematizar analiticamente seu objeto de estudo (MOTA NETO; OLIVEIRA, 2011, p.121)

Nessa categoria, primo em utilizá-la na organização do capítulo Três e Quatro, que se referem sobre o processo de titulação do território quilombola de Jambuaçu e o Processo de construção do Movimento de Mulheres Negras Quilombolas do Território de Jambuaçu.

Sobre a categoria Temática, Mota Neto e Oliveira (2011), sinalizam que

As *categorias temáticas* constituem o que denominamos de indicadores de análise, ou seja, fatores, aspectos, elementos do fato ou situação em estudo, que são classificados e reunidos em eixos ou unidades temáticas a partir e com os dados coletados. Essas unidades temáticas podem ser subdivididas para facilitar a organização dos dados. Essas categorias temáticas podem ser organizadas a partir de palavras-chave, de ideias fundantes ou de temas que aglutinam determinadas informações (MOTA NETO; OLIVEIRA, 2011, p.121).

⁷ Conceito cunhado por Vilma Piedade (2017), o qual identifica que dentro dos movimentos feministas, quando relacionado a mulheres negras, a sororidade (empatia entre as mulheres) não dá conta, e a dor, principalmente causado pelo racismo, é o sentimento que atravessa essas vidas negras e se tona elo e aliança de luta.

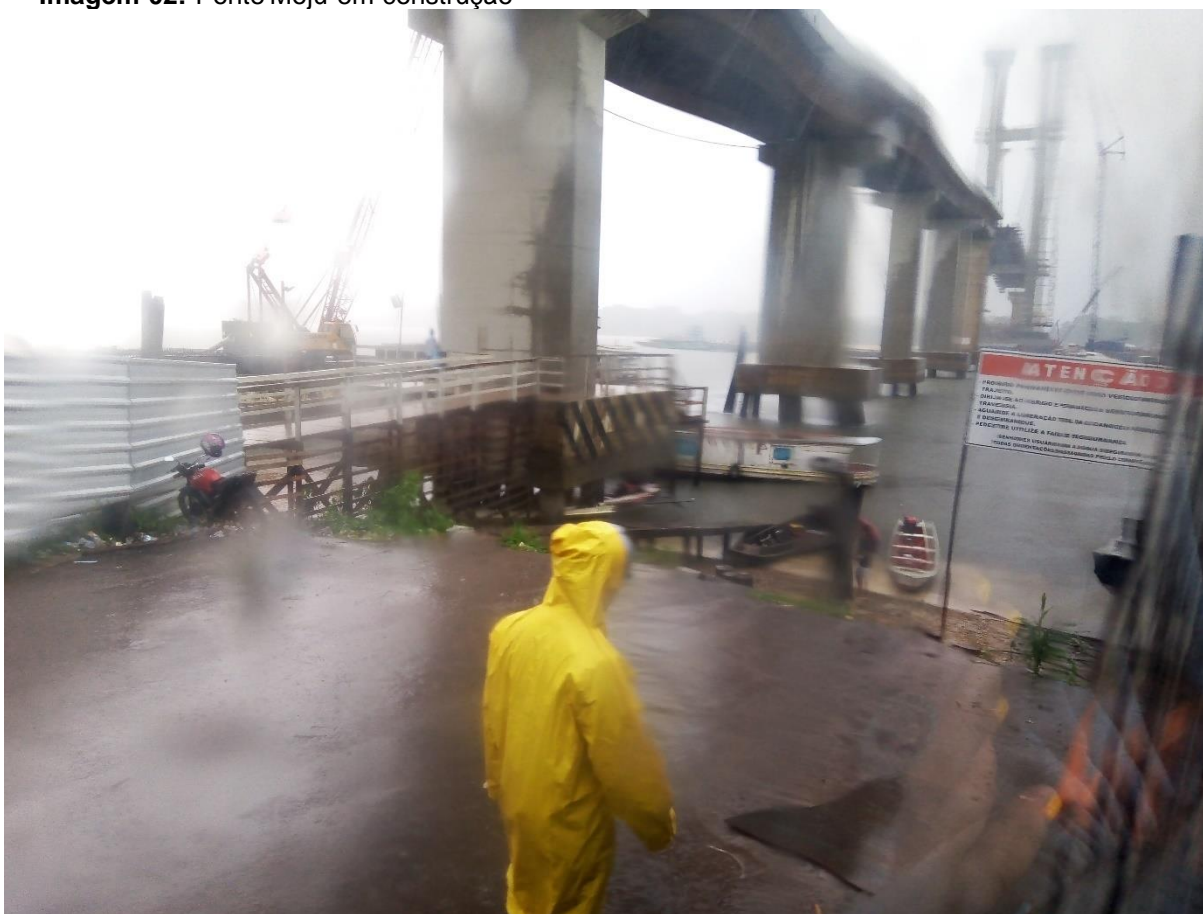
2.3 Aspectos do Locus-Território da Pesquisa

Esta pesquisa é assentada em um grande quilombo da Amazônia Paraense, que também pode ser localizado nos territórios corpóreos de negras mulheres quilombolas, *As Tucandeiras* de Jambuaçu. O território de Jambuaçu está situado no Município de Moju no Estado do Pará.

O processo de inserção no campo de pesquisa aconteceu em dois momentos muito distintos, sendo a primeira pesquisa de campo realizada nas primeiras semanas de janeiro de 2020 e a segunda, em agosto de 2021. O primeiro contato no território de Jambuaçu, com as interlocutoras, teve o objetivo de apresentar a pesquisa e realizar as primeiras conversas investigatórias sobre a trajetória de luta e reexistência das mulheres negras de Jambuaçu. Como muitas e muitas pesquisadoras/es, tive um embargo na escrita, e sabia que pisar no chão do território quilombola, iria me incentivar e dar ânimo nesse processo que ainda me é custoso.

Nesse momento, o campo também se apresentou em vários desafios devido a uma das pontes que dão acesso ao Município de Moju ter rompido, e nesse momento ainda estava em processo de construção. Então, em um momento da viagem, para atravessar o rio, era necessário que utilizássemos uma balsa que levava cerca de 2 horas para atravessar a condução na qual estávamos para à outra margem do Rio Moju.

Imagem 02: Ponte Moju em construção



Fonte: Arquivo da Pesquisadora, 2020

Ao chegar ao terminal de Moju, pegamos uma condução até a residência de Wal de Ogum que fica localizada no quilombo de Poacê e lá realizei a apresentação do projeto, assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, e a entrevista inicial, regada de café, tapioca e muito açaí. A imagem abaixo retrata esses momentos de como os momentos de diálogo com as interlocutoras aconteceram e foram a partir dos momentos da refeição coletiva durante o processo de da adubação da terra, nos momentos de religiosidade, durante os banhos de igarapé, etc. Isso demarca justamente esse fazer pesquisa contra-harmônica, que rompe com a ideia do processo de entrevista de forma individual, formal, imparcial e monológica.

Imagem 03: Pesquisa de Campo



Fonte: Arquivo da Pesquisadora, 2020.

Durante as nossas conversas, Wal de Ogum me informou sobre mais duas companheiras ativistas do movimento de mulheres no território em outro quilombo, e que seria imprescindível as vozes delas nesse primeiro contato, já que também são as idealizadoras da associação. Deste modo, me organizei para ir ao quilombo de São Manoel do 40 para conversar com a Dona Conceição e Dona Guiomar.

O território de Jambuaçu é muito extenso e para ir à comunidade de São Manoel do 40, foi necessário pegar uma condução, “expresso quilombola”, que durou cerca de 1h de viagem. A imagem a seguir mostra um registro desse momento no transporte quilombola.

Imagem 03: Trajetos da pesquisa em campo



Fonte: Arquivo da Pesquisadora, 2020.

Após essa primeira etapa da pesquisa, fomos surpreendidos com a uma pandemia mundial causada pelo contágio do Corona vírus Sars-Cov-2 (COVID-19), vírus este, que causa uma infecção respiratória aguda, e de grande teor de transmissão.

Assim, fomos orientados pela Organização Mundial da Saúde à entrarmos em isolamento social, para combater a transmissibilidade, o que impactou de maneira abrupta o desenvolvimento da pesquisa. Eu, enquanto uma pessoa que fui acometida pelo vírus, a apresentei sequelas do mesmo no meu desenvolvimento cognitivo, percebi que esse momento para mim, foi de pausar a escrita e o desenvolvimento da pesquisa para reunir forças e lutar em outras linhas combativas.

Deste modo, a visita às interlocutoras foi retomada em agosto de 2021, quando os quilombos de Jambuaçu já estavam se organizando para tomar a 2ª dosagem da vacina contra o COVID-19. Este reencontro com o território e as interlocutoras da pesquisa foi imprescindível para retomar a pesquisa.

Não é possível afirmar que foi um encontro tranquilo, pois a tensão com a contaminação do vírus nos alarmava, e as conversas antes regadas de abraços, refeições conjuntas, proximidades, foram substituídas por distanciamentos, máscaras e álcool em gel.

2.4. De quem se fala? Arquétipos⁸ das Interlocutoras

As mulheres presentes nesse estudo, são quilombolas que residem no território quilombola de Jambuaçu no Município de Moju, e fazem parte do Movimento de Mulheres Quilombolas Tucandeiras. A pesquisa de campo se deu com três militantes do movimento de mulheres que são referências políticas no território.

Assim, no início da nossa conversa pedi para elas fazerem uma apresentação sobre si. E aqui, exponho na íntegra as suas narrativas de enunciação. É importante frisar que no termo de consentimento, as interlocutoras demonstraram o desejo que se utilizassem seus nomes reais.

Imagem 05: Foto das interlocutoras



Fonte: Arquivo pessoal da Associação As Tucandeiras.

Wal de Ogum

Eu me chamo Waldirene dos Santos Castro, mas aqui e para muitos lugares que eu vou eu me represento como professora Wal ou Walda e agora, por conta da minha condição de recém feita no axé, eu sou Wal de Ogum, dofona de Ogum. Eu tenho múltiplas funções, na profissão, eu sou professora, trabalho com educação. Dentro desse meu trabalho, eu faço movimento que é a militância em defesa da educação quilombola. E essa

⁸ Neste trabalho, utilizamos este termo em alusão à terminologia usada nas religiões de matrizes africanas para identificar o conjunto de características/traços herdados pelos Orixás e que compõe a formação da pessoa, buscando apresentar as caracterizações das interlocutoras como uma produção ancestral.

participação minha desse movimento, é participando de eventos, instigando as pessoas para dar devida atenção para a Resolução 08 e tentando com isso com que as pessoas tentem entender o que quer dizer cada artigo daquele e porque foi necessário a construção desses artigos. É claro com a participação do movimento negro que todo um contexto histórico da luta contra a extinção dos quilombos e porque eles nos representam.

Dona Conceição

Meu nome é Conceição de Souza Silva, eu vivo de movimento social desde a idade de 8 anos. Eu sempre participei de comunidade eclesiais de base, mas sempre gostei muito de andar. Aí eu fui crescendo nessa comunidade aqui, que era a única do território, tinha outra, mas era muito longe que ficava lá para as Graças. Ai eu sempre ficava na frente para cantar, e como eu sou muito falante sempre as pessoas me colocavam para explicar algumas coisas da comunidade. Eu sempre morei na Santa Maria e a gente vinha de lá pra cá. Santa Maria e depois de muitos anos eu arrumei marido com 16 anos, mas isso nunca me impediu de estudar, de trabalhar. Eu tive 4 filhos, meus filhos nunca me empataram de trabalhar, mas eu já vim estudar depois que eu tive a minha última filha. Eu estudei junto com meus filhos e terminei meu ensino médio na Casa Familiar Rural em 2014, aí estagiei, eu fiz ensino médio com curso técnico de agropecuária, mas de lá isso que eu fiz e não foi mais pra frente.

Dona Guiomar

O meu nome é Guiomar, atualmente eu estou presidente da Associação da Comunidade do 40 e já tem acho que uns 10 a 12 anos no movimento. Eu comecei no movimento do círculo de cultura, na alfabetização de jovens e adultos pela CPT, trabalhei, eu e outras mulheres também e daí pra frente eu só fiz seguir adiante. Ai de lá pra cá, aqui já existia uma associação. E aí, em 2007, a gente fez a auto definição e criou a associação remanescente de quilombo de São Sebastião do 40. Ai de lá pra cá, a gente vem reversando (eu e Conceição). E aí gente tá aí no movimento. Eu sou Tucandeira, participo do movimento de mulheres e a gente tem uma luta muito grande no território tanto na associação, movimento, tanto quanto mulher negra quilombola. É bem difícil ser, pois já é difícil ser mulher, imagina negra e quilombola. Mas a gente ta aí na luta, na batalha todos os dias. E aí assim, é importante, porque a gente precisa conquistar nosso espaço cada vez mais. Então, o movimento é assim, a gente precisa ta sempre na luta, não pode afrouxar porque senão acontece o que não tá dentro do contexto.

Assim, mediante essas narrativas de enunciação, podemos entender os caminhos, condições e atravessamentos que perpassam a vida e a subjetividade dessas mulheres no território quilombola de Jambuaçu, que as forjam como lideranças e intelectuais locais.

Nogueira (1998, p.45) reflete que a representação social do corpo possibilita analisar a estrutura social de uma sociedade, e que pode ser percebido a partir da análise da significação de corpos negros e brancos. Quando Conceição demarca esse lugar de *mulher, negra e quilombola*, inferimos a potência e significação política que essas mulheres apresentam para esse território quilombola, e não somente, pois tenciona entender a presença dessa subjetividade política nos campos dos movimentos sociais, negros, feministas.

Essas formulações sobre corpos, subjetividades e narrativas que se inscrevem dentro e pertencente a um território quilombola na Amazônia paraense, são perpassados por encontros desencontros, avanços e conflitos que se circunscrevem em suas histórias de vida demarcadas pelo gênero, raça e classe social. No mesmo sentido que movimento de mulheres aparece e ganha protagonismo como uma forma/ferramenta/espço de luta e emancipação.

Assim, nessa dissertação contaremos com essas vozes de mulheres negras quilombolas para revelar saberes e processos educativos interseccionais de raça, gênero e raça e provocar uma inflexão aos movimentos sociais, negros, feministas, quilombolas, do mesmo modo, como trazer contribuições para se pensar e construir uma pedagogia decolonial da Amazônia.

2.5 “Oi, pisa bem devagarinho”⁹: Ética da pesquisa

Os caminhos dessa pesquisa estão edificados em uma perspectiva política ontológica ancestral de respeito por onde se pisa, de responsabilidade com quem se fala e de implicação pelo que se produz a partir de vozes/memórias e documentos que se contactar.

Para Teixeira e Oliveira (2010, p. 12) a ética se apresenta com um caráter Político quando é

⁹ Cântico para a chegada dos Pretos Velhos na Umbanda.

C
o
m
p
r
o

metida com os excluídos e os oprimidos fundamentada no respeito às diferenças. Ética que condena a exploração, a desigualdade social e o desrespeito à vida e pressupõe uma luta pelos direitos do ser humano de viver com dignidade e liberdade

Diante disso, a ética política apresenta-se nesse estudo desde o momento de construção do objeto de pesquisa, a escolha das bases epistêmicas e materialização metodológica com o encontro e diálogo com as interlocutoras. Essa conexão tem como fundamento as epistemologias do Sul (SANTOS, 2009) que trazem a pluralidade de cosmovisões e propõe por ao centro epistemologias, saberes e experiências fronteiriças que sempre estiverem a margem da disputa narrativa ocidental/colonial/hegemônica.

Por isso, é imprescindível que os cuidados éticos adotados nesta pesquisa estejam embasados na Ética do Cuidar e da Responsabilidade Pessoal (COLLINS, 2019) que leva em consideração a singularidade individual, o respeito à presença das emoções nos diálogos, capacidade de empatia e apresentar e trazer as narrativas das interlocutoras não como uma comprovação de ideias, mas como responsáveis pela construção e reivindicação de um conhecimento.

Sobre o aporte técnico, foi e será utilizado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, o qual contém os objetivos da pesquisa, relevância social, acadêmica, aponta os instrumentos técnicos que se almeja utilizar, assim como, a liberdade de emprego do nome real ou fictício das interlocutoras.

3. CAMINHOS DE RIOS E MATAS: LUTA E RECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE JAMBUAÇU

Imagem 06: Rio Jambuaçu que perpassa o território.



Fonte: Arquivo fotográfico da autora/2019.

“Quilombo é nossa vida, é a nossa essência, é o que isso significa para mim. O que é o enterrar do meu umbigo, organicamente falando. Uma parte do meu corpo que vai para a terra e a terra sou eu. Então para um quilombola a terra é vida. Isso que significa para mim o meu umbigo estar enterrado na soleira da porta da casa da minha avó, que essa casa nem existe mais, mas o importante é que esse umbigo já está na terra. Eu já sou a terra”.

Walda de Ogum¹⁰.

Na presente seção, apresentaremos uma breve contextualização sobre a conceituação e construção de territórios quilombolas no Brasil e na Amazônia para adentrar na história da luta pelo reconhecimento e afirmação do Território Quilombola de Jambuaçu.

Ao iniciar essa seção, que aborda o contexto histórico do território de pesquisa em que eu assento as minhas investigações, eu, de antemão, demarco-o enquanto

¹⁰ Interlocutora da pesquisa.

um território que exprime ancestralidade, resistência, jambés e atabaques que ressoam da história e memória, que me ligam a partir dos traços e marcas herdados da diáspora africana.

Nascimento (1985) entende que os quilombos representam uma simbologia enquanto instituição étnica, política e de resistência, que guarda singularidades incorporadas de África e que representa um marco na história sobre a capacidade do nosso povo negro de subverter as estruturas de controle e poder.

Esses territórios no Brasil apresentam muita semelhança com o quilombo africano, com suas devidas particularidades, uma vez que esses territórios quilombolas vão ajudar a construir uma formação histórica e social específica da sociedade brasileira. Neste sentido, Munanga e Gomes (2006) apontam que os quilombos brasileiros podem ser considerados como uma inspiração africana, reconstruída pelos escravizados/as para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implementação de uma outra forma de vida e outra estrutura política.

O processo de aquilombamento existiu em lugares onde ocorreu a escravidão dos africanos e seus descendentes, como Guianas, Estados Unidos, nas Américas, apresentando nomes diferente, respeitando a região que os quilombos estavam localizados. Nos países de colonização espanhola denominados de *cimarrónes*, em Cuba e Colômbia de *palenques*; em Venezuela, de *Cumbes*; na Jamaica, de marrons (MUNANGA; GOMES, 2006, p. 72).

Falar de comunidades quilombolas no Brasil e na Amazônia, é proporcionar visibilidade a outras narrativas, histórias e saberes, que a história oficial eurocentrada silenciou e invisibilizou; é destacar as resistências negras frente ao regime de escravização da diáspora africana, buscando meios para subverter a colonização dos corpos, da mente e de todas as formas de existir e do ser. É perceber que as mulheres negras muito contribuíram, e muitas vezes, estiveram à frente sofrendo com as diversas formas de violência: física, psíquica, moral, política, econômica, epistêmica, etc.

Falar desses territórios e de suas histórias e memórias na atualidade, portanto, é aprender com o passado, com a ancestralidade e tornar viva, em movimento e em transformação, uma educação de reexistência, que brota e se renova em cada tempo histórico e espaço sociocultural e político.

Deste modo, ao levar em consideração esses múltiplos olhares, saberes e experiências de vida pertencentes aos povos originários, faz-se o exercício em

navegar por projetos outros de mundo, que se põem contrário às investidas coloniais/neoliberais/racistas/sexistas; é pensar em formas de aquilombamento, ações que visualizamos nos que vieram antes de nós e não somente:

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

Assim, a partir desse pensamento de Leite (2000), podemos perceber e compreender que a simbologia de se aquilombar é um modo de (re)inventar espaços de organização pautados na liberdade, configurando-se como uma oxigenação de um respirar emancipatório, em linhas que fundam e habilitam a desconstrução das estruturas do poder opressor, de dominação e opressão, e criam outros modos de existir, de sociabilidades assentadas em sua ancestralidade, em suas raízes. Hoje é necessário se pensar os quilombos além do contexto de fuga à escravidão, mas como as reminiscências do passado que evoca um pertencimento e perspectivas outras do existir nessas terras. As formulações se distinguem quando vamos adentrar esses espaços e observar as teias de vivências que enlaçam singularidades de cada território.

Dialogando com esse pensamento, a antropóloga Elaine Cantarino O'Dwyer (1995, p.2) destaca que,

Contemporaneamente, quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de territórios próprio.

Deste modo, podemos identificar que a terra é um principal elo de existência e sobrevivência física, material e simbólica de manutenção das práticas culturais, saberes e tradição ancestral, vividas coletivamente, o que já demonstra suas raízes com as africanidades.

Assim como em todo território brasileiro, a Amazônia também apresenta em

sua ocupação e história, a presença de vários territórios quilombolas e a força negra e indígena como importantes povos que adentraram rios e florestas como forma de ocupação e utilização da natureza por um outro viés de sobrevivência e bem viver embora, em grande medida, silenciados e invisibilizados pelo padrão ocidental europeu de sociedade, de ciência, de educação, de política pública e de religião. Uma colonização que não ficou no passado, mas continua a se refazer na atualidade.

Deste modo, o Bem viver apresenta-se com um projeto de mundo que é não análogo ao desenvolvimento ocidental e entende a natureza como um sujeito de direitos. Evidencia práticas de superação do racismo, subordinações de gênero, capitalismo e todas os eixos de poder que incidem sobre o viver, preconizando-o. Para Acosta (2016, p. 78),

O bem viver deve ser considerado parte de uma longa busca de alternativas de vida forjada no calor das lutas populares, particularmente dos povos e nacionalidades indígenas. São ideias surgidas de grupos tradicionalmente marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados. São propostas invisibilizadas por muito tempo, e agora convidam a romper com conceitos assumidos como indiscutíveis. Estas visões pós-desenvolvimentistas superam as correntes heterodoxas, que na realidade miravam a “desenvolvimentos alternativos”, quando é cada vez mais necessário criar “alternativas de desenvolvimento”. Isso trata-se do Bem Viver.

Esse pensador assinala que os povos originários forjam perspectivas outras para se produzir outras bases de vida, de relações: econômica, social, cultural, política, afetiva, ecológica, construindo, assim, modos outros de ser e existir, de pensar e sentir com a natureza. Ao reconhecer e exercer esse projeto, estaríamos abrindo caminhos para possibilidades históricas outras de vida com justiça e igualdade socioambiental. Esse caminho descolonial é incompatível com o sistema mundo moderno-colonial eurocentrado, que experiências desde o processo de colonização e invasão das Américas, que conforma um novo padrão de poder global racializado: colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e, por conseguinte, desperdiça, historicamente, um conjunto amplo e plural de saberes e experiências (GOMES, 2006; SANTOS, 2006, 2010).

A estrutura histórica e, de forma muito particular a conjuntura brasileira atual, não tem favorecido a emergência e reconhecimento de um bem viver proposto pelos povos originários pertencentes a esse território. Ao contrário, sobretudo no atual

cenário de crise econômica, social, política, sanitária e ecológica, esta estrutura social tem expandido a colonialidade nas suas diversas formas, compactuando com as disposições neoliberais mundiais e utilizando a Amazônia, suas florestas, rios, minérios etc., como mera fonte de recurso a se transformar em mercadoria e gerar lucro e riqueza às classes e grupos e países dominantes e privilegiados. Essa é a marca do capitalismo dependente e periférico, colonialista e patriarcal brasileiro.

Os povos que pertencem a essas terras que servem ao neoextrativismo capitalista, são diretamente afetados com a desvalorização dos seus meios e modos de vida, um processo de desterritorialização. Recordemos a fala de Walda de Ogum no início dessa seção, que enfatiza seu laço de pertencimento e laço com a terra, e por isso, ao se pensar no neoextrativismo apenas como concepção desenvolvimentista, é impactar e atravessar com um projeto de morte as vidas de pessoas negras, de um território, de uma comunidade quilombola.

Pensar a partir dessa plurivisão de mundo em vias do Bem viver, é entender que não existe projeto emancipatório, transformação social, resistência social e política e superação das diversas formas de opressão se continuarmos reproduzindo essa lógica hegemônica eurocentrada e antropocêntrica, em que os rios e as florestas são vistos apenas como uma fonte de crescimento econômico, acúmulo e fortalecimento do sistema capitalista, colonialista e patriarcal.

Deste modo, precisamos entender o bem viver também em uma perspectiva de Sankofa, onde se olha para trás, para os que vieram antes de nós, para as cosmovisões dos povos originários como prerrogativa à (re)aprender a imaginar outras dimensões do ser, viver e sentir. Segundo Acosta (2016, p. 42),

Requeremos um discurso contra-hegemônico que subverta o discurso dominante e suas correspondentes práticas de dominação. E, igualmente, novas regras e lógicas de ação, cujo êxito dependerá da capacidade de pensar, propor, elaborar e, inclusive, indignar-se – globalmente se for o caso.

Assim, parafraseando este autor, para propor outros e novos caminhos, precisamos antes de mais nada, conhecer o *caminho do inferno para dele se afastar*, ou seja, é necessário entender o projeto de modernidade do sistema capitalista global, articulado com as ideias de colonialidade, raça e gênero para (re)pensar meios e modos de transformação e emancipação social.

Walsh (2009) entende que o projeto de racialização serviu e serve como

instrumento de classificação e controle desses povos, terras, comunidades, meios e modos de vida; com um viés pautado no capitalismo, que ela identifica em raízes fincadas na modernidade, em aspectos coloniais e estruturas eurocêntricas. Esses impactos das investidas colonialistas ela intitulou de “Colonialidade Cosmogônica ou da mãe natureza”.

Se relaciona à força vital- mágico-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que se fixa na diferença binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não modernas, “primitivas” e “pagãs” as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos de cima e de baixo, com a terra e com os ancestrais como seres vivos. Assim, pretende anular as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e as da diáspora africana. (WALSH, 2009, p. 15).

A partir dessa binarização presente no processo de colonização, é que a Amazônia passou a ser desbravada, adentrada, sem levar em consideração as cosmovisões dos habitantes da terra, a raiz do lugar, os saberes, as práticas sociais, religiosidades, os “umbigos enterrados”.

Desta maneira, o processo de ocupação da Amazônia mais recente, também, é marcado por intervenções estatais e principalmente de capitais das grandes empresas nacionais e transnacionais sob a lógica do mercado. As consequências dessas investidas atingiram e atingem diretamente os povos tradicionais, deixando-os em estado de alerta, medo e insegurança, pois envolvem questões realmente relacionadas com o risco de perder a terra e seus territórios e, conseqüentemente, destruição dos modos de existir e de reproduzir desses povos e comunidades tradicionais.

As colaborações científicas a essas invasões se estruturam a partir da perspectiva da “Interculturalidade Funcional”, que Walsh (2009) demarca como um projeto que se preocupa em implementar ações dentro de uma diversidade que anula as particularidades; que parte de ideais, propostas e ações de “fora para dentro” e não a partir das próprias matrizes culturais, epistemologias, ontologias dos povos. Assim, é um desenvolvimento pensado para “impulsionar os imperativos econômicos do modelo neoliberal de acumulação capitalista” (WALSH, 2009, p. 27).

Assim, tem-se como herança perversa não apenas os impactos físicos e ambientais a partir da poluição, desmatamento, assoreamento de rios e igarapés, mas os impactos psicossociais e simbólico-culturais, como a morte de lideranças, invasões

de terras, conflitos étnicos, discriminação, epistemicídio, entre outras mortes que não necessariamente mata o corpo orgânico, mas atingem e comprometem a vivência de culturas ancestrais.

Sendo, pois, um projeto hegemônico com forte marca *necropolítica*, que ceifa vidas, o epistemicídio também se apresenta enquanto uma morte que chega antes da bala, a morte do conhecimento, do aniquilamento dos povos quanto *ser*. Sueli Carneiro (2005, p. 76), vai além e identifica que:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta.

Podemos verificar que isso acontece a partir do apagamento de referenciais africanos e afro-brasileiros das Instituições de Ensino, dos escamoteamentos e distorção (e negação) de implementação da Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da história africana e afro-brasileiras nas instituições de ensino, de esvaziamento de negros/as em espaços de poder público e de empresas privadas.

Deste modo, se torna incontestável que o epistemicídio atravessa, profundamente, as formas de colonialidade do ser, do poder, do saber, de gênero, da natureza. Fazer essa denúncia e propor a descolonização dessas estruturas, se torna assim, ação-reflexão imprescindível, principalmente quando se territorializa essas dominações e opressões, e aqui especialmente, quando demarcamos um saber advindo da Amazônia.

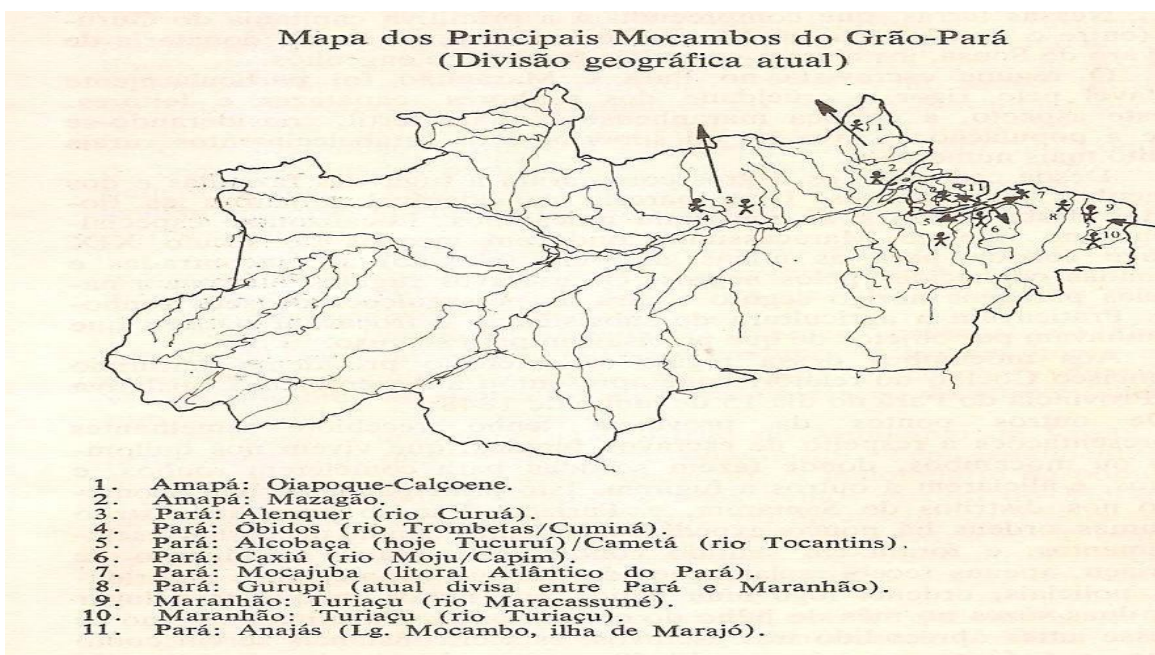
Salles (2005), que estudou a população negra no Pará sob regime de escravidão, aborda que os portugueses tinham bastante interesse na Amazônia, com intuito de explorar as terras para exportação de alguns produtos da região, assim como, explorar a mão de obra escrava, que em primeiro momento se deu pela população indígena, mas que logo foi substituída pela mão de obra negra devido a um

acordo com a Companhia de Jesus.

Justificava da seguinte maneira: a raça nativa era fraca e só pela segregação poderia servir, como a experiência havia demonstrado. O negro fora escravo em todos os tempos e já o era entre os seus. Pela organização do trabalho colonial, não podia ser dispensado o braço servil. Que se sacrificasse, portanto, o africano em benefício da raça que os Jesuítas queriam redimir e que já lhes houvera custado sacrifícios sem par! Propunha, pois, uma troca (SALLES, 2005, p. 27).

Assim como já foi citado, a escravização do negro(a) africano(a) na Amazônia, não foi pacífica e muito menos submissa, e sim, marcada de diversas formas de subversão e resistência, e como uma das práticas, a fuga para criação de quilombos. Segundo Salles (2005), a região que apresentava um número significativo de mocambos era a dos rios Moju, Capim e Acará e as áreas próximas do baixo Tocantins.

Imagem 07 – Mapa dos Principais Mocambos do Grão-Pará



Fonte: O Negro no Pará sob regime de escravidão - Vicente Salles, 2005.

A significação da terra trazia como principal ideal o rompimento do sentido de compra e venda, tendo em vista que em 1850 foi decretada a lei das terras, por meio da qual se restringia a aquisição de propriedades, a não ser por compra. Assim como a significação de que,

Essas terras se configuraram como um pedaço da África no Brasil no

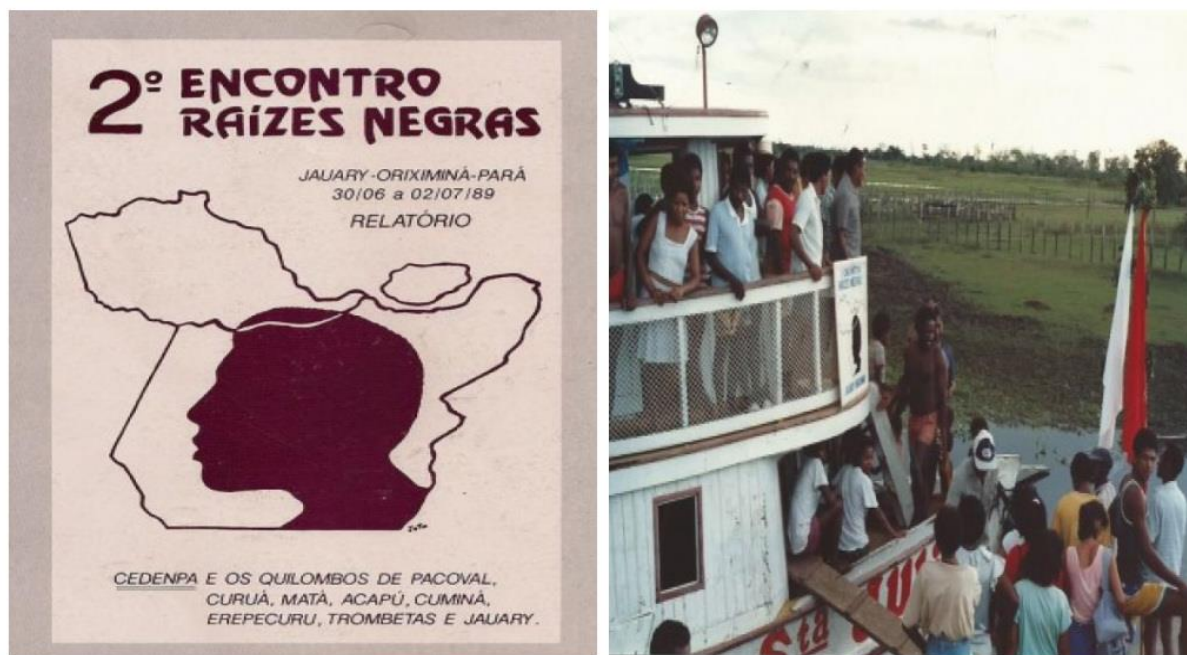
tocante do território e cultura, ajudando no que o país se livrasse da maldição de manter pessoas cativas servindo a outros sem liberdade, mas também foi a demonstração de que a posse de terra como instituto independente da propriedade podia ser utilizada em sua função social para afirmar a moradia, produção e trabalho dos rebeldes do sistema escravista (MELO, 2005, p.3).

Então, todos/as aqueles/as que ocupavam terras, que não eram devidamente compradas e registradas em nome de seus pertencentes, foram cassados/as e covardemente expropriados/as pela aristocracia rural, grandes proprietários, que detinham o poder econômico, político e o controle da lei da época. Essa realidade é ainda muito presente nas terras quilombolas, com as investidas das grandes empresas do agro/minero/hidronegócio, principalmente no que tange às terras ainda em processo de titulação.

A atual conjuntura é reveladora dessas ameaças de aniquilamento dessas comunidades, em alianças entre poder público (Estado) e empresas transnacionais/multinacionais fincadas em linhas de modernização-colonialista. A onda neoliberal, escamoteia a existências de modos de vidas próprios das comunidades tradicionais, que também apresentam uma outra temporalidade. Tudo isso, em vista de uma defesa de integração nacional em um moralismo nacionalista que macula e desperdiça a diversidade e compactua com a universalização colonial, onde a interculturalidade crítica não tem voz e vez. Isso é a marca concerta de regimes autoritários e fundamentalistas que vislumbram e procuram criar uma (ilusória) ordem social homogênea e indivisa. Aqui, é muito importante identificar um presente colonialismo interno (CASANOVA, 2006), bem como um neoliberalismo como a nova forma de totalitarismo (CHAUÌ, 2019).

À luz desses ataques e investidas genocidas, e movidos por saberes, identidades, memórias e histórias negadas pelo capitalismo, colonialismo, racismo e patriarcado, os movimentos negros urbanos abraçaram essas pautas do campo e se movimentaram para reivindicar o reconhecimento dessas terras que eram reminiscências dos quilombos, projeto de fuga e emancipação da diáspora africana.

Imagem 08: Encontro Raízes Negras realizado em 1989 em Oriximiná/PA.



Fonte: “Naturaleza de la demanda y estrategia de acceso”.Site <https://porlatierra.org/casos/38/naturaleza>

A titulação dos territórios quilombolas foram impulsionados pelas articulações feitas pelos movimentos negros, que culminavam em encontros que reuniam quilombos que buscavam essa emancipação territorial. A imagem acima retrata os Encontro Raízes Negras, promovidos pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), em organização com comunidades quilombolas do Baixo Amazonas.

Em nível nacional, Souza (2016) aborda que essas discussões sobre reconhecimento das comunidades quilombolas surge com a Frente Negra Brasileira¹¹ nos anos de 1930 e o Teatro Experimental do Negro¹² em 1940 e 1950. Entretanto, ganha fôlego no bojo da institucionalização do movimento negro nos anos de 1970 e 1980, que teve uma grande contribuição para o processo de redemocratização do país.

¹¹ A proposta da Frente Negra estava voltada para uma filosofia educacional como fator propulsor da integração da população negra. E partir disso, trazia uma estrutura bem complexa de organização, até se transformar em partido político em 1936 (SOUZA, 2016).

¹² Também conhecido como TEN, esse grupo de atores e atrizes negras foi fundado por Abdias do Nascimento e tinha objetivo de apresentar uma frente de luta, um polo de cultura com o ideal de libertação cultural do negro no Brasil (MUNANGA; GOMES, 2016).

Assim, foi a partir da pressão de grandes proprietários de terras, que culminaram em conflitos fundiários, investida de grileiros da década de 70 e 80, que as comunidades quilombolas unem forças com o movimento negro e alguns setores acadêmicos, levando a uma agenda de encontros, reuniões para discutir iniciativas legais sobre o processo de titulação das terras.

De acordo com Souza (2016, p. 137), o Estado do Pará foi um dos percursores, nos anos de 1988 e 1989 em construir e pautar encontros com entidades do movimento negro e de comunidades quilombolas para a defesa de direitos humanos e fortalecer a articulação na Assembleia Constituinte para efetivar o Artigo 68, do Ato Das Disposições Constitucionais Transitórias.

As comunidades quilombolas do Pará alcançaram diversas conquistas pioneiras, o que abriu caminho para a consolidação dos direitos das comunidades quilombolas em todo o Brasil. As conquistas dos quilombolas paraenses, para além das titulações, traduzem-se em leis estaduais e programas de governos destinados especificamente a esse setor da população (SOUZA, 2016, p. 146).

O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, também enfatiza e

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (BRASIL, 2003. p. 1).

Antes da Constituição de 1988, a luta dos(as) quilombolas estava diluída com a luta de categorias, como a luta dos trabalhadores rurais. Assim, após o Art. 68, emergiu uma nova pauta específica quilombola, demarcando uma mudança e ressignificação de seu *repertório* de luta. Deste modo, o Instituto de Terras do Pará (2005), compreendeu que:

A Constituição Federal de 1988 operou, portanto, uma inversão no pensamento jurídico: o ser quilombola, fato tipificado como crime durante o período colonial e imperial, passa a ser elemento constitutivo de direito. A luta atual dos remanescentes quilombolas, pelo reconhecimento do domínio das terras por eles ocupadas, deve ser considerada uma ação pela inclusão social, que leva a construir uma igualdade social baseada na aceitação das diferenças culturais previstas na Constituição Federal em vigor (MARQUES; MALCHER, 2005, p. 3)

Contudo, como foi apontado pelos autores, foi necessário que o Estado brasileiro, resultado da pressão dos movimentos sociais, implementasse e

ressignificasse ao ser quilombola, que para o Estado até então era considerado crime, ou seja, existia (e ainda existe) uma ideia inferiorizante. Mas, essas ações, protagonizadas pelos movimentos negros, propõem ao Estado não apenas uma titulação fundiária, mas uma retratação histórica vinculada à luta antirracista. Deste modo, eles continuam:

A luta atual dos remanescentes quilombolas, pelo reconhecimento do domínio das terras por eles ocupadas, deve ser considerada uma ação pela inclusão social, que leva a construir uma igualdade social baseada na aceitação das diferenças culturais previstas na Constituição Federal em vigor (MARQUES; MALCHER, 2005, p. 3).

Portanto, a partir desses feitos, foram demarcadas e tituladas terras quilombolas no território brasileiro como mostra os índices exemplificados no mapa do Incra.

Imagem 09: Mapa de Titulação de Terras no Brasil, 2019.



Fonte: INCRA, 2019.

A partir das proposições legais acerca da titulação de terra, algumas instituições, movimentos sociais e organizações federais articularam-se, a fim de traçar um mapeamento cartográfico para identificar terras quilombolas no Estado do Pará. Cabe destacar que a primeira titulação de terra quilombola no país foi concedida a uma comunidade do Município de Oriximiná no Pará, em uma comunidade chamada Boa

Vista em 20 de novembro de 1995. Podemos identificar também que o Pará é o estado que possui maior número de títulos emitidos.

Esse feito se deu a partir de uma articulação entre o Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA/UFPA¹³, o Programas Raízes¹⁰, o CEDENPA e o ITERPA, através do projeto de pesquisa intitulado de “Mapeamento de comunidades negras rurais no Pará: Ocupação do território e Uso de Recursos, Descendência e Modo de Vida”. Deste modo, obteve-se como grande área de estudos: Região Guajarina, Região Tocantins, Região Bragantina, Regiões do Marajó e Salgado.

Deste modo, podemos identificar que as articulações e alianças entre os movimentos negros, setores acadêmicos universitários, movimentos sociais que pautam os direitos humanos apresentam uma rica experiência de luta e teia de possibilidades e estratégias de resistências e enfrentamento as dominações e opressões, que, nesse caso específico das populações quilombolas, se configuram em pautas singulares, envolvem questões da terra, identidade étnica e cultural, religiosidade, agroecologia e diversos outros demarcadores próprios desse lugar. Como nos alerta Nilma Gomes, é importante aprender com essas lutas coletivas do movimento negro, posto que tem muito a educar a sociedade numa perspectiva antirracista, anticolonial, antipatriarcal e anticapitalista.

3.1 Território de Jambuaçu: tessituras de lutas e memórias

“O negro faz parte de uma terra singular, uma terra que possui eda qual é possuído. Sua história nela se inscreve e ele próprio, enquanto negro, nela- a terra- encontra-se inscrito... sua relação com ela (terra) é centrada em ritos, mitos, lendas e fatos. Memórias que contam a sua saga, revelam a sua origem e desvendam, além da própria trajetória, a vida em seu movimento”.

(GUSMÃO, 1996, p.145).

A terra a que se refere Gusmão (1999) carrega muitos significados, como fator de sobrevivência e diversos atravessamentos que se constroem a partir disso; fala

¹³ Criado a partir do Decreto de Nº 4.054, de 11 de maio de 2000, com o objetivo de dinamizar as ações de regularização de domínio de áreas ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos e implantar medidas socioeconômicas, ambientais, culturais e de apoio às atividades de educação e de saúde que favoreçam o desenvolvimento dessas comunidades e das sociedades indígenas no Estado do Pará.

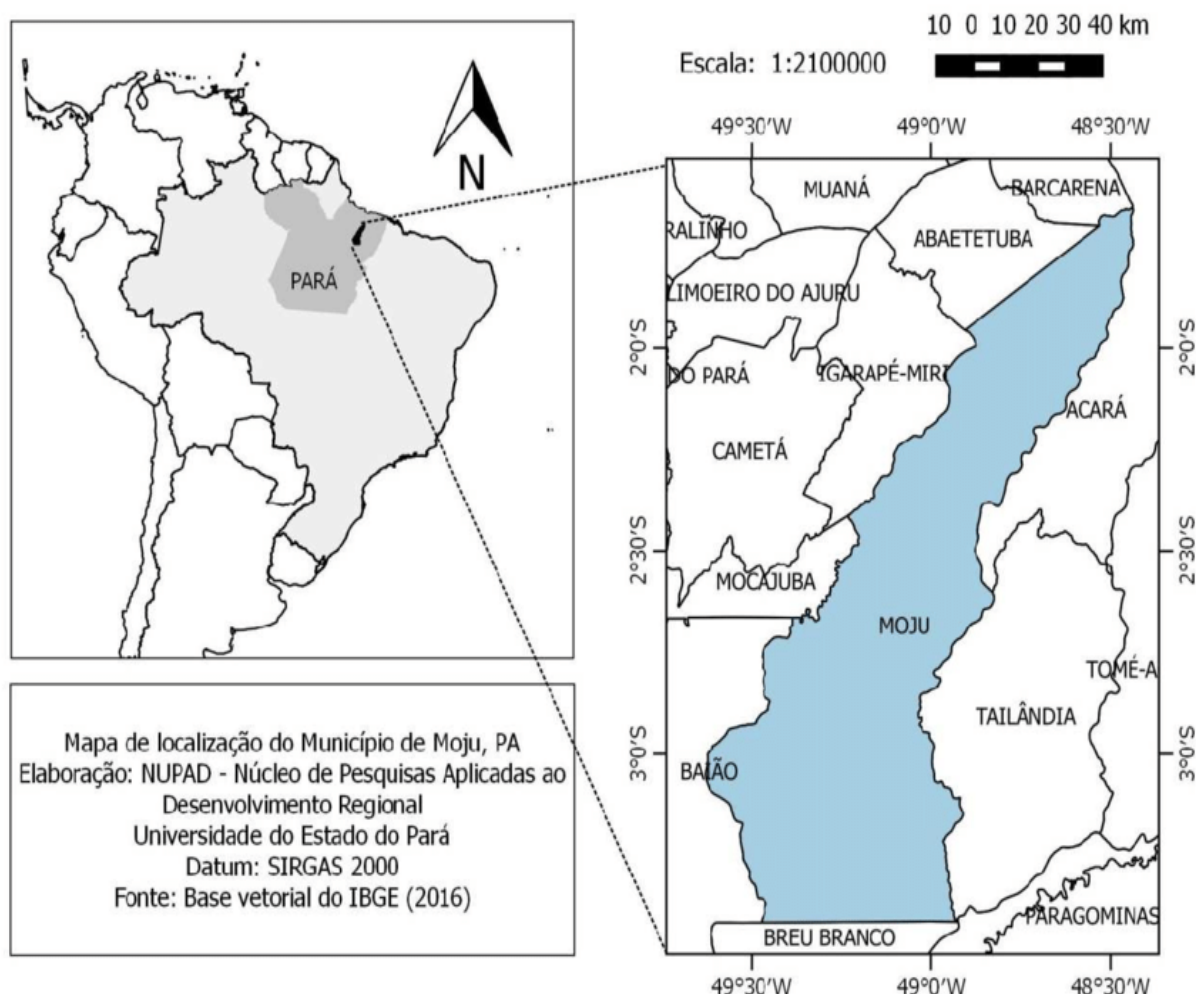
sobre o pertencimento, o reconhecimento que se atrela ao que se refere a simbolização do ser sujeito. Aqui, estudando e pesquisando o território quilombola de Jambuaçu, me volto para entender o contexto histórico do qual ele faz parte, de processos e conflitos agrários que muito têm a revelar sobre a resistência negra quilombola.

Em um diálogo com a Walda de Ogum, ela me relata que o processo de povoação do território de Jambuaçu não foge do contexto dos demais quilombos brasileiros, mas que de fato se começou a ser habitado e ocupado, depois da institucionalização do município de Moju.

Há várias histórias. Cada povoado conta uma história. Mas dentro de cada história tem um pouquinho de essência em todas. E no final de todo esse contar de história você vai construir a sua história, a sua percepção. E a percepção que faço, de como foi, é desde quando Moju foi realmente construído né (Walda de Ogum).

O município de Moju faz parte da microrregião de Tomé-açu, no Nordeste Paraense, faz limite ao norte com os municípios de Abaetetuba e Barcarena; à leste, com os municípios de Acará e Tailândia; ao Sul, com município de Breu Branco; e a oeste, com os municípios de Baião, Mocajuba e Igarapé-Miri. O seu nome tem origem Tupi, que significa “Rios das Cobras”.

Imagem 10 – Localização do Município de Moju, no Estado do Pará



Fonte: Núcleo de Estudos de Meio Ambiente – NUMA/UFPA

O município de Moju passou a existir a partir da Irmandade do Divino Espírito Santo, no ano de 1754 e também se tem registro que se apresenta como um dos municípios mais antigos do Estado do Pará (SALLES, 2004). Corroborando com essas afirmações, Walda de Ogum também relata que Moju tem mais de 200 anos, mas por uma data institucionalizada em cartório, tem menos, pois começou a vigorar a partir da fundação da Igreja Divino Espírito Santo.

Segundo o site da Câmara Municipal de Moju, o município foi povoado nas terras de Antônio Dornelles de Sousa, localizadas dentro da área patrimonial da freguesia de Igarapé-Miri, que era conhecido como Sítio de Antônio Dornelles.

Em 1856, foi promulgada a Lei nº 279, de 28 de agosto que reconheceu a Vila de Moju como Município, no entanto passou por diversas tentativas de extinção nos anos de 1887, 1904 e 1930 devido a incongruências políticas. Deste modo, só em

1935, a partir da Lei Estadual de nº 9, de 31 de outubro, o Município conseguiu reconhecer e efetivar sua autonomia política-administrativa¹⁴.

Para Vicente Salles (2004), este município guarda memórias da violência nos campos, refletem divergências políticas, ao ponto de se questionarem várias vezes a sua existência, como já citei mais acima. É interessante destacar que Wal de Ogum citou que a comunidade quilombola chamada São Manoel se organizou politicamente e pediu emancipação assim como Moju.

Então, é contado que Moju tentou emancipação por várias vezes e Jambuaçu, em uma comunidade chamada São Manoel, também se organizou politicamente, e pediu emancipação também. A gente pode se vê assim, real, quando surgiu as organizações das comunidades quilombolas aqui do território (Wal de Ogum).

Sobre essa memória, também se tem registro na de Secretaria de Estado de Planejamento, Orçamento e Finanças (SEPOF, 2011),

Em 1955, o município de Moju vivenciou a tentativa de desmembramento do território, para que pudesse ser constituído o município de São Manoel de Jambuaçu, entretanto, essa tentativa não vingou, uma vez que a Lei nº 1.127, de 11 de março de 1955, mediante ao qual se pretendia concretizar o desmembramento, foi declarada inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal (SEPOF, 2011).

Esse fato está relacionado às urgências pela demarcação e legalização das terras mojuenses, devido às crises fundiárias envolvendo os/as trabalhadores/as rurais e a modernização-colonialista com a entrada dos investimentos do agronegócio. Achorelevante situar que esse contexto histórico do Brasil, a partir da década de 1960, é marcado pelo golpe militar (em 1964) e o projeto de “integração” e “desenvolvimentista” da Amazônia.

Deste modo, a partir da década de 70, essa região começa a sentir as investidas dos grandes projetos agroindustriais e minerais. Isto fez com que os agricultores/as familiares também se mobilizassem para enfrentar e encontrar formas outras de resistência para permanecer em suas terras. E aqui destaco, que se tratava de populações negras rurais quilombolas, mesmo ainda não existindo essa demarcação identitária.

¹⁴ Dados referente a site da Prefeitura de Moju. Disponível em: <https://moju.pa.gov.br/o-municipio/historia/>

Sacramento (2009, p. 13), que estudou os conflitos de Moju nesse período, aborda que, na década de 1980, o campo se transformou em um ambiente de batalha, pois três mortes marcam de forma trágica esse cenário: a primeira do Vereador Edmilson e acionista da empresa Reflorestamento Da Amazônia Autônoma - REASA, em 07 de setembro de 1984; a segunda do Sindicalista e companheiro de Padre Sérgio Tonetto, Virgílio em 1987; e do Colono Canindé em 1988.

Segundo autor, a morte do Vereador marca um novo 07 de setembro, este relacionado à rebelião da população campesina frente aos ataques que estavam sofrendo pela empresa Reflorestamento Amazônia Sociedade Anônima - REASA. Assim, em seus escritos, ele aborda que a morte de Edmilson esteve relacionada com moradores de duas localidades rurais chamadas Ipitinga e Curupeté, as quais 44 trabalhadores rurais ocuparam a firma da empresa e trocaram tiros com dois pistoleiros.

É interessante destacar que, segundo Sacramento (2009), essa articulação armada se deu devido a inspirações na Lei Anilzinho, principalmente do ponto 5, que se refere a um mandamento construído por trabalhadores/as rurais de Cametá em 1979, frente às investidas fundiárias. Assim, essas 12 leis foram criadas e serviam como um exemplo de luta e protesto insurgente contra a ordem social dominante e opressora, sobretudo do latifúndio

Resistir na terra; 2. A terra é da comunidade; 3. A terra é para trabalhar nela (...); 4. Fazer demarcação da área sem esperar pelo Governo; 5. Defender a terra com armas, se for preciso, machado, terçado, espingarda, etc. Reagir ao ataque da grilagem; 6. Comunicar e denunciar as arbitrariedades às comunidades vizinhas (...) imprensa (...); 7. Fazer oposição sindical e política. Troca de delegado sindical pelego (...); 8. Criar comissão de terra; 9. Construir casa comunitária ou capela e exigir posto médico (...) para dar mais segurança na terra; 10. organizar a comunidade (...) através de trabalho coletivo; 11. Criar um fundo de manutenção de encontros; 12. Lutar pela reforma agrária radical e imediata (SOUZA, 2000 *apud* SACRAMENTO, 2009, p. 28).

Walda de Ogum recorda deste fato. Segundo ela, Moju sempre fazia desfiles de 07 de setembro, mas no ano de 1987, nada aconteceu. O desfile foi interrompido e todos e todas foram direcionados/as ao velório do Vereador.

Eu não sei se tu já ouviste falar da morte de um vereador na cidade. Eles também colocaram fogo na delegacia, na TelePará que era a estação de comunicação. Possivelmente, meu pai era

um dos que estava lá, por causa do sururu que teve dentro de casa, e eu era bem novinha, mas eu era abelhuda e ficava atenta nas conversas, nas falas das comadres. Então, que se dá nossa organização, começou assim com essas idas e vindas de conflitos e aí todo mundo começou a se declarar quilombola e começou a questionar suas terras (Walda de Ogum).

Ainda no processo de conhecer a história desse Município, passeando pelos sites da Prefeitura de Moju e pelo Site da Câmara de Vereadores, senti a ausência em ser apontado que o município é rodeado de comunidades quilombolas, e assim percebi o silenciamento do poder público em identificar essas terras ancestrais, como Patrimônio histórico cultural, principalmente porque se aponta em um dos sites, a terra indígena Anambé como Patrimônio histórico de Moju.

Aqui, não trago essa inquietação no sentido que deva existir sobreposição de uma população tradicional sob a outra, mas esses conflitos que envolvem as comunidades negras quilombolas e enfrentamento ao grande capital, ao racismo e as diversos demarcadores de opressões me parece que o poder público do estado e município possuem um certo ressentimento histórico e político no que tange à resistência quilombola.

Ainda sobre a presença indígena em Moju, Walda de Ogum aponta que por mais que uns identifiquem a povoação do território quilombola dentro do processo de reconhecimento do município, era a população indígena que sobretudo já estava ocupando essas terras.

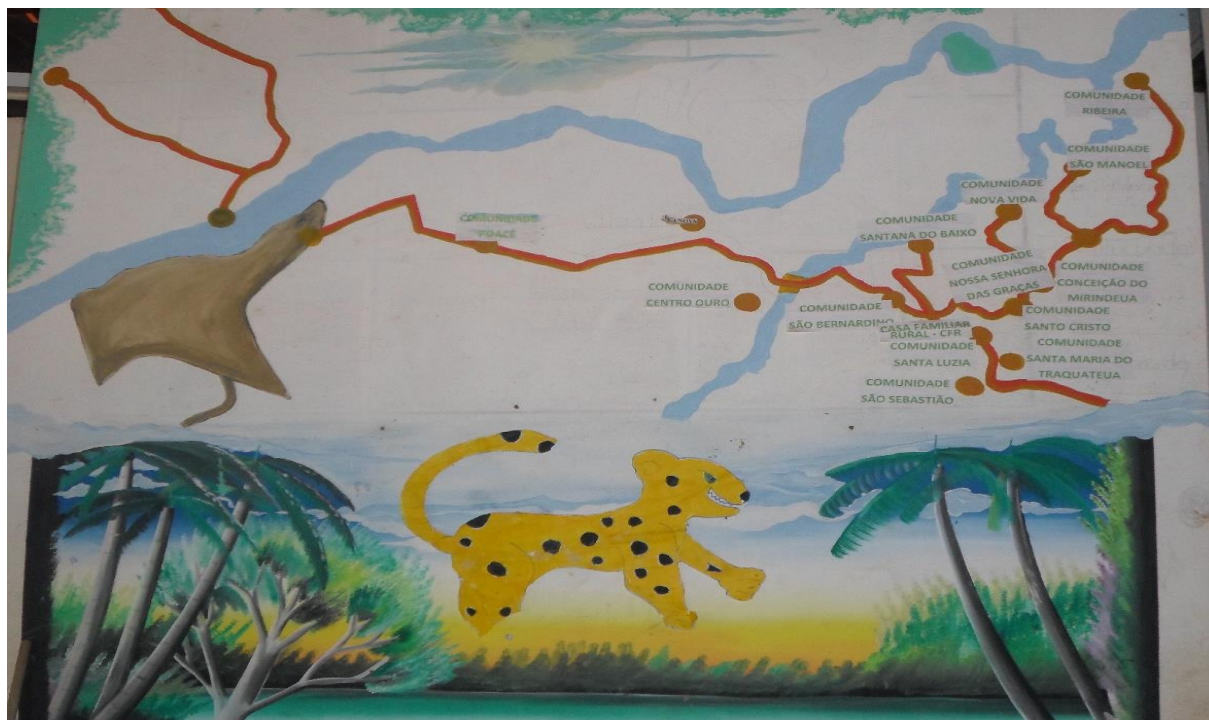
Mas enquanto pessoas, quem estava aqui, trabalhando, explorado a floresta dessa região; aí é que entra a questão do negro, quando ele chegou, quando eles foram trazidos para cá, e depois europeus, mas quem estava aqui antes deles chegarem eram os índios. Então, o nosso território, prestando atenção na historicidade dos quilombos de como foram formados, ele não é um tanto diferente, mas ele tem sua particularidade. Os indígenas, eles já aqui estavam e tem vestígios disso em vários lugares, eu mesma sou indício dessa mistura e negros fujões, que atravessavam o rio para cá, e outros foram comprados pelos exploradores de madeiras, estrangeiros, que tem registros deles também através de garrafas, de bebidas da época, vinho, mas também de faianças (Walda de Ogum).

Assim, é importante demarcar a presença indígena em Moju e em Jambuaçu, sendo os primeiros ocupantes da terra, como Walda aponta e foram os que acolheram

os/as negros/as que fugiam das casas de engenho. Deste modo, essas relações de culturas foram e são imprescindíveis para entendermos a constituição do território de Jambuaçu, com identidades múltiplas que carregam demarcadores identitários de duas raízes que exprimem resistência.

Assim, o Município de Moju apresenta um território Indígena Anambé e a forte presença das comunidades quilombolas no município de Moju, especificamente no Território Quilombola do rio Jambuaçu, que, segundo Walda de Ogum, somam-se 16 comunidades sendo que 15 estão situadas na Região do Baixo Moju: Santa Luzia do Bom Prazer do Poacê (essa ainda está em processo de titulação), Santa Maria do Tracuateua, Conceição do Mirindeua, Jacundaí, Santo Cristo, Ribeira, São Manoel, Santa Maria do Mirindeua, Vila Nova, Centro Ouro, São Bernardino, Nossa Senhora das Graças, Santa Luzia do Tracuateua, Santana do Baixo e São Sebastião. E duas dessas comunidades estão localizadas na Região do Alto Moju (África e Laranjituba).

Imagem 11: Mapa de Jambuaçu na Casa Familiar Rural Pe Sérgio Tonetto¹⁵



Fonte: Registro da Pesquisadora/2020.

¹⁵ Mapeamento das comunidades quilombolas do Território de Jambuaçu feita pelos alunos/as da Casa Familiar Rural, em uma atividade desenvolvida com discentes de graduação da Universidade Federal do Pará, Campus Castanhal em 2016.

O processo de titulação desse território inicia de fato em 2001, mas apenas em 2003 é que se teve as primeiras conquistas. Esse caminhar pelas lutas de reconhecimento do território se deu a partir de uma série de conflitos com grandes empresas, cujo registro está presente em diversos trabalhos de pesquisa (SACRAMENTO, 2007; PEREIRA, 2008; AZEVEDO, 2011; ALVES, 2014; MACHADO, 2014).

A década de 70 marca as primeiras organizações do território para enfrentar as investidas do Grupo Reflorestadora da Amazônia (REASA), hoje chamada de MARBORGE Agroindústria¹⁶ e isso decorreu do processo de organização social e política quilombola.

As interlocutoras da pesquisa me relataram que a terra sempre se apresentou como uma questão a ser conquistada devido as investidas das empresas e a deslegitimação que as mesmas apresentavam frente aos/as principais donos. Conseguimos analisar que essa realidade foi recorrente em todo cenário brasileiro, e Walda de Ogum cita enquanto uma vivência desde de sua infância no território de Jambuaçu.

Sempre houve esse problema de questionamento de terras, de invasões e exploração daqui e quem estava aqui não queria sair do seu lugar né. E aí, lá por volta de final de 70 para 80, já com a ajuda de parceiros e tudo mais, se ouviu esse caminho na pessoa do Pe Sérgio Tonetto, que estava sempre aqui. A terra já era nossa, isso a gente tinha ciência. Mas como provar e como realmente garantir isso no papel? A forma era nos organizarmos e nos autodeclararmos quilombola, só que tinha toda uma situação, todo uns fatores que nós tínhamos perdido essa identidade de quilombo, que na verdade a palavra não era quilombo, era Mocambo. Porque os indígenas que viviam aqui que acolheram esses negros fujões, eles foram ficando vestígios deles só que por outros fatores, por reformulação de comunidade, de ideia de comunidade, de ideia de organização populacional.

As interlocutoras da pesquisa alegam que a empresa começou a acessar o território sem as devidas permissões de quem estava morando nas localidades e essas investidas geraram desmatamentos, assoreamento dos igarapés e diversos

¹⁶ A Reasa foi responsável pela introdução da monocultura do dendê em solo mojuense. A empresa se estabeleceu em 1980, situando-se no quilômetro 56 da PA-252, rodovia estadual que liga Moju ao município de Acará. Em 1990, a empresa foi vendida para a Marborges Agroindústria (NAHUM; SANTOS, 2016, p. 520).

outros problemas devidos aos trabalhos com as máquinas que funcionavam dia e noite. Tudo isso corroborou com a mobilização das comunidades para buscarem as demarcações de suas terras.

O início sempre foi, desde da minha existência eu vejo a luta pela questão da terra, a garantia de estar nesse lugar. Meus avós, minhas bisavós, então, as minhas lembranças elas começam desde então, mas o que eu ouvia dizer, até hoje os que estão por aqui com a gente, é que isso era muita antes dos anos 70, mas que muitas pessoas, muitos pesquisadores passam por aqui e dizem que é a partir dos anos 70, mas principalmente essas pessoas que são conhecidas do meu pai, dos meus parentes, eles dizem que foi muito antes dos anos 70, 60 porque eles já tinham problema com essa questão de estar na terra (Walda de Ogum).

Imagem 12 – Presença de dutos na frente de uma escola, reflexo da presença das empresas no território



Fonte: Registro Fotográfico da Pesquisadora/2020.

A Dona Conceição também relata essa situação das inserções do Capital nas terras de Jambuaçu, e as identifica a partir dos anos de 1960, e foi em 70 que a empresa Reasa adentra suas terras e provoca uma série de mudanças que requerem uma reorganização social e política de resistência.

A partir de quando a Reasa chega e vem também fazer plantio de borracha, coleta e plantio, mas já vem com a possibilidade de

vender, aí se intensifica os problemas. Aí já não era mais umas questões da outra proposta da época do seringal. Já vem uma outra situação que já é eles dizendo que são donos da terra, e chamando os meus antepassados de posseiros. Aí passa a usar o nome de posseiro. E aí sim, que é a partir dos anos 70 começa a questão da expulsão deles da terra, começa a ter vários depoimentos de quando eles eram ameaçados nas estradas, sumiam, porque as pessoas que eram assassinos de aluguel, pistoleiros sumiam com eles. Era uma série de situações (Dona Conceição).

É possível perceber a partir dessas falas que as terras quilombolas vem desde muito tempo vivenciando conflitos por questões territoriais com as investidas de construções de grandes projetos desenvolvimentistas com um ideal de modernização e progresso. Este que nega e dilacera esses corpos-territórios sem nenhum respeito aos/as quem nele habita e cuida, e se apresentam como pertencentes. Essas são as marcas concretas e simbólicas muito presentes da modernidade-colonialidade em suas diversas formas.

Acosta (2016, p. 63) faz uma análise da entrada da Espanha no processo de colonização das Américas, para identificar a inserção da perspectiva colonial e a efetuação da colonialidade do poder, do ser e do saber e da natureza, para assinalar como a interferência externa é marcada de um ideal hierarquizante e classificatório que nega e provoca a morte de populações que se insurgem e resistem a essas pactuações coloniais.

Então, para ele, essa ideia de desenvolvimento, que vem desde a colonização, implica em uma perspectiva de racionalidade que entende a existência humana apartada da natureza, e a partir disso, não consegue analisar o impacto causado na vida dos sujeitos que têm uma relação inseparável com as suas terras.

Assim, em relação as articulações e estratégias de resistência dos/as quilombolas frente a essa onda de ataques se deu por várias frentes. É importante pontuar que nesse período de 1960 e 1970, as comunidades quilombolas eram ainda reconhecidas como Irmandades, e depois transformadas em Comunidades Eclesiais de Base – CEBS, já no final da década de 1970 para 1980, como informa Walda de Ogum.

E aí, quando nós estamos aqui nesse período no final do anos 70 para 80 nós temos também uma pessoa, uma instituição parceira que estava ajudando numa questão, numa parceria

circular aonde ela vinha contribuir tanto com a questão eclesial de base, que é a partir da igreja, a igreja católica que a gente pode dizer assim, que é quando a igreja vem para dentro das comunidades, das organizações e passa a contribuir de uma forma que ela vai estar trabalhando a partir de catequização, mas também vem fazer formação inclusive essa formação sindical, ela vem trabalhar a organização cível, jurídica, com os comunitários, ai que a população começa a se organizar desta forma para poder enfrentar de uma maneira, minimamente de uma forma justa, que nem é, mas assim, os comunitários começam a perceber que tem forma deles se organizarem e lutarem para poder ficar com a sua garantia através da justiça, de que tem direito a essa terra.

Segundo as interlocutoras, era a partir das reuniões, que as comunidades iam se articulando e se organizando para traçar estratégias compatíveis e de seguridade de suas terras e vidas. E as mulheres se apresentavam como sujeitos que estavam à frente da articulação, indo as reuniões, passando informações importantes uma “*desculpa de que iam visitar ou dormir na casa de alguma cumadre*”, como relata a Walda de Ogum.

As mulheres elas sempre tiveram essa contribuição, mas era uma contribuição invisível, na verdade quem sempre aparecia era o nome dos homens. As mulheres elas eram as pessoas que tinham um papel, uma representação bem fundamental, mas que não pareciam. Elas eram só lá na cozinha, que estava fazendo só o almoço para o dia daquela reunião, daquele convidado, daquele multirão, mas na verdade elas serviam até de mensageiras e passar recados de avisar o outro cumpadre, o marido na cumadre, de ficar sabendo de uma data, de uma reunião do convidado de alguma coisa, eram elas.

A presença das mulheres quilombolas na luta pela terra é histórica, mas o que nos faz questionar é esse lugar de ora protagonista do enfrentamento, impulsionadora da articulação e luta, e ao mesmo tempo, não recebendo esse mesmo lugar de importância quando feito encontros organizativos com sindicatos e instituições parceiras¹⁷.

Pinto (2004) aborda essa ausência dos registros históricos sobre a presença das mulheres quilombolas, e evidencia que algumas mulheres chefiavam as

¹⁷ Aprofundaremos essa discussão na sessão seguintes quando falaremos precisamente do processo de organização das mulheres quilombolas.

lideranças aguerridas em terras quilombolas na Amazônia. A autora cita algumas delas como Felipa Maria Aranha que tem seu legado registrado na região do Tocantins; Maria Luiza Piriá ou Pirisá no quilombo Mola em Cametá/Pa, Leonor, Virgilina, Francisca e Maximiana no quilombo de Paxibal. Segundo ela,

Neste processo de resistência a mulher desempenhava um papel de vital importância. Podia ajudar tanto na produção econômica como “administrar” em termos logísticos, matérias e culturais os próprios quilombos. Pois estes eram ao mesmo tempo comunidades camponesas e unidades militares. Na manutenção material, no abastecimento de provisões, nas confecções de roupas, de utensílios, no mundo espiritual e no mundo do trabalho, de forma geral, as mulheres foram muito importantes nas comunidades quilombolas (PINTO, 2004, p.20).

Essas experiências das mulheres quilombolas não podem estar e serem direcionados aos “bastidores do movimento”, pelo contrário, elas lideraram e lideram o processo da conquista pela pelo direito a terra, existência nela e busca por políticas públicas para esses territórios.

Assim, a organização de Jambuaçu, contou a participação do Padre Sérgio Tonetto, que era Antropólogo e conhecia o Decreto 4.887. E foi com a articulação junto a Comissão Pastoral da Terra - CPT que as lideranças quilombolas assumiram as lutas em vias de instrumentos institucionais jurídicos, como reivindicação do título de terras definido.

Dona Conceição também relembra como se deu o processo de articulação da Comunidade de São Sebastião onde ela morava e a participação imprescindível do Pe Sérgio Tonetto.

Em 2002, a gente começou a fazer as pesquisas das comunidades quilombolas aí vinha CPT, vinha o pessoal do Padre Sérgio para fazer tipo aquela pesquisa para saber quem era os teus antepassados, mas aí para a gente se autodefinir tinha que ter todo esse estudo pra saber da onde os nossos ancestrais tinham vindo, como eles vieram, porque eles vieram. E aí a gente formou a associação remanescente de quilombo lá que já era uma comunidade onde eu morava (Dona Conceição).

Essas articulações, que o Padre Sérgio Tonetto encabeçou, estavam diretamente relacionadas à Comissão Pastoral da Terra. A CPT foi construída em 1976, a partir da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Organiza-se em níveis nacionais, regionais e locais e tem como filosofia,

Convocar a memória subversiva do evangelho da vida e da esperança,

pregando fidelidade ao Deus que representa pobres e oprimidos, a terra de Deus dos pobres da terra e ouve os que chama, que vem dos campos e das florestas (CPT, 2010).

O Padre Sérgio Tonetto chegou em terras mojuenses em 21 de setembro de 1997. Vivia na Itália com camponeses e logo se identificou pelas causas das mulheres e homens das florestas e águas.

Segundo Azevedo (2011), em diálogo com uma liderança chamada Irmã Rosa que era uma das seguidoras de Tonetto e coordenadora da CPT em Moju, ela relata que Pe Sérgio era uma pessoa muito destemida e tinha compromisso social com os “povos pequenos”, e por isso mantinha laços com as comunidades quilombolas de Jambuaçu.

Ela relata que o Padre passou por diversos atentados de morte, advindo de fazendeiros que se sentiam ameaçados com a sua organização no território, inclusive aponta que em uma dessas viagens pelo território, o barco em que estava foi alvejado com alguns tiros. A comissão Pastoral da terra reafirma esse trabalho a essa filosofia junto com o povo da terra e das águas, firma o compromisso com o coletivo e trabalha a formação permanente para combate as injustiças.

As comunidades quilombolas de Jambuaçu tem uma relação muito forte com a igreja católica, principalmente com as vertentes que utilizam o trabalho de base com as populações tradicionais. Como podemos identificar, a Comissão Pastoral da Terra teve um papel imprescindível no processo de titulação do território. Muitas comunidades desse território carregam o nome de santos padroeiros da igreja católica, que remontam o seu processo de construção e organização dessas comunidades.

Deste modo, a religiosidade aparece como marca importante da cultura quilombola de Jambuaçu, que apresenta momentos de organização da comunidade para cultuar os santos da comunidade, mas não somente, é também um momento de encontro, de trocas entre pares e organização política. É importante demarcar também as contradições dessas ações que ora lutam contra a dominação e opressão, mas, também, carregam marcas de colonialidade em suas práticas.

Imagem 13: Procissão de Ramos no Quilombo de Poacê



Fonte: Arquivo pessoal da Walda de Ogum.

Walda de Ogum me relatou, que quando ela era criança, as mulheres tinham o costume de saírem para rezar na casa de suas “comadres” em novena, e nesses momentos, elas trocavam informações sobre conflitos relacionados a terras e invasões de grileiros nas terras quilombolas. Ela me informou que era em procissão que sobretudo as mulheres passavam as informações umas às outras sobre os conflitos que estavam ocorrendo, ajudavam nas fugas dos quilombolas ameaçados por pistoleiros da época e espalhavam através de cânticos, com as mensagens implícitas, avisos de um perigo iriam alarmar aquela comunidade.

Quando estava em pesquisa de campo, fui ao quilombo de São Sebastião para conversar com a Dona Conceição e Dona Guiomar. A comunidade estava em festividade do Padroeiro São Sebastião. Fui convidada a participar da novena e do bingo que ocorreria depois do encontro religioso. Ao chegar ao final das rezas, as crianças e mulheres destinaram aquele rito final para um momento de um cântico de algumas músicas. Em um dos cânticos, fui tomada por uma emoção, devido à letra que representava e dizia muito sobre a vivência quilombola, luta antirracista, machista... falava sobre libertação; e foi entoada por mulheres e crianças. A música se chama “Axé”.

*“Irá chegar, um novo dia, um novo céu uma nova terra um novo mar.
 E nesse dia, os oprimidos, uma só voz, a liberdade irá cantar.
 Na nova terra, o negro não vai ter corrente;
 O nosso índio, vai ser visto como gente.
 Na nova terra o índio e o negro e o branco vão comer no mesmo prato.
 Na nova terra, a mulher terá direitos, não sofrerá humilhações nem preconceitos.
 O seu trabalho, todos vão valorizar,
 Nas decisões elas vão participar.
 A raça negra, maioria neste chão, ainda hoje luta pela abolição.
 Na nova terra, os Palmares renascidos,
 Serão conquista deste povo não vencido.
 Na nova terra, nossos jovens serão libertos do egoísmo,
 Da injustiça e preconceitos.
 Na nova terra, jovem algum será excluído:
 É a força unida, que jamais será vencida”.*

A partir da letra da música, podemos identificar os ideais que circulam dentro do espaço religioso. Estão relacionados à emancipação, à liberdade do ser a partir de um ideal de novo lugar. Esses momentos de celebração abrem espaços para ideais não somente religiosos, mas, também, políticos, sociais e culturais. Não se discutem apenas as questões da cristandade, mas fala-se de justiça social em um mundo em que os/as oprimidos/as terão voz e vez.

A participação religiosa dentro dessas comunidades é um movimento que levantou a análise crítica da realidade local e auxiliou a população quilombola na organização e luta pelos direitos legais no que tange à habitação e políticas públicas educacionais. Esses apontamentos refletem como lutas diárias de pertencimento identitário do lugar, com a terra, de como se vê e se vive neste espaço. Assim, analiso que esses momentos destinados à religiosidade também apresentam um enlace de pertencimento identitário com o lugar, e que é usado através de linguagens outras, mensagens de libertação e resistência ao sistema opressor.

Dentre as lutas travadas entre o território de Jambuaçu tem-se registrado a queda de uma torre de energia na Comunidade de Nossa Senhora das Graças.

Segundo as Interlocutoras, a instalação da linha de transmissão de energia que foi construída, só estabelecia e garantia energia elétrica para a empresa que estava com projetos no território, e não havia sido abordada em um projeto apresentado ao território¹⁸.

Após isso, os empresários negociaram com algumas lideranças quilombolas do território. A partir dos acordos propostos, foram destinados pagamento de dois salários-mínimos às famílias que foram diretamente afetadas devido aos grandes investimentos e foi também como forma de ressarcimento das empresas, foi construída a Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto e um Posto de Saúde.

Assim, foi a partir da organização e enfrentamento radical com destruição dos materiais das empresas que se conseguiu um avanço no que tange ao respeito das comunidades, mas não somente, isso impulsionou a organização e mobilização de todo o território sobre questões da terra, de uma forma mais institucionalizada. Esses ganhos também tiveram referência e inspiração com as mobilizações sociais que a Comissão da Pastoral da Terra e Sindicato dos Trabalhadores Rurais realizaram, principalmente, como aponta Walda de Ogum, na pessoa do Pe Sérgio Tonetto.

Esse processo de titulação das terras quilombolas intuiu, segundo Walda de Ogum, que as populações quilombolas se revissem e revisitassem suas raízes e ancestralidades para se reconhecerem enquanto povos tradicionais. Foi imprescindível esse processo de auto identificação identitária negra e quilombola para a conquista de suas terras.

Para o senso, se utilizava outras nomenclaturas para a gente. E a identidade foi se perdendo, sem falar na ideia de se sentir negro que ninguém tinha esse direito, porque se fosse, se colocasse assim de se impor como negro, vinha também a retaliação, vinha o racismo exposto. Porém, nesse período da ameaça da perda da terra, se tu não te afirmar negro e quilombola, aí estava ferrado tudo, como o Pe Sérgio Tonetto dizia ‘fudeu tudo’” (Walda de Ogum)

Nessa fala da Walda, podemos perceber que o racismo foi /é uma das maiores ferramentas de negação e deslegitimação da identidade negra e quilombola, pois atua

¹⁸ É importante destacar que esse acontecimento é muito delicado, pois ainda há investigações de criminalização contra os quilombolas, deste modo, abordo aqui esse fato de forma resumida e tratando as falas no seu aspecto coletivo.

nos diversos âmbitos da vida social e da subjetividade do sujeito; se configura como uma das maiores marcas do que engendrou o processo colonialista e a internalização dessa estrutura, que mesmo ao romper suas amarras políticas, se perpetua e apresenta como uma marca na subjetividade dos sujeitos na forma de colonialidade.

Para Quijano (1992, p. 2),

A colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem político explícito, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e dominação existentes entre as pessoas. Mas não parou de ser, há 500 anos, seu marco principal. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas sequelas e, sobretudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global.

À luz dessas afirmativas, o processo de reconhecimento da identidade negra se relaciona diretamente ao apagamento que advém do racismo, cuja estrutura pela qual a sociedade brasileira foi edificada. Deste modo, Quijano (2005) enfatiza que a racialização balizou e se apresenta como espinha dorsal de legitimação das opressões na América, e que se expressa a partir da colonialidade do poder. Segundo o referido autor,

Isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais (QUIJANO, 2005, p. 118).

Assim, quando discutimos essa negação e/ou dificuldade de reconhecimento identitário quilombola, é imprescindível ressaltar as diversas formas de violência (física, psíquica, moral, política, social, econômica, isto é, materiais e simbólicas) que esses povos sofreram (e sofrem) com o processo de constituição do sistema mundo capitalista moderno-colonial (QUIJANO, 2005; WALESTAIN, 2005).

Fanon (2008, p. 104), que estudou sobre a construção da subjetividade negra frente ao processo colonial aponta que:

Aos olhos dos brancos, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, suas instâncias de referência foram abolidas porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta.

Em face disso, o reconhecimento do negro na sociedade brasileira, construção e (auto)afirmação da sua identidade, foi e é um grande desafio, pois além da negação ontológica, da violência epistêmica, foi pensada a partir desse projeto de modernidade/colonialidade, o qual é inversamente contrário à perspectiva ontológica e às epistemes outras de povos tradicionais, pois entende-se que “o racismo também será um princípio organizador daqueles que podem formular um conhecimento científico legítimo e daqueles que não podem” (BERNARDINO-COSTA; Et Al, 2019).

Spivak (2010, p. 60) também aborda que a violência epistêmica está alicerçada em um projeto vasto de construção desse sujeito colonizado, dentro das formulações do “Outro”, em uma precária subjetividade. Deste modo, dentro dessas formulações, aconteceu de alguns intitulados/as como “Outros/as”, sucumbirem frente a essas estruturas racistas, interseccionadas com as opressões de classes sociais e gênero, que incidem em um sistema opressor que tem ferramentas sofisticadas em nos fazer ceder e ser colonizado mentalmente. Isto reflete nas formas e implementações da estética, da religiosidade, do “esquecimento” identitário negro e da negação do ser.

A sociedade moderno-colonial competitiva, que “substituiu” à escravista favoreceu essas formulações. Parte das organizações negras assimilou normas de comportamento brancas, a fim de ascender socialmente, e por isso, foi criado assim, um pacto entre a ideologia do colonizador e do colonizado (MOURA, 1983, p. 127).

Lélia Gonzalez (1988) também compactua com essa afirmação e aponta que a ideologia do racismo latino-americano é suficientemente sofisticada para manter negros e índios na condição de segmentados subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz, a ideologia do branqueamento.

Deste modo, essa “invenção do Outro”, fundamentado dentro da ideologia do branqueamento, forjado pelo suposto colonizador-civilizador universal do ocidente, marca uma das mais brutais violências da modernidade sobre esses povos originários (CASTRO-GOMES, 2005; DUSSEL, 1993). E essa construção fundou uma estrutura de estigmatização e estereotipificação que afeta diretamente as subjetividades de pessoas negras e brancas, e assim, a construção da identidade negra e quilombola.

Contudo, entende-se que a identidade surge como uma construção histórico-social e cultural dentre os aspectos étnicos, raciais, linguísticos, religiosos e sociais, que afirma seus significados e valores na sociedade, buscando também interpretá-los por meio de seus sentimentos subjetivos, resultado de seu espaço construído e vivido,

ou seja, algo que desmitifica um caráter estereotipado do espaço social. Hall (2006) entende que identidade se configura como

[...] uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação as formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. E definida, historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes, em diferentes momentos, identidades que não são unificados ao redor de um “eu” coerente (HALL, 2006, p. 13).

Castell (1996) também nos ajuda a pensar acerca da construção social das identidades. Para ele, ocorrem em contextos marcados por relações de poder, no qual se apresentam, de três formas, entre elas: a *identidade de resistência*. Identifico que está se aproxima da construção da identidade negra e quilombola, por entender que a mesma é construída por atores/atrizes sociais que se encontram em condições/posições subalternas e estigmatizadas, pela lógica hegemônica eurocentrada, e que subvertem a ordem e usam de princípios diferentes dos que permeiam as instituições sociais.

Assim, podemos identificar que esse movimento de pessoas negras de não se submeter à negação do reconhecimento de um ser existente, possuinte de afetos, prazeres, identidade, herança étnica e cultural, se institui a partir da lógica não-colonizadora, contra-hegemônica e que, por isso, firmam contradições, já que o investimento do processo de branqueamento foi/é cruel e que a partir disso, também reflete a autonegação ou compactuação, em alguns casos, com estruturas racistas.

Deste modo, Neuza Souza (1983) nos ajuda a pensar que se identificar como uma pessoa negra é

Tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (SOUZA, 1983, p. 77).

Nessa perspectiva, que negros e negras tornam-se e se (re) afirmam na sociedade brasileira, elencando suas demandas, interseccionalizando com outras, reverberando a identidade negra em ascensão e promovendo debates em diferentes instituições para essas noções tenham funcionalidade e continuem resistindo ao

racismo, ao preconceito e a discriminação de todos os dias. No que se refere a identidade negra e quilombola, é importante apontar que a terra/território exerce um dos principais fundamentos na construção dessa subjetividade. Assim, Malcher (2006, p. 3), enfatiza que

Quando discutimos identidade quilombola, território e identidade aparecem intimamente imbricados, a construção do território produz uma identidade e a identidade produz o território, este processo é produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais e nessa questão, o Quilombo estabelece por si uma alarmada significação.

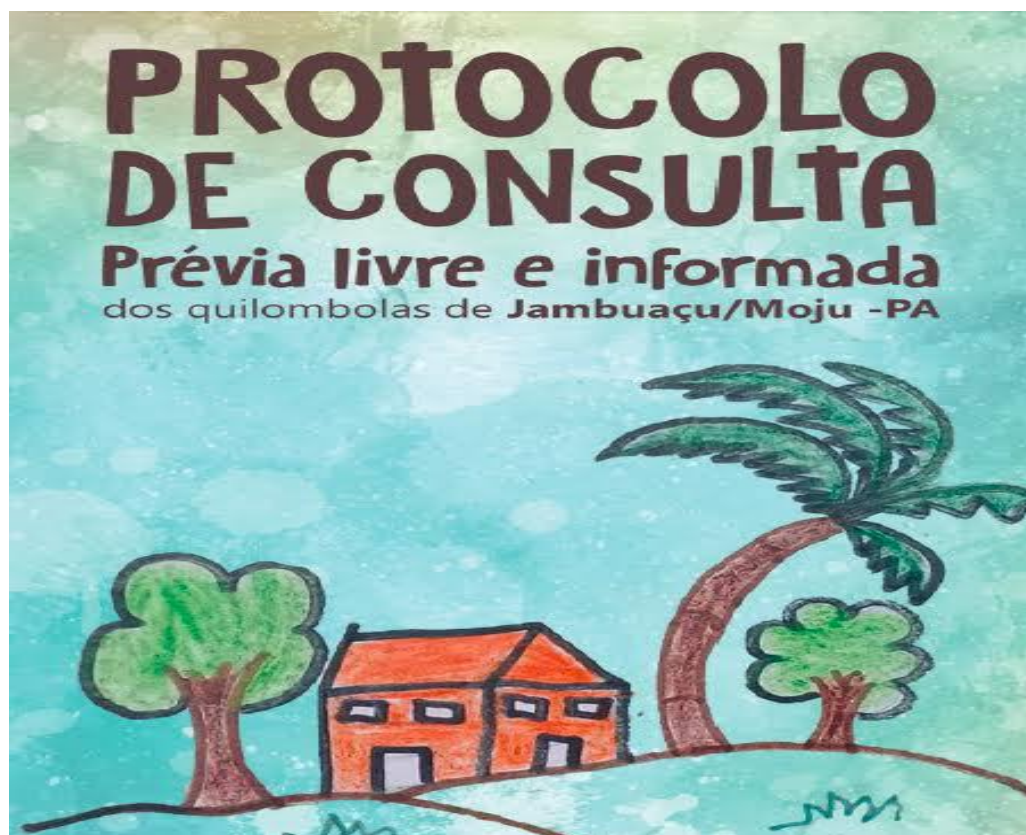
Analisando esse contexto, a identidade quilombola é construída a partir da necessidade de luta pela terra como foi pontuado por Walda, que subverte esses constructos de não ser herdados pelo racismo e se pensar formas outras de se enxergar enquanto herdeiros de identidades ancestrais. Identifico que essa identidade negra quilombola é forjada por uma tessitura histórica, política, social e cultural e que precisou ser revista após ter sido tencionada, em ameaça a perda de direitos com a terra.

Quando estava no território quilombola de Jambuaçu, conversei com muitas pessoas que não tinham essas perspectivas política de se auto reconhecer como negra e quilombola, mas em suas vivências, elas (sobretudo mulheres) traziam essas marcas bem presentes no dia a dia. Deste modo, é importante pontuar que, por mais que não se nomeasse quilombola, até porque é um termo vindo de fora das comunidades, essa população já vivenciava o nome. No entanto, se autodeclarar, nomear essa identidade por mais que se viva, ainda é um processo. E entendo que isso é perpassado por um processo histórico colonialista, racista, patriarcal, que revelam as forças de suas estruturas de dominação e opressão no tempo e no espaço. Mas, também, essas lutas têm revelado um reencontro com essa ancestralidade silenciada e invisível e denunciando essas lógicas de colonialidade.

Nessa perspectiva, pude entender que o território é um fator imprescindível para a construção da identidade quilombola. Então, enquanto a territorialização firma-se como resultado da expansão do território, a territorialidade é nada mais é que as manifestações sociais dentro do território. Então, pode-se entender que o processo de construção da identidade quilombola tem uma contribuição para o estudo de território, pela luta de conquista a terra e afirmação de direitos materiais e simbólicos.

3.2 “Se existe esse caminho, é por aqui que nós vamos”: construção do Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada como ferramenta de reexistência

Imagem 14 - Cartilha organizada pelas lideranças do território de Jambuaçu



Fonte: Ministério Público do Pará

“Somos um só povo”, ligados por uma TERRITORIALIDADE ancestral e marcada, tradicionalmente, por “interligações de famílias quilombolas” [...] Formamos uma só identidade quilombola plural, conjugando o passado e o presente”.

(Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada dos quilombolas de Jambuaçu/Moju -PA).

Como já foi trazido aqui nos escritos anteriores, o processo de titulação de terras quilombolas quis a articulação de lideranças quilombolas junto com os movimentos negros urbanos, instâncias acadêmicas e o poder público para implementar a lei de regulamentação. Foram pontuados, também, como os aspectos subjetivos e simbólicos ligados à identidade e territorialidade que precisaram ser afirmados e ressignificados, pois esse processo de reconhecimento das terras se

perpassou pela identidade negra e quilombola que, por anos estereotipada pelos sistemas capitalista, colonialista, racista e patriarcal, foi negada, mas que ganhou potencialidades outras para a subversão do que era ser negro e quilombola.

Cabe ressaltar que devemos ter em mente a conjuntura política e econômica em que esse processo de afirmação e reconhecimento de territórios quilombolas estão inseridos, conjuntura esta, caracterizada pela implementação de políticas neodesenvolvimentistas (CORRÊA, 2014) que revelam os jogos de interesses econômico por de trás de ações governamentais de desenvolvimento. E nesse sentido, tem-se o contexto das investidas desenvolvimentistas ligada diretamente a um cenário hegemônico em que regula, normatiza e controla a economia (SANTOS, 2008).

Em consonância com esse pensamento, Correa afirma que:

Na atualidade, o neo-colonialismo e o capitalismo se refazem, reproduzindo a miséria e desigualdade, além de sérios problemas de violação de direitos humanos e danos ambientais em busca do controle e domínio de novos territórios, para expansão da dinâmica de acumulação (CORREA, 2014, p. 110).

Para isso, foi e é necessárias ações de afirmação do território. E como isso pode acontecer? Justamente, com encontros, reuniões, eventos culturais da própria comunidade que aborde a identidade, cultura e história quilombola, para que assim atinja o conhecimento desde os mais velhos aos mais novos, com o objetivo de lutar pelo reconhecimento do espaço e da ancestralidade.

Deste modo, Dona Conceição também recorda como foi esse processo e titulação de terra e destaca a importância que essa ligação conjunta com os movimentos sociais traz para o fortalecimento do território.

Fizemos uma articulação, fizemos um trabalho, e a gente de vez em quando tem essas atividades, os seminários por exemplo, com um trabalho do CEDENPA, um trabalho da Malungo. Esses encontros são importantes porque a gente trás para cá a ideia, a gente trás o que está se discutindo lá fora e acaba se formando o nosso jeito estratégias para o combate e enfrentamento aos conflitos que a gente passa por aqui (Dona Conceição).

Importante frisar que outros vieses de conquistas precisaram ser implementados frente às investidas de ocupação de terras que não cessaram com as leis de titulação e reconhecimento de terras quilombolas. E foi pensando nesse

processo de afirmação e proteção do território, que se construiu o protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada dos Quilombos de Jambuaçu.

O protocolo de consulta é inspirado na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), realizada em Genebra, na Suíça em 7 de junho de 1989. Garante o direito à consulta prévia no caso de projetos, medidas governamentais ou legislativas que impactem os territórios ou modos de vida dessas comunidades tradicionais. Se apresenta como uma conquista internacional de povos quilombolas, indígenas, extrativistas, para decidirem o que é melhor para si, para sua economia e forma organizativa.

O protocolo é uma defesa dos direitos culturais, territoriais da Comunidade, objetivando que seja realizada uma consulta que respeite os conhecimentos da comunidade, o tempo, necessário e a linguagem para que o povo entenda todos os detalhes das medidas que o governo quer tomar, seja a construção de uma hidrelétrica, um porto, a extração mineral, a construção de uma escola ou uma Lei, tudo que possa afetar a comunidade (FASE, 2019, p. 8).

Essas concepções se constituem na implementação de projetos aquisição de grandes extensões de terras, exploração de minérios, construção de ferrovias, linhas de transmissão, que provocam contaminação dos rios, aumento da prostituição, aumento do desmatamento, poluição do ar da água, impactos sociais também como violências cometidas contra lideranças, ameaça, criminalização e perseguição.

Marin (2010, p. 50) já evidenciava a situação de intromissão de empresas no Território Quilombola do rio Jambuaçu:

A Companhia Vale do Rio Doce – CVRD, em 2004, iniciou a instalação no território quilombola de Jambuaçu de parte de sua infraestrutura para transporte de bauxita, executado dentro dos planos do projeto Mina de Bauxita Paragominas. Com anterioridade, dois minerodutos haviam sido construídos para conduzir caulim, desde a mina localizada em Paragominas até a cidade de Barcarena, em consonância com os planos das empresas Pará Pigmentos - PP e a Rio Capim Caulim – RCC, que atualmente formam parte do patrimônio da Vale. O mineroduto de bauxita estendendo-se por 248 km, corta 15 km do território quilombola e está associado com a montagem de torres da linha de transmissão de energia, projetando -se ainda mais três minerodutos e a construção de um segmento da ferrovia Norte-Sul.

Além disso, a empresa Reflorestamento Amazônia Sociedade Anônima – REASA, posteriormente vendida para a empresa MARBOGES, adentrou parte do território para o monocultivo do dendê. Ante este contexto, as políticas de compensação indenizatória propostas pelas empresas foram se restringindo apenas

em torno das famílias que perderam maior parte das suas terras devido as obras, o que ocasionou um fracionamento na articulação política das lideranças e agentes sociais, divididos em categorias: “atingidos”, “diretamente atingidos” e os “menos ou não atingidos” (MARIN, 2010).

Para agravar este quadro de conflitos, recentemente, os quilombolas destes territórios receberam com pesar a notícia de aprovação do projeto de implementação da Ferrovia Norte - Sul (FNS), que completará o seu ciclo final com a interligação de Açailândia (MA) a Barcarena (PA), com o aval direto dos Governos Federal e Estadual. No entanto, as comunidades tradicionais em articulação com os movimentos sociais, estruturam mecanismos para garantir e afirmar seus direitos a meios e modos de vida, com a agricultura familiar, agroecologia, luta e defesa dos rios, florestas, da terra e vida em coletividade.

Em conversa com as Tucandeiras, elas me relataram que o protocolo de consulta é um dos mecanismos muito importante de afirmação do território, é necessário que as comunidades sempre estejam se articulando de forma legal para garantir suas terras. Walda de Ogum narrou como foi o processo de construção desse Protocolo e como as mulheres foram inquietantes e impulsionadoras da articulação e conquista desse direito juntamente com a juventude. Conforme ela:

Tudo começou pelas Tucandeiras. Eu fui daqui a Conceição foi da casa dela para Santana do Baixo. Nós fomos para lá para participar de um evento sobre essa questão do perigo da contaminação e poluição da água. Nós fomos para uma reunião para falar sobre agrotóxico em Santana do Baixo. Nós, mulheres, as Tucandeiras. O outro ponto da pauta era que ninguém do território estava se atentando para a questão da ferrovia, que era essa ameaça que estava palpável que estava na nossa cara. Quem vai fazer o que sobre a questão do agrotóxico porque o dendê nos encurrala com esses empreendimentos e plantio de dendê com outra formatação de ameaça. Marcamos e organizamos lá na Santana do Baixo, porque além de Santa Maria e Santa Luzia, elas são comunidade que o Dendê estão no quintal. E quem estava discutindo o agrotóxico era um grupo de estudantes da UFPA.

Nessa narrativa de Walda de Ogum, ela trata da expansão de grandes empresas em territórios quilombolas, que provoca a pulverização de agentes nocivos a vida no campo, o qual requer que os direitos territoriais sejam a todo momento posto

em alerta, para garantir a sobrevivência de populações quilombolas, assim como, a conservação ambiental, o que rever uma vigilância política exaustiva dessas populações para não sucumbir ao capital e sua ideia de desenvolvimento no modelo produtivo.

Assim, Walda de Ogum relata que foi a partir dessa reunião que escutou falar a primeira vez sobre o Protocolo de Consulta, o que deixou todas as Tucandeiras entusiasmadas em construir esse documento que propicia uma maior seguridade às terras, no que tange o seu acesso a elas.

Quando alguém falou do Protocolo de Consulta, cada uma de nos se olhou e ficou, “o que é isso?” “Como assim?” “Para tudo!” Só depois nós fomos nos retratar com o restante do grupo, porque ninguém mais quis saber de falar de agrotóxico, nós queríamos falar de protocolo, entender o que é. A pessoa foi para frente e explicar o que era, no quadro de giz e aí a gente ficou pasmo, queremos! Quando eu falo sobre isso a cena que eu lembro e da nossa companheira Maria Trindade. Ela, abre os olhos - ela cochilava nas reuniões; para nós, porque, para ela, ela estava ouvindo tudo - então, ela fez uma fala, "se existe esse caminho é por ele que nós vamos". E ela ficou de pé, foi buscar uma melancia imensa para a gente continuar a conversa. Então, Maria Trindade foi ela que disse e nos instigou a passou na frente e disse que ia começar a estudar e construir o Protocolo de Consulta.

Interessante como se dá a movimentação e articulação das mulheres quilombolas nos espaços de decisão. A sabedoria e a sagacidade ancestral em trazer um alimento, dividir com todas/os e continuar a circulação das falas e propostas de defesa ao bem de todos/as para a garantia de suas existências. São táticas organizativas de aquilombamento, de estratégias de fuga, de ataques, populações tradicionais, intrínseca as mulheres negras. Gonzalez (2020, p. 64) afirma que

Sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência nos transmite a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusamos a luta pelo nosso povo. [...] apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder.

Essa organização social e política das mulheres quilombolas é constituído como uma rede de resistência e vai agregando e impulsionando outros levantes, como o da Juventude. É importante ressaltar que no território de Jambuaçu existe um movimento muito forte da juventude quilombola. Jovens que conseguiram acessar à

universidade por vias do Processo Seletivo Especial Quilombola e que contribui, que soma à luta pelo direito à terra, e as suas existências.

John Santiago (2018) que aborda sobre o protagonismo da juventude pelas lutas de Jambuaçu, destacava que sua militância e seu posicionamento político foi impulsionado a partir da luta das mulheres do território (p.18). E assim ele destaca que em Jambuaçu, “muitos jovens do território estavam à frente das associações comunitárias à época do conflito com a VALE e outros tantos acompanharam os mais velhos na luta contra a REASA e MARBORGES” (2018, p.87).

Deste modo, Walda de Ogum e Conceição relatam que no processo de estudo e construção do Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Esclarecida, o movimento de mulheres identificou ser importante que esse documento fizesse parte de uma pauta coletiva fortalecida pelo movimento da juventude.

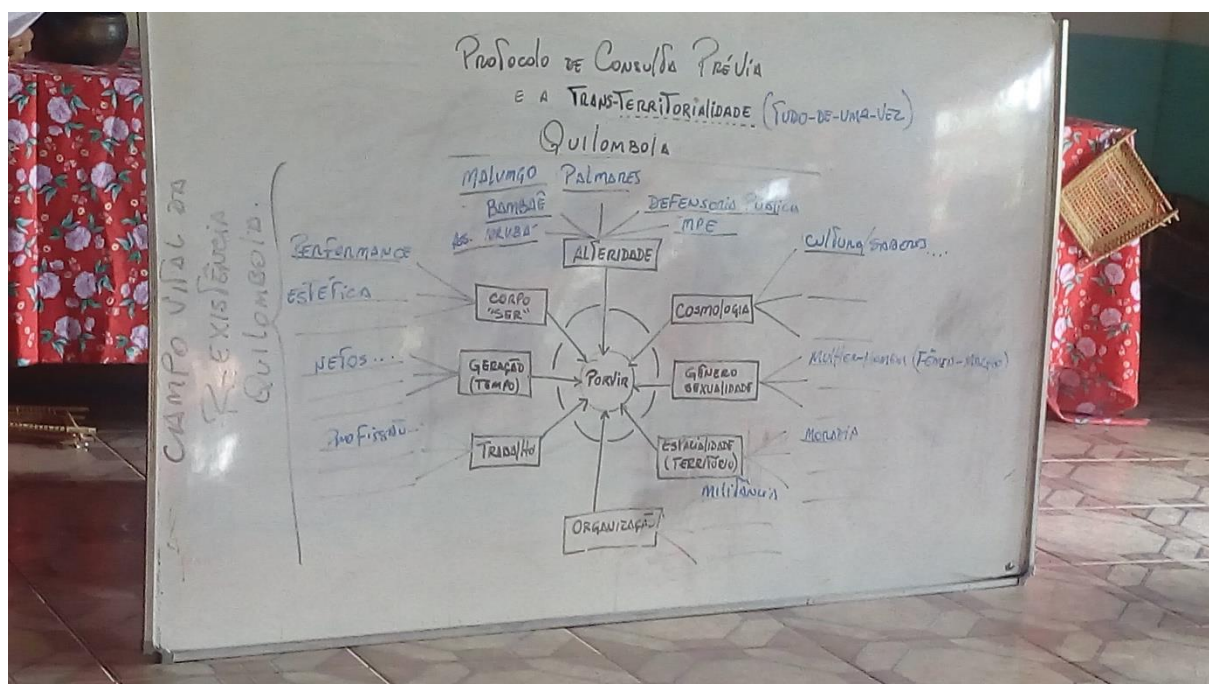
Então, eu, Conceição, Guiomar, Dona Maria Aires, A Erika, nós nos olhamos e eu e a Conceição fizemos a atitude de levantar e falar. Quando nós falamos do protocolo, quando eu comecei a contar o depoimento lá, a Conceição continuou o depoimento e aí nós tivemos a força da Joana, que ela sugeriu para a Juventude colocar no registro deles esse problema, aí foi que dentro do evento deles para falar de protocolo. Ai a gente Tucandeira fizemos uma reunião a noite presente e combinamos, ta certo, nós não vamos mais falar de protocolo, quem vai falar é a juventude. Vocês perceberam como eles tem força, está sendo bem aceito. A gente chamou a juventude, aquele grupo responsável pelo evento, eles toparam e aí a gente começou a ficar um pouco para atrás e quem passou para a frente para construir o protocolo foi a juventude, mas sempre nós ali. (Walda de Ogum).

A gente começou a trabalhar em conjunto com a Juventude. Quando a juventude marcava uma reunião deles em determinado lugar uma de na mulher ia caçar esses meninos saber onde eles estavam para ir para a reunião deles. Tinha momentos que havia um chock de interesses e de temporalidade na questão da idade, porque nós mulheres mais velhas, mães desses meninos, tia, parente, porque quando a gente chegava, a gente percebia na fisionomia desses meninos que eles se aborreciam, porque eles estavam com outro interesse que eles achavam no primeiro momento deles que não era o caso, porque o interesse dele era fazer debate de conscientização nas comunidades sobre a ferrovia. Ai eles saiam fazendo uma chamada de "Acorda comunidade que vai passar uma linha de trem aqui na comunidade". E as mulheres "Acorda comunidade vamos construir o protocolo de consulta". (Dona Conceição).

Então, podemos perceber que essa participação, diálogo e encontro intergeracional produzem e garantem a continuidade da luta e das estratégias políticas de prevenção, capazes de buscar uma quebra de processos opressivos. Esse enlace entre gerações revela encontros e construções de saberes de luta e reexistência, de perpetuação da memória coletiva e ancestral do passado e do presente, e que trazem contribuições para se pensar e viver a movência das tradições. Isso revela saberes e pedagogias outras emergentes desse movimento de luta.

Assim, as interlocutoras relatam que depois desse processo de sistematização e de acordos entre as lideranças do movimento quilombola de Jambuaçu, juntaram-se todas as lideranças “*numa só voz*” para sentar e construir o protocolo de consulta. Walda relata que essa organização conseguiu reunir quilombolas, a favor e até mesmo contra a construção do Protocolo, o qual enxerga como um verdadeiro marco democrático e coletivo do território. Na foto a seguir, mostra-se a sistematização dos fundamentos do Protocolo de Consulta, feita em uma das reuniões de alinhamento político.

Imagem 15 – Processo organizativo do Protocolo de Consulta na Casa Familiar Rural



Fonte: Arquivo Pessoal da Walda de Ogum/2017

Aqui, destaque em uma de suas narrativas, que estava acontecendo no território

e que impulsionou para a organização das comunidades, associações e movimentos sociais a lutarem por esse demarcador legal.

O protocolo de consulta foi abordado pela Santana do baixo. O nosso território não é respeitado. Aí pensamos, vamos construir, um protocolo de consulta que é para ver se o povo respeita. Construir o nosso protocolo para que o povo veja que ele vai ler e não, “no território eu só posso entrar se eu consultar alguém”, principalmente as empresas (Dona Conceição).

Deste modo, identifico que as especulações territoriais ainda circundam esse território, mas que provoca nos moradores/as luta, persistência e articulação para buscar mecanismo que garantam a constituição de suas vidas nesses lugares. Assim, ela continua:

Então antes da pessoa chegar, ele tem que nos consultar e nós que temos que dizer para ele quando ele pode vir. Lá no protocolo de consulta é para mostrar para o povo que quem manda aqui no território somos nós. Ele foi criado mesmo para isso, porque chegava gente aqui, quando a gente via já estava tirando foto, e já tinha falado com alguém, chegava, pegava assinatura das pessoas e a gente não sabia por que, para quê, e todo mundo ficava preocupado (Dona Conceição).

Esta fala da Dona Conceição demonstra como as inserções de agentes exteriores ao território se portam ao entrar em terras quilombolas, sem pedir permissão, acessando e registrando sem os devidos consentimentos dos moradores/as. Imagine alguém adentrando seu quintal, sem permissão, e dizendo que ali são terras que pertencem ao Estado ou a uma empresa, por isso há um livre consentimento de mudança. O que fazer? O Estado e as empresas ressarcem financeiramente, e isso te possibilita comprar uma casa na cidade, ter vida mais próximo do aceitável no viés da globalização hegemônica (SANTOS, 2002); ou, você pode continuar em suas terras, mas não vai mais poder caçar e nem plantar. Não vai mais poder viver da forma que se vivia, tudo isso por uma ideia de modernização, desenvolvimento e progresso, que está preocupada com o capital e não com o bem viver. É essa realidade que povos quilombolas enfrentam diariamente.

Atualmente, sobe o governo de Jair Bolsonaro, a lógica que rege as ações governamentais se configura em linhas autoritárias e ultraliberais, que esvaziam a participação e controle social pela sociedade civil do estado e fomenta grandes

privatizações, investidas do comércio internacional e inserção de aglomerados transnacionais. E no que tange aos territórios quilombolas, este projeto de governo legitima as investidas de mercado por meio de ações como, incentivos fiscais e flexibilizações de legislações que promovem como desdobramento direto a facilitação de inserção desses investimentos e por consequência o desmonte dos direitos já conquistados pelos povos tradicionais.

Esse cenário ultraliberal reproduz e fortifica a lógica moderna-colonialista, a qual Castro-Gómez (2005) identifica que a modernidade, fruto da ocidentalização do mundo, é responsável pelas produções de segregações, exclusão da multiplicidade, e a contingência de formas outras de vida.

A modernidade é um “projeto” na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma dupla governamentalidade jurídica. De um lado, exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida *para fora* pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 83).

No entanto, podemos perceber que existe uma crise nessas construções da modernidade, dos dispositivos de poder, e isso acontece quando essas populações se utilizam de seu lugar de fala e começam a impulsionar esses sistemas discriminatórios e binários de *centro x margem, opressor x oprimido* etc. Essas conjecturas criam lógicas de civilização, de modo de vida, e põe em lócus o saber científico, e aqui, acho relevante o posicionamento de Castro-Gomez (2005), em identificar que não existe colonialidade do poder sem estar associado a colonialidade do saber, que “encontram em uma matriz genética/taxológica”, bem como não é possível desvincular da colonialidade do ser, de gênero e da natureza.

Demonstra-se essa ideia, quando se tem um fazer científico que legitima a invasão de terras que representam além de conjecturas físicas, mas impactam subjetividades; invadem corpos e suas integridades com o lugar. Para Castro-Gomez (2005), as ciências funcionam como um aparelho ideológico, que legitima a exclusão e o disciplinamento das pessoas. Esse saber científico, invade, registra e divulga as informações que se passam por um olhar de um outro que não vive, mas não somente isso, que é atravessado por ideias racistas de desenvolvimento, e prejudica em potencial as formas de ser/viver das comunidades quilombolas.

Assim, é como se houvesse um acordo implícito do acesso sem consentimento,

a posse intrínseca o qual tem muitos resquícios do processo diaspórico africano. Se tinha essa ideia de que se podia raptar pessoas dos seus continentes, olhando-as/os como um não-ser. Por isso, é imprescindível a organização de um protocolo de consulta para resguardar essas vidas. Um importante instrumental legal de resistência, que se não se pode deixar de reconhecer sua relevância jurídico-política, por outro é importante não se prender a ele, tendo em vista inventar outros dispositivos de combate ao avanço dessas fronteiras do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado.

Essas estruturas são fatos, no entanto, a partir dessas narrativas de Dona Conceição podemos questionar esse ideário opressor. Ela, ao mesmo tempo que aponta esses ingressos de pessoas desconhecidas em suas terras sem a devida permissão, aborda o estranhamento e a revelação dessa realidade. Tenciona essa falsa crença que esse “outro” tem o poder e acesso livre às terras e formas de existências de populações tradicionais e afirma que *são eles* (os moderadores/as) *quem mandam*.

Esse processo da fala, de participação ativa que Dona Conceição apresenta, me faz recordar um texto da Audre Lorde (2019), que fala em transformar o silêncio em ação.

Cada uma de nós está hoje aqui porque de um modo ou outro compartilhamos Um compromisso com a linguagem e com o seu poder, também com a recuperação dela que foi utilizada contra nós. Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é de uma necessidade vital para nós estabelecer e examinar a função dessa transformação e reconhecer seu papel igualmente vital dentro dessa transformação (LORDE, 2019, p. 54).

Assim, questiono, será que ainda podemos manter a pergunta “pode o subalterno falar?” (SPIVAK, 2010) diante dessas conjecturas de organização que essas falas apresentam? Acredito que essa fala não vem de forma tranquila, sem dor e cheia de silenciamento, mas existe! Se impõe! E tenciona as estruturas opressoras! Produz fissuras nelas. De fato, acredito que cabe apontar a fala de Conceição Evaristo em relatar a sua percepção sobre a máscara da Escrava Anastácia que converge com essa ideia de que trago sobre a fala/ação:

Aquela imagem de escrava Anastácia (aponta para ela), eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e às vezes a gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que o estilhaçamento é o símbolo nosso, porque a nossa fala força a máscara. Porque todo nosso processo para eu chegar aqui, foi preciso colocar o bloco na rua e esse bloco agente não põe sozinha (CARTA CAPITAL, 2017).

Assim, esses sujeitos que se articulam são social e historicamente marcados por diferentes opressões interseccionalizadas, pautas que emergem da ausência e silenciamento frutos da diáspora africana, e ressoam coletivamente em vozes que não se permitem mais estar no não-lugar.

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

E que sujeitos são esses que não se permitem estar à espreita da invisibilidade? Que lutam desde a diáspora africana, e muito antes dela? Que resistem e potencializam suas vozes com as *suas*? Que se articulam para sobreviverem quando se tem uma atmosfera que luta pelo contrário? Dona Conceição responde: são mulheres negras quilombolas.

E no processo de construção do protocolo de consulta foi mulher quilombola, foi mais mulher, para dizer a verdade tinha bem poucos homens. Nós passamos 3 dias na casa da familiar rural. Então eu vejo que em tudo as mulheres são mais participativas, principalmente aqui no território. E aí eles ficam falando que essas mulheres estão tomando espaço. Sim, se vocês não vão nós vamos. Então é por isso, se vai em uma reunião de escola é a mulher, parece que o filho não tem pai. Se vai em qualquer participação de organização social. Então as mulheres aqui do território são muito participativas (Dona Conceição).

Corroborando com essa fala, trago um registro de Walda de Ogum em uma manifestação do território quilombola pela morte de Dona Trindade¹⁹. A imagem carrega a participação das mulheres no território, sendo elas as mantenedoras das lutas, re-existências e saberes quilombolas.

¹⁹ Maria Trindade da Silva Costa, moradora da Comunidade Quilombola Santana do Baixo Jambuaçu, localizada no município de Moju, no Pará, foi morta no dia 23 de junho 06 de 2017, aos 68 anos. Ela atuava em defesa dos direitos quilombolas no estado do Pará. Fonte: <https://www.almapreta.com/editorias/realidade/conheca-7-liderancas-politicas-quilombolas-assassinadas-em-um-ano-no-brasil>

Imagem 16 – Protesto dos moradores pela morte da Dona Trindade^{liderança} quilombola de



Fonte: Arquivo fotográfico de Walda de Ogum.

Dessa forma, identifico que esses caminharas que refletem dores de negação, silenciamento, epistemicídio, são corpos de negras mulheres que em movimento se manifestam como existências que não coadunam com as ranhuras racistas que a sociedade brasileira foi construída, e por isso, pensam e exercitam estratégias para a ressignificação da história, que rompe com a subalternização da população negra com suas respectivas intersecções e promulga um novo horizonte para os que estão a chegar.

Segundo Sueli Carneiro (2003),

O efervescente protagonismo das mulheres negras, orientado num primeiro momento pelo desejo de liberdade, pelo resgate de humanidade negada pela escravidão e, num segundo momento, pontuado pelas emergências das organizações de mulheres negras e articulações nacionais de mulheres negras, vem desenhando novos cenários e perspectivas para as mulheres negras e recobrando as perdas históricas. Sumariamente, podemos afirmar que o protagonismo político das mulheres negras tem se constituído em força motriz para determinar as mudanças nas concepções e o reposicionamento político feminista no Brasil (CARNEIRO, 2003, p. 129).

Assim, quando essas vozes que fazem parte dos grupos que possuem memórias que insurgem da invisibilidade e silenciamento, subvertem a lógica de tudo o que os nega e tenta implementar em diferentes meios a sua história, com o ideal da

representatividade ao fornecer subsídios para a construção da subjetividade. Assim, essas ações possuem a potencialidade em continuar dando vida aos seus povos.

Como já pontuei, Castro-Gomez (2005), fala da relação das ciências e compactuação de violência epistêmica, como um dos braços da colonialidade do poder e do saber. Nessa perspectiva, ao analisar a participação ativa de mulheres quilombolas em movimento em seus territórios, e imprescindível também analisar como essa movimentação também se dá epistemologicamente.

Grada Kilomba (2019) nos chama atenção que o conceito de conhecimento não se resume a um simples estudo apolítico da verdade, mas é sim a reprodução de relações de poder raciais e de gênero, que definem não somente o que conta como verdadeiro, bem como em quem acreditar. Algo passível de se tornar conhecimento torna-se então toda epistemologia que reflete os interesses políticos específicos de uma sociedade branca colonial e patriarcal. Assim, o pensar com e a partir das comunidades quilombolas e de sujeitos que o constrói, se configura em exercitar um saber acadêmico outro, imbricado com o compromisso ético-político-afetivo, social e histórico. Nesse sentido, a academia vem sendo (re)pensada por essas mulheres que estão conseguindo chegar, se mostrar e falar de si e sobre suas realidades, memórias o tempo todo sendo fincadas para as que já estão vindo e a oralidade das mais antigas jamais sendo esquecidas.

Celeste Pinto (2004;2012) problematiza que pouco se ressaltou o papel da mulher negra e quilombola (sobretudo rural) na luta contra a escravidão, e como hoje, essa mesma mulher, está na linha de frente como mantenedora de tais saberes ancestrais, que são instrumentos de luta e manutenção desses territórios.

Para ela, as mulheres quilombolas forjam personagens da sua própria história e ultrapassam as barreiras ideológicas do silêncio para provarem que são possuintes de potência, de ação contra as estruturas de opressão que elas são atravessadas.

Deste modo, Patrícia Collins (2016), aponta que hoje, a literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero.

Argumenta a favor da existência de uma epistemologia do ponto de vista das mulheres negras, como central para as próprias mulheres negras e para o confronto com as práticas dominantes de conhecimentos.

Contudo, o exercitar desses movimentos ainda é doloroso, inquietante para

aqueles e aqueles que sempre tiveram em um lugar privilegiado; dividir esse espaço e reinventar a racionalidade é sair desse lugar da ciência fria, sem sentimentos e afetos e falar de atravessamentos advindo de heranças ancestrais de mulheres negras.

4. PELO FERRÃO DAS TUCANDEIRAS: UMA HISTÓRIA DO MOVIMENTO DE MULHERES QUILOMBOLAS DE JAMBUAÇU

Mulheres de fogo

Tu não sabes, mas eu sou aquelas mulheres de fogo

São aquelas mulheres de fogo o meu respirar

Essas mulheres de fogo do passado e do presente

Que pairam no escuro limpo de minha visão

Quando a insônia vem me lambe as espinhas

São essas mulheres de fogo o meu eu encarnado

Aquela visão a me socorrer na solidão da madrugada

Eu sou Tomázia coberta de véu de água

Eu sou Lourença trazendo na face pálpabras de lua

Sou Adelaide acendendo velas de folha

Sou Marilda com olhos acessos de gruta

E quando me vês passar por aí não entendes

Eu carregando comigo essas mulheres

Todas elas de fogo, cor de tisna

E quando me vês andando por aí

A olhos nus não notas eu carregada por elas

Porque em mim caminham todas essas

Mulheres do passado e do presente.

(Roberta Tavares, 2018)

Nesta seção, apresentaremos as vozes que escrevem e constroem o processo de organização do movimento de mulheres negras quilombolas do Território de Jambuaçu em Moju/PA, como foi suas primeiras mobilizações e como forjam hoje essa força ser Tucandeiras em Jambuaçu.

4.1 O Clube de Mães

O processo de mobilização e articulação de mulheres quilombolas no território de Jambuaçu inicia-se com o Clube de Mães, impulsionada pela Comissão Pastoral da Terra e Comissões Eclesiais de Base, que tinha influência direta à luz da Teologia da Libertação.

O Clube de Mães, no território de Jambuaçu e em outras localidades campesinas e quilombolas, é implantado dentro de uma conjuntura política e social brasileira, muito delicada e também potente, dentre os anos de 1960 e 1970, segundo as interlocutoras, e trazem em sua história e memória um conteúdo de complexas relações sociais de luta e que acabou ampliando a compreensão de possibilidades do papel e lugar das mulheres nos espaços de luta, principalmente no que tange, a organização social e política em favor da terra.

O Clube de Mães se configura como umas das principais organizações e foi “a porta de participação de muitas mulheres, que posteriormente acabaram tornando-se importantes lideranças políticas nas comunidades” (DINIZ, 2018, p. 115). Essa organização teve sua expansão de forma nacional a partir dos anos de 1970, principalmente nas periferias urbanas. Na Amazônia Paraense, teve sua expansão especialmente em territórios rurais e quilombolas (DINIZ, 2018).

Assim, as mulheres quilombolas, por meio dos espaços de participação da Igreja Católica, principalmente em diálogo com o Padre Sérgio Tonetto começaram a se organizar em grupos de mulheres para fazerem alguns materiais domésticos como sabão, roupinhas de crianças para serem doadas às mães grávidas, organização para fazer mutirões de roça, etc.

Dona Conceição relata suas memórias sobre esses encontros:

Elas faziam o movimento para fazer sabão, roda de conversa, mutirão, tinha uma professora que ia para ensinar fazer algumas roupinhas de bebes. Era muito bonito, porque dava muita mulher, todo sábado elas se reuniam, era muita gente junto. Era roda de conversa uma contando a sua história para a outra. Elas conversavam com as coisas de mulher, contavam suas histórias, como era do tempo que elas eram novas, o que elas vestiam tudo isso era levado em conta para elas. A juventude delas, como elas se comportavam na pressão do pai. Como elas iam para o igarapé lavar roupa. Eu achava tão bonito porque elas se abriam uma com a outra contando as suas histórias (Dona Conceição).

A partir desse relato podemos identificar o que representava esse espaço para as mulheres, momentos de compartilhar suas vivências, memórias, reflexões sobre a vida e exercer a sociabilidade e solidariedade junto as outras mulheres. Contudo, ao mesmo tempo em que é um espaço (educativo) para essas mulheres se (auto)conhecerem e se organizarem, inclusive a relação com o machismo e patriarcado, mas, também, é um espaço que educa e reforça alguns afazeres e lugares da mulher na sociedade, na família, permeadas por uma moral religiosa que orienta essa prática e relações.

Interessante também destacar a potência que é o significado da fala e da escuta para e entre as mulheres negras, a necessidade da partilha e acolhida entre elas, que possui raízes de uma potência política imprescindível de organização para a luta. É falando e se escutando que a luta (re)constrói.

Bell hooks (2019) apresenta que esse exercício de diálogo entre fala compartilhada e reconhecimento não acontecia entre as mães e crianças e nem entre as mulheres e os homens - que apresentavam essa figura de autoridade, mas sempre foi presente entre as mulheres negras. Para ela, essas vozes intensas que compartilhavam suas intimidades, a inspirou a identificar a falar como um direito que não poderia ser negado à luz de um suposto silêncio “correto” dentro do discurso machista e racista da feminilidade. Assim, ela identifica que

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato da fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é a expressão da nossa transição de objeto a sujeito – a voz liberta (hooks, 2019, p. 38-39).

Assim como a bell hooks que foi inspirada e motivada a seguir firme pautando sua existência (e das nossas) a partir de seus escritos, as vozes dessas mulheres quilombolas de Jambuaçu também ecoaram para outros espaços, como os espaços de disputa e decisão de questões envolvendo o território de Jambuaçu.

Walda de Ogum relata que o Padre Sérgio identificou também a potência política das mulheres e sempre em suas falas, ele apontava a importância que as mulheres apresentavam enquanto proponentes de organização política, pois seu protagonismo em todas as frentes de mobilização dentro do território tinham as suas presenças, e muitas vezes, não reconhecidas como se deveria.

Ele começou a perceber a contribuição das mulheres na Amazônia, perceber a contribuição das mulheres, que esse protagonismo era das mulheres, mas que quando chegava por essa razão que nós todos sabemos que é o machismo, quando chegava para chamar, direcionar convites eram para os homens, mas no final ele inclusive falava no sermão dele, que no final que aparecia eram as mulheres, as cumadres. E aí eles diziam os nomes das cumadres, e aí eles diziam as irmãs, duas freiras que inclusive vem para cá, que justamente por essa questão, porque as mulheres estavam mais atuantes dentro dessa luta do que os próprios homens, então a irmã Rosa com a irmã Adelaide, elas vieram trabalhar essa organização feminina. Então o clube das mães para os que estavam de fora, e percebiam e só conseguiam enxergar que era para as mães estarem ali aprendendo uma profissão, tecer um crochê, ensinar a bordar, isso e aquilo, só para esses efeitos domésticos, mas, no entanto, elas estavam se organizando e cada vez ficando mais forte.

A partir dessa fala, podemos perceber que a participação das mulheres negras em diversos movimentos e espaços de luta, do ponto de vista histórico, concordam que elas contribuíram e somam conquistas com os direitos da população negra, e que revelam contribuições para a luta atual em busca de emancipação.

Davis (2016) analisa essa participação e contribuição desde o período de escravização, o qual as mulheres negras estavam na linha de frente da resistência, e de estratégias de liberdade para o seu povo, contribuindo na relação do trabalho, nas práticas educativas de reexistências, e pensando formas e modos de superar os regimes de opressão perpassadas por elas. Segundo a autora,

Foram essas mulheres que transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição da mulher (DAVIS, 2016, p. 41).

Assim, podemos perceber que esse legado está vivo e se apresenta nas vivências das mulheres quilombolas, que furavam os bloqueios de uma suposta insuficiência e conquistavam espaços de protagonismo na luta, que por vezes era silenciada quando colocadas em lugares de destaque e reconhecimento pelas trincheiras de lutas.

É delicado apontar as opressões que existem dentro dos movimentos periféricos, pois a ideia é que não haja uma espécie de “apartamento” das lutas, mas que a partir dos processos de contradição, advindo por exemplo, dos companheiros de luta, as práticas sejam descortinadas e desconstruídas para que as ranhuras coloniais não possam ganhar força e desmobilizem as organizações.

Assim, esse machismo que é apontado na fala da interlocutora é uma das marcas coloniais que a ideia de superioridade das relações faz com que, em uma sociedade opressiva, aquele que tenha uma marca de favorecimento possa oprimir o outro sujeito, a fim de obter uma suposta ascensão social. Souza (1983) faz essa análise em seu livro do *Torna-se Negro*, e aponta como essas estruturas estão entranhadas nas estruturas psíquicas do sujeito negro, e tornar-se negro a partir dessa perspectiva política, cabe a descortinação dessas estruturas de poder, como o machismo e praticado pelos homens negros [e mulheres negras que, também, estão marcadas por essas estruturas].

Lélia Gonzalez (2020) também identifica essa prática como uma forma de “mecanismos compensatórios” (p. 103), que ela analisa como um efeito direto da opressão racial, e adiciono a análise com as questões de exploração de classe nesse interim. Essa pensadora negra identifica assim, que as mulheres negras são atravessadas pelo machismo, não só dos homens brancos, mas também dos negros, dentro do movimento.

Desnecessário dizer que o movimento negro não deixava (e nem deixou ainda) de reproduzir certas práticas originárias da ideologia dominante, sobretudo o que diz respeito ao sexismo, como já dissemos. Todavia, como nós, mulheres e homens negros nos conhecemos muito bem, nossas relações, apesar de todos os “pegas” desenvolvem-se num plano mais igualitário cujas raízes, como dissemos acima, provêm de um mesmo solo: a experiência histórico-cultural comum. Por aí se explica a competição de muitos militantes com suas companheiras de luta (que se pense no “esquecimento” a que nos referimos anteriormente). Mas, por outro lado, por aí também se explica o espaço que temos no interior do movimento negro (GONZALEZ, 2020, p. 104).

Assim, cabe a nós, que estamos construindo e buscando a descolonização de práticas da colonialidade e pautando a decolonialidade nas existências e sociabilidades, pensarmos na insurgência das relações humanas com as quebras dessas opressões entre nós, principalmente quando analisamos a conjuntura brasileira dentro desse atual governo conservador (ultraliberal) e reacionário, onde para um debate e exercício mínimo de democracia, precisamos primeiramente nos olharmos para dentro das nossas próprias questões, tecer autocríticas e ressurgir como um movimento diverso, mas com perspectivas fincadas em raízes ancestrais e em diálogo com o bem viver.

Pensando nessas questões, de olhar para dentro dos sujeitos subalternos que praticam opressões, é necessário pensarmos também na condição desse homem negro, e bell hooks (2019) nos ajuda nessas ponderações:

A maioria dos homens negros permanece num estado de negação, recusando-se a reconhecer a dor em suas vidas é causada por um pensamento machista e uma violência patriarcal falocêntrica que não é expressa apenas pela dominação masculina das mulheres, mas também pelo conflito paralelo entre os homens negros. Pessoas negras devem questionar por que, por enquanto a cultura branca reagia às mudanças nos papéis de gênero e ao movimento feminista, voltaram-se para a cultura negra, especialmente para os homens negros, em busca de articulações de misoginia, machismo e falocentrismo. Na cultura popular, representações da masculinidade negra se igualam ao falocentrismo bruto, ao ódio pelas mulheres, a uma sexualidade combativa “estupradora” e a um claro desprezo pelos direitos individuais (hooks, 2019, p. 195).

Assim, o projeto do sistema mundo capitalista moderno-colonial eurocentrado sociedade racista/machista/classista foi construído de uma forma tão sofisticada de autonegação pessoal e coletiva que essas construções de papel forjaram uma identidade racial/de gênero de forma a se compartilhar opressões com os mais próximos, e é dessa análise que eu me baseio para entender as opressões e desafios que as mulheres vivenciavam na sua trajetória como lideranças quilombolas dentro de seus territórios.

É interessante identificar que o Clube de Mães, como também foi identificado na fala da interlocutora, nasce como uma perspectiva de repactuação com práticas desse “papel feminino”, de costurar, bordar, etc.; que estão dentro do imaginário da nossa sociedade como trabalho de mulher. Não tenho a mínima pretensão em inferiorizar e negar esses trabalhos, de forma alguma. Inclusive, os produtos que eram gerados a partir das práticas coletivas das mulheres eram repartidos entre elas, ou doados para mulheres que estavam grávidas ou que já tinham ganhado o seu bebê, e isso nos recorda para as práticas de solidariedade e de partilha vivenciadas pelas/os nossas/os mais velhas/os em terras africanas, sendo assim, uma herança ancestral. No entanto, cabe a análise de como essas mulheres não exerciam só essas práticas dentro desses grupamentos e a viam como uma forma de organização social e política de defesa de suas terras e existências.

Segundo Walda de Ogum, as freiras que estavam na linha de frente organizando essas mulheres, também apresentavam falas motivacionais de engajamento das mesmas para a luta, para o protagonismo no território e fora dele:

então elas vinham com umas falas que elas diziam que as mulheres tem um papel importante nessa luta e elas deveriam passar na frente, e aí as mulheres começaram a ter essa coragem assim, sentir essa força através dessas duas freiras e vim e começar a mostrar as suas forças, apesar de que duas delas, várias, mas assim que era muito próxima de mim por conta da minha avó, elas já eram umas mulheres que realmente passavam na frente, elas não tinham maridos, elas eram solteiras e viúvas, então elas já se mostravam e elas gostavam de falar do nome nas horas dos encontros. “Olha, vejam a dona Maria, vejam a dona Fuluca, vejam como elas estão, elas enfrentam não tem medo, elas vão lá”; O que é que leva vocês a ficarem atrás dos maridos ou as escondidas e não quererem se mostrar? Por quê?” (Walda de Ogum).

A CPT foi muito importante, como já relatado, no processo de organização política das comunidades, especialmente, como relata a Walda de Ogum, as freiras que orientavam as mulheres evidenciando as questões de gênero em pauta e ações envolvendo o clube de mães e nas mesas e discussões sobre a luta e defesa da terra. Com isso, intensificou-se o protagonismo ativo e evidente das mulheres, afim que fosse reconhecida como sujeitos em exercício político-militante quilombola.

Segundo Ferreira (2009), a CPT serve também como um instrumento de luta por direitos a terra, de uma ala da Igreja Católica mais progressista embebida das teorias da Teologia da Libertação. Ela também assegura que a CPT “desfruta do privilégio de ter sido a primeira organização pastoral a introduzir a discussão de gênero no debate de formação religiosa” (p. 28).

É interessante identificar na fala da interlocutora o destaque que ela estabelece para o estado civil das mulheres que puxavam o movimento e impulsionavam as outras mulheres para sair do silenciamento. Pode-se analisar que o fato das mulheres não estarem dentro de uma conjuntura patriarcal a deixavam mais libertas para se engajarem na luta e fomentarem ainda mais a participação feminina desses espaços de discussão e poder.

Outro ponto importante à ser destacado é o encorajamento entre as mulheres negras quilombolas para se engajarem na luta. Essa ação demonstra o possível abrir-se a novas possibilidades de existência, de ser, pensar, de relacionar-se, etc., e que produz diálogos e interações entre as próprias mulheres. Dentro dessa perspectiva, a frase que é bem presente dentro dos movimentos negros feministas de “Uma sobe e puxa a outra”, possuem uma relação direta com as heranças ancestrais de dentro dos quilombos e podemos entender de que forma isso se faz presente e se materializa nas relações entre as mulheres quilombolas de Jambuaçu.

Essas narrativas das mulheres quilombolas acerca da primeira organização de mulheres no território encontra-se apenas nas memórias e no valor da oralidade, daquelas que participavam ativamente desses grupos, ou de filhas, irmãs, primas e pessoas das comunidades que presenciavam o movimento que elas faziam. Não existem registros como fotos e vídeos que datem as reuniões e as ações; segundo as interlocutoras, nesses momentos as mesmas não tinham esses instrumentos de arquivo para desmarcar as ações. Daí a importância tanto dessas memórias como da oralidade subterrâneas dessas Tucandeiras para contar e revelar outras histórias, histórias das margens, que ferram e se trazem à tona muitas inconveniências para a

histórica oficial eurocentrada.

Assim, a memória e a oralidade se apresentam como meios e valores ancestrais de perpetuação dessas histórias e trajetórias iniciais de organização política das mulheres, que estabelecem relação e dão sentido ao passado-presente e visibilizam a existência coletiva das mulheres negras quilombolas, representando respeito aquelas que as antecederam no movimento de mulheres, e como compromisso político-ancestral para as que estão por vir.

Pilar Marín (2005) enfatiza que a noção de projeto do sistema-mundo moderno-colonial construído na América Latina impulsionou o aumento da marginalização e supressão das existências e conhecimentos dos povos subalternizados, o que impactou/impacta diretamente na configuração da memória social. Segundo ela,

Comprender la configuración de la memoria social desde el horizonte moderno-colonial implica ubicar, al menos em este diálogo que he querido propiciar, la incidencia de la colonialidad em los procesos de reatirculacion de la memoria em la actualidad. Em este horizonte de sentido entendemos la memoria como una dimensión de la vida social, construída historicamente bajo el influjo del orden hegemónico pero también de instancias críticas que marcan su dimensión política y que la sitúan como escenario contradictorio y como espacio privilegiado en el debate sobre las identidades. La memoria configura, desde estas distintas instancias, representaciones simbólicas complejas a partir de las cuales los individuos y grupos sociales se perciben y reconocen desde consensos y disensos (MARIN, p. 16-17).

Deste modo, com essas considerações de Marín (2005), podemos compreender como a colonialidade do saber, do ser e de gênero e age diretamente na construção da memória coletiva e sua perpetuação a partir da tradição oral, e que determina quem será reconhecido/a historicamente e terá suas histórias dissipadas mundialmente. O racismo estrutural incide diretamente na formulação dessas faces de silenciamento e aniquilamento da memória, por agir de

Forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam (ALMEIDA, 2019, p. 32).

Deste modo, o silenciamento das memórias, narrativas e trajetórias de mulheres negras quilombolas na historiografia revela privilégios epistêmicos, que são engendrados por uma perspectiva excludente pautada em hierarquias sociais, raciais, sexistas, classistas, Cisheteronormativas, dentre outros demarcadores sociais e formas de opressão.

Este fato, assim, nos remonta ao questionamento de quais memórias são de fato legitimadas perante a história? Kilomba (2019, p. 80) identifica que esses fenômenos de silenciamento não são ataques únicos e eventos discretos, mas configuram-se como uma constelação de experiências existenciais múltiplas, que são expostas à um perigo constante e incessante presente ao longo da história.

Vale ressaltar que essas corpos de sujeitas subalternizadas não recebem esse silenciamento de forma passiva, mas utiliza meios e modos e perpetuação do pulsar de suas histórias a partir de suas próprias vozes-memórias. Há muitas formas ancestrais de romper com o fantasma da história única, e as práticas educativas de observar e experienciar coletivamente se apresenta como um mecanismo ancestral decolonial que revive, reconhecer e não deixar esquecer essas trajetórias.

A tradição oral se apresenta como uma dessas práticas educativas de reexistências, por transmitir a história e cultura dessas negras mulheres a partir da oralidade, e trazer seus movimentos-narrativos carregados de memórias negras dançantes. Amador (2020, p. 133-134) afirma que em territórios quilombolas, a tradição oral também evidencia um panteão de narrativas que incidem pedagogias e saberes presentes no cotidiano, mas que não são inseridos na educação formal das comunidades e em diversos outros espaços e instituições da sociedade.

Assim, Hampatê Bá (1982, p. 167) nos alerta que

Nenhuma tentativa de penetrar a história terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória vida da África (HAMPATÊ BÂ, 1982, p.167).

Nesse sentido, a prática educativa da escuta e da fala, da construção do imaginário, e do respeito aos mais velhos que contam as histórias e aprendem-ensinam com as mais novas apontam e pensam caminhos a partir do ato de narrar como mecanismo emancipatórios entre as mulheres negras quilombolas. Walda de Ogum relembra e narra como foi suas primeiras experiências em escutar e presenciar o movimento de mulheres do Clube de Mães no território de Jambuaçu:

Minhas lembranças eram da minha mãe, das primas, das irmãs, da minha avó, das minhas tias, envolvidas com o clube de mulheres, com o chamado Clube de Mães. E depois desse clube de mães que elas começaram a se organizar com o clube

de mulheres para ir inclusive para encontros em Belém, Abaetetuba, Acará, todos os lugares próximos, para se juntarem com outras mulheres para estar trabalhando e falando sobre as questões dos direitos das mulheres, visibilidade das mulheres, e aí enquanto isso, as coisas aconteciam aqui dentro de Jambuaçu de uma forma que tinha a ver com a entrada das empresas, uma de cada por vez, quando terminou uma fase de outra, a outra estava iniciando a sua fase.

A partir dessas memórias de Walda, é possível que os conflitos de terra e iniciativa popular de organização para a garantia do território, tenham se constituído em relevantes condicionantes estruturais e simbólicos para que o Clube de Mães passasse a caminhar para outros objetivos ligados à organização social e política de resistência, e que também a gente percebe que passou por uma transição até ser identificado como “Movimento de Mulheres Quilombolas”, e que se apresenta como uma ação coletiva que procura se situar e se mover na história para se pôr e intervir nela em busca de seus interesses coletivos.

Dona Conceição também relembra como foi se dando essa transição e organização do Clube de Mães, para o Movimento de Mulheres:

Então, nesse sentido as mulheres do clube de mães que se garantiam quanto o sustento quando os homens saíam para essas reuniões do sindicato, quando também elas faziam as articulações, quando elas iam para fora para fazer as representações do município nos encontros de mulheres, elas acabavam fazendo a denúncia, elas diziam o que era que estava se dando aqui, e aí as coisas foram ficando cada vez mais forte essa representação das mulheres dentro dessa luta.

Conforme as narrativas aqui apresentadas, é evidente que o Clube de Mães apresenta esse caráter enquanto um movimento de mulheres dentro de condições concretas, existenciais e estruturais, e por isso, vê-se a necessidade de reinventar o movimento.

O movimento sindicalista é hegemonizado por uma lógica patriarcal e machista, bem como a referência central de luta política. Ao passo que, como parece, o Clube de Mães como espaço reservado estritamente às Mulheres, e ainda marginal na própria comunidade, criando uma espécie de divisão de gênero da política na comunidade, dada essa imaginação social e hierárquica patriarcal, como bem lembraram Lélia gonzalez (2020) hooks (2019). Há uma relação de poder desigual com a qual essas mulheres vão ter que lidar, também, na comunidade, no seio do

movimento negro (no interior do próprio Clube de Mães), além da relação de poder estrutural do sistema, lutas que não estão desvinculadas, posto que esses homens e mulheres estão marcados por essas estruturas de dominação e opressão de colonialidade de gênero.

Deste modo, essas falas e participações em espaços de debates políticos onde as mulheres relatavam as perseguições que estavam sofrendo em razão dos ataques de suas terras, mostraram que elas precisavam criar uma frente combativa mais sistematizada como um movimento de mulheres quilombolas dentro do território.

4.2 “Uma sobe e puxa a outra”: o movimento de Mulheres Quilombolas de Jambuaçu

A gente acha que está no sangue, está na veia, acho que a gente não consegue se desvencilhar, deixar, porque eu sempre tenho comigo assim, se tu queres mudar alguma coisa tu tens que estar lá, tu não podes esperar que alguém mude por ti as coisas.

(Dona Guiomar).

As mulheres de Jambuaçu sempre estiveram à frente da luta pelo reconhecimento do território quilombola, no entanto, tinham uma atuação mais nos bastidores dos espaços de decisões, participando mais da logística dessas reuniões, e que corroborava para sua não visibilidade e protagonismo de suas lutas, mesmo elas assumindo esse lugar de articuladoras políticas no dia a dia. Walda de Ogum aborda essas questões em sua narrativa sobre as teias de motivações para a construção da associação de mulheres:

A nossa associação, ela surgiu, porque assim, a gente sempre vinha participando de tudo, mas a gente não tinha, não era, assim, não tinha o devido respeito, não existia uma sensibilidade de fazer uma lógica de tá verificando os direitos da mulher, já que nesse período já se falava, já se garantia por lei inclusive que a mulher tinha direitos, direitos a política públicas por exemplo, e algumas coisas dentro da associação já que estávamos organizando enquanto institucional não eram garantidas, dentro inclusive dos documentos das associações. Políticas públicas para as mulheres, falava-se apenas de políticas públicas para a comunidade. Quando falava em educação, quando falava em saúde, não tinha essa nomenclatura gênero, mulher, e se existia políticas públicas

para mulher, porque não? (Walda de Ogum).

O silenciamento e invisibilidade das mulheres quilombolas nos espaços da comunidade e de organização social e política dela é recorrente nas falas das interlocutoras e se apresenta como uma questão crucial de autoanálise para os movimentos, tendo em vista que essa questão é presente dentro de movimentos progressistas que pautam questões subalternas. A colonialidade de gênero acaba sendo intrínseca em todas as relações, e por isso, se faz necessário a vigilância epistêmica e política constante para a não reprodução dessas opressões. Por isso, Lugones (2014) propõe a descolonização de gênero, que segundo ela seria:

Descolonizar o gênero é necessariamente umas práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializado, colonial e capitalista heterossexualidade visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir ← → resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas “pela situação”. Deve incluir “aprender” sobre povos (LUGONES, 2014, p. 940).

Posto isso, é possível perceber a movimentação das mulheres quilombolas para mudar a organização e composição interna do movimento quilombola do território, que é evidenciado por essa necessidade das mulheres debaterem questões relacionadas a subjetividade da mulher quilombola, fundamento constitutivo das protagonistas das lutas, mas que não são evidenciadas nas decisões de poder e em outros espaços.

Há uma Pedagogia Tucandeira que emerge, nasce e se nutre dessa luta, que contesta e educa a si, assim como, como reeduca o próprio movimento e comunidade, bem como a sociedade e Estado, por meio de sua afirmação e reconhecimento por políticas públicas, direitos e cidadania. Essa luta dessas mulheres negras nos ajudam a revelar outras epistemes, pedagogias, sociabilidades e outras formas de inventar a democracia, como infere Carneiro (2003).

Os movimentos sociais, também, precisam se descolonizar. Esse desafio está muito presente nesse movimento de luta dessas mulheres não só pelo reconhecimento do território ancestral, mas, também, pelo reconhecimento dos seus corpos, como foi deixado bem evidente na abertura da seção 3 pela Walda – relação

corpo-terra-território. Isso expressa uma pedagogia pós abissal ou decolonial muito potente que emerge dessa ferroada das Tucandeiras.

Essas mesmas questões foram suscitadas quando o movimento feminista começou a pautar as questões femininas, sem levar em consideração as particularidades que o demarcador de raça apresenta para as mulheres negras. Esses cruzamentos de questões evidenciam também a lutas das mulheres quilombolas, entre questões pertencentes ao movimento étnico-quilombola e o movimento de mulheres. Para Carneiro (2003),

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em *solidariedade racial intragênero* conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intergrupo racial que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros (CARNEIRO, 2003, p. 120).

A interseccionalidade inerente à experiência e vivência dessas mulheres, que aparecem por meio dessas narrativas, tenciona os movimentos negros, movimentos quilombolas, movimentos feministas, movimentos sindicais rurais e urbanos, a reconhecer e considerar a luta das mulheres quilombolas e a descolonização de pautas políticas, assim como, a perspectiva de criação de um paradigma social e político interseccional.

Akotirene (2019, p. 43) aborda que é importante demarcar que essa interseccionalidade não compactua com a perspectiva do “aforismo matemático hierarquizante ou comparativo” das opressões, pois não se pensa na soma das identidades, mas as estruturas que atravessam esse corpo, e por isso, aponta para os movimentos sociais, as pautas inerentes de existência dessas mulheres quilombolas no processo de agenciamento político.

Walda de Ogum relata como foi processo de organização e engajamento das mulheres na luta e salienta como era a percepção de alguns companheiros sobre as reuniões estratégicas de organização e mobilização social. E, nesse ensejo, relata a necessidade de o movimento de mulheres também ser reconhecido como uma associação com CNPJ²⁰, para uma maior legitimidade frente as organizações internas

²⁰ É importante pontuar que nem todos os movimentos sociais buscam esse reconhecimentos institucional,

e governamentais.

Antes as mulheres não tinham um CNPJ, mas elas eram quilombolas, eram mulheres iam para as reuniões as vezes até porque os homens nem todos iam e viam a importância na reunião, "ah eu tenho uma farinha para fazer, eu tenho que ir caçar, eu tenho que ir enfim, trabalhar", "vai lá Maria! " A Maria ia. Depois ela trazia resposta para o marido ou então ela animaderrima com a reunião, já ia mais além, mais além, quando via já estava participando de repente ela "estava até aqui de" responsabilidade adquirida, e inclusive garantindo algumas contribuições para ela e posto como presidente da associação, secretária, tesoureira, conselheira, porém mais é com tudo isso sempre ela estava lá, a gente percebia que estava a margem, porque quem ficava na frente era o presidente da comunidade tal, o presidente da Bambaê, era depois, mesmo que se tu fortes vê uma associação elencar uma lista de presidentes, mas na hora se dirigiam as autoridades, as pessoas que vinham buscar as lideranças e se dirigiam para homens, eles diziam "quem é o presidente?", não perguntaram que era "A presidenta?". Então, essa necessidade a gente percebia e quando a gente foi buscar como as outras associações, esses apoios, eles diziam que a gente tinha que formar a associação e colocar na mesa de discussão, na pauta tem a associação tal, mas também tem a associação das mulheres quilombolas de Jambuaçu. Então, esse processo ele se deu por conta da gente ta dentro, envolvida no movimento, as articulações, mas a questão mulher enquanto gênero, o respeito ao gênero, ele não estava sendo feito, porque o machismo estava ali. Agora, culpa também da companheira da masculina? Não. É de uma questão de cultura, de formas como o mundo vê as coisas, vê as mulheres, e nós tentamos lutar para mudar isso.

É interessante perceber na fala da Walda de Ogum como a segregação e a hierarquização das relações de gênero também fazem parte desse imaginário de representação política dentro do território e o quanto este lugar de "presidente da associação", e o imaginário de questões relacionadas ao trabalhar na terra, sindicalização, participação política, conceitos relacionados a classe trabalhadora está imbricada um papel e visão patriarcal, mesmo as mulheres estando na linha de frente combativa e estratégica das questões do território.

Collins (2015) traz a análise de como nossas relações sociais estão permeadas

mas em relação as comunidades quilombolas, as institucionalizações das associações servem como um instrumento legítimo para requerer direitos e políticas públicas para o território.

pelas relações desiguais e opressivas. Segunda ela:

Enquanto raça, classe e gênero como categorias de análise são fundamentais para nos ajudar a entender as bases estruturais de dominação e subordinação, novas maneiras de pensar desacompanhadas de novas maneiras de agir oferecem possibilidades incompletas de mudanças. Para chegarmos naquele “pedaço do opressor que está plantado profundamente em cada um de nós”, precisamos também mudar nossos comportamentos diários (COLLINS, 2015, p. 15).

E foi pensando nas possibilidades de desconstrução dessa realidade que as quilombolas de Jambuaçu motivaram-se a construir a associação de Mulheres, para serem representadas por uma entidade exclusivamente de mulheres, pois como a interlocutora relata acima, mesmo que essas mulheres estivessem nas reuniões de decisão, e luta por direitos as comunidades, elas também perdiam voz, eram silenciadas quando estavam associadas a um grupo maior de decisão.

Dona Conceição aborda que as invasões das empresas nas terras quilombolas também foram motivadoras para essa articulação de mulheres e criação de uma associação de todo o território, mesmo existindo uma associação “mãe” do território chamada Bambaê²¹. Para elas era necessário que as mulheres pudessem ter a sua forma de organização e espaço de decisão sem precisar disputar espaço com os homens. Assim ela relata:

O motivo da organização do movimento de mulheres também foi através da empresa. Porque quando se auto definiu na derrubada da torre e depois que as pessoas que começaram a confusão que a gente tinha que lutar para que a empresa não tomasse conta disso tudo aqui que é nosso, a gente tinha que se armar de tudo quanto era jeito, porque as mulheres têm muita força, a nossa associação tem muita força. Então, nós como mulheres, cada uma comunidade tem sua associação, e tem a associação do território como um todo, mas a gente se organizou dessa maneira, porque a gente sabe que a associação de mulheres tem muita força e a gente queria também garantir nosso espaço, nós queríamos estar dando esse suporte desse jeito.

Pode-se perceber que as questões territoriais e desigualdades de gênero estão a todo momento pareadas dentro das motivações de luta das mulheres negras. São questões que revelam as demandas quilombolas a apontam as interseccionalidade de

²¹ Organização que representa as associações das 15 comunidades de quilombo de Jambuaçu.

opressões pelas quais elas são submetidas. Assim, a luta de classe social e antirracista pela conquista da terra em contraponto as empresas latifundiárias e as relações sociais e culturais de gênero que aparecem no exercício do aparecimento desse protagonismo revelam as intersecções de luta das mulheres, fugindo de um essencialíssimo quer seja ele classista, racista ou sexista, e que também aponta que os movimento de mulheres vem sinalizando um caminho diferente ao protagonismo das mulheres e a luta pelos direitos quilombolas.

Fonseca, Souza e Costa (2021, p. 106) apontam que

A relação com a terra e/ou território pelos povos indígenas, camponeses, quilombolas e ribeirinhos que constituem a região amazônica envolve questões de afeto, ancestralidade e subsistência. Grandes lideranças tomam frente na luta pelo seu povo e pelo seu território. Com a perseguição seguida por essas lideranças, muitas delas são assassinadas a mando de grandes empresários, latifundiários, madeireiros e garimpeiros.

Nesse sentido, o projeto e prática política do feminismo negro ganha essa caracterização mais específica ao apontar a relação com a terra/território como um demarcador estruturante na vivência dessas mulheres, por isso, as mulheres Tucandeiras inferem ao movimento feminista negro esse demarcador enquanto mulheres quilombolas da Amazônia.

As interlocutoras relatam que o processo de organização da associação se deu a partir de 2008, quando as mesmas convocaram uma Assembleia Geral dentro do Território quilombola de Jambuaçu, convocando as mulheres para participarem. Walda de Ogum relata como foi essa experiência:

Em 2008 foi a primeira assembleia de mulheres que a gente fez lá nas Graças. Primeiro houve aquele trabalho de formiguinha, de algumas lideranças que eu estava envolvida, já logo me apontaram, lembro que foi a dona Nazaré do Mirindeua para eu ser a secretaria, que eu iria organizar os papeis, as atas, eu e uma outra colega do 40. Então, cada uma estava fazendo sua articulação elas tinham uma tarefa que ia fazer articulação na sua comunidade e levar no dia X 10 mulheres para uma assembleia, aí nós fizemos assim. Muitas levaram mais, outras levaram menos, mas no total eu lembro perfeitamente que eu fui a secretaria que redigia a ata dessa assembleia, foram 180 mulheres, não 130 presentes, porque os homens que enxeridos foram. Eles foram convidados alguns para nós ficar ali nos bastidores, que era o nosso papel no passado, as mulheres iam para reuniões e na sua maioria, poucas mulheres participavam de uma reunião. Elas iam para cozinhar, fazer o café, fazer o lanche, para limpar. E aí no dia dessa assembleia, os homens

foram fazer isso para nós. Mas tinha os salientes. Isso foi 2008. E aí a gente formatou a primeira associação de mulheres do território quilombola de Jambuaçu, onde todas as comunidades tinham essas representantes e essa representantes eram para vim para suas comunidades e fazerem articulação para ampliar esse grupo.

Esse trabalho de “formiguinha” citado por Walda de Ogum revela processos educativos de militância quilombola/feminista/negra no processo de aquilombamento de mulheres em busca de conscientização da luta quilombola. Esse “chega-te a mim” é uma estratégia política muito presente no movimento de mulheres, que criam estratégias ativistas próprias, em espaços do seu cotidiano e com o diálogo representativo de suas próprias existências.

Podemos perceber que o processo de militância é algo intrínseco à vida das mulheres quilombolas, mas não ganha aquele enquadre fechado no sentido de estar organizado politicamente como uma jaula, mas acontece pelas posições das mulheres como sujeitos críticos e propositivos dessa estrutura social de forma livre, não se posicionando apenas como sujeitos passivos, mas tomando a condição de fundamento luta a partir da sua própria existência e experiência.

A assembleia deu origem a um dos movimentos de mulheres a partir dessa assembleia que provou a articulação entre as mulheres e a criação de redes de sociabilidade que criam espaços de interação e de luta às opressões vivenciadas pelas mulheres quilombolas, entendendo e respeitando à sua maneira de organizar na luta e entendendo o processo de cada uma na conscientização militante.

É interessante resgatar, nas narrativas dessas interlocutoras, essa subversão de lugares historicamente e socialmente ocupados por homens e mulheres nos espaços de organização social e política e de outras esferas da vida. Como elas colocam durante suas falas, o trabalho da logística, da organização das reuniões e lutas nos bastidores e espaços do cotidiano, eram destinadas às mulheres e esse momento de organização da associação foi um marco simbólico de como as mulheres a partir daquele momento também ganhariam reconhecimento, visibilidade e protagonismo nos espaços de poder e decisão.

Deste modo, essa mobilização de construção dessa assembleia que reuniu várias mulheres dos quilombos pertencentes ao território de Jambuaçu marca o momento de criação do movimento de mulheres quilombolas de Jambuaçu e que nesse momento ainda não era denominado como *Tucandeiras*. É interessante apontar que

as mulheres relatam que esse movimento de mulheres se configura em sua organização como umas “ondas”, e quando a desmobilização vai acontecendo elas provocam um novo ressurgir e mudam a direção para que a luta não acabe. A primeira onda a gente pode demarcar com o Clube de Mães, depois foi a Associação de Mulheres Quilombolas de Jambuaçu, e a atual também se configura como a Associação de Mulheres, porém reformulada e intitulada como Tucandeiras.

Dona Guiomar e Walda de Ogum relatam que, em 2012, as mulheres começaram a pensar uma reformulação do movimento de mulheres quilombolas, e que era necessário ser forjada enquanto uma associação, assim como elas haviam se organizado anteriormente, no entanto elas iriam adotar um outro enquadre organizativo, onde as suas temporalidades e liberdade de organização nascesse de suas próprias formas de se aquilombarem.

Aí as coisas foram acontecendo, até um momento que começou a enfraquecer e ficar um pouco mole a aí nos verificamos a necessidade de voltar, mas com uma outra formação, formatação aonde a gente realmente tivesse uma representatividade e também tivesse um nome ao qual a gente se percebesse e se enxergassem e foi aí que surgiu Tucandeiras (Dona Guiomar).

O mundo aí fora, eles só reconhecem infelizmente, por conta do capitalismo, ele só reconhece firma, se tu for protocolar um documento em uma instituição tu tens que ter firma reconhecida, tem que ser pessoa jurídica, muito difícil tu ser uma pessoa física, é mais jurídica, ele quer o jurídico. E aí a gente voltou a falar de associação de mulheres já com outra formatação, com tudo que nós passamos, que houve uma reunião que a gente foi falar do nosso sentimento, da nossa percepção, do de lá para cá, do tempo que ela ficou montada a associação até aquele momento, a gente viu a necessidade de colocar isso no papel do nosso jeito, com a nossa cara de fato, não como foi como foi imposto né. E a gente extinguiu a questão da mensalidade, extinguiu tempo, nosso tempo agora é o nosso tempo. A hora que eu achar que é necessário questionar o meu direito, questionar a questão de gênero eu abro a boca e berro, é isso (Walda de Ogum).

O Movimentos de mulheres quilombolas apresenta embalos de ondas que se refazem, (re)criam, (re)adaptam e (re)surgem em um movimento cíclico e foi dessa forma que o movimento Tucandeiras nasceu. A mudança não se deu apenas na nomenclatura, mas foi a partir da inflexão em perceber seus próprios meio de

organização, foi que as mulheres conseguiram forjar um movimento emancipatório dentro das características das mulheres que o constrói.

Assim, é possível perceber que mesmo o movimento apresentando esse caráter como uma associação, pois o CNPJ é imprescindível para o reconhecimento jurídico das mulheres, elas conseguem transcender essas formulações normativas e construir um movimento com modelos organizativos fruto de um movimento de inflexão. As interlocutoras abordam o motivo de se intitularem como Tucandeiras, e para elas:

A gente fez todo uma avaliação, uma reflexão de quando nós começamos, então as Tucandeiras para quem não conhece, nunca prestou atenção na comunidade das formigas Tucandeiras, tu tens uma particularidade. Elas não são uma simples formiga, tu tens uma particularidade a forma como elas constroem o seu reino, as suas casas. O reino da formiga Tucandeiras, ela tem uma particularidade da Saúva, diferente de outras. Elas têm inclusive um dos maiores venenos, de formiga é das Tucandeiras, porque quando elas ferroam, chega a da febre, convulsão, as pessoas quando estão com febre deliram, falam coisas. Então nós fomos fazer um levantamento e nos comparamos com as Tucandeiras, então nós somos as Tucandeiras espalhadas dentro do nosso território. Então, podemos estar espalhadas em qualquer lugar nos autodeclararmos, falar por nós mesmas sem necessidade de um terceiro, ou de uma outra pessoa. E nesse histórico de luta, ninguém não dá nada para uma Tucandeiras. Foi aí que surgiu, uma nova formatação do primeiro movimento. Quando a gente se comparou com as Tucandeiras foi exatamente isso, para a gente continuar existindo independente de qualquer situação, porque uma das primeiras coisas emblemáticas sobre a questão do comportamento das formigas é que elas suportam explosões, e algumas vezes já tentaram desformatar o movimento, já sugeriram isso, daí são aquelas perturbações, são aquelas interferências, mas aí nós estamos firmes e respeitamos também qualquer um, o outro, principalmente as outras (Walda de Ogum).

Tucandeiras é uma formiga que faz a casa dela no pé do pau. Aí você bate lá, olha que vara de lá, então a gente se vê ali, porque como nós moramos num território quilombola, então a gente acha que somos irmãos. Porque se atingir um lá na Ribeira, ta mexendo com a gente aqui. Então como as Tucandeiras elas são unidas, elas brigam uma pelas outras a gente é a mesma coisa. A gente se vê uma Tucandeiras assim, de um mexeu na casa de um, ta mexendo com todo mundo. Todo mundo vara dali para ajudar. A gente se vê unida como as Tucandeiras são. (Dona Conceição).

Ela trabalha em grupo, são bastante unidas. E a ideia de se colocar esse nome e por conta da união do grupo, porque trabalha sempre no coletivo. É por isso que as Tucandeiras pega todas as mulheres do território. Aí tem aquelas que se identificam, mas tem aquelas que ainda não se perceberam fora do contexto, porque a visão do coletivo e estar todo mundo unido e suas mulheres estiverem unidas elas estarão muito mais fortes do que todo mundo lá na sua comunidade. É difícil tu mexer na casa das Tucandeiras e tu não levar uma ferrada, porque elas são muitas, igual a gente. (Dona Guiomar).

A simbologia das Tucandeiras é muito interessante e reflete a forma de organização social e política das mulheres que veem as sociabilidades construídas entre elas, refletidas no comportamento da formiga Tucandeiras. Algo peculiar é a perspectiva que elas apresentam sobre estarem espalhadas no território, mas se algo acontecer com alguma delas, “todo o formigueiro é atiçado”, ou seja, elas vão à frente da luta para defender umas às outras. Essa perspectiva das relações interpessoais e coletivas é bem presente no projeto feminista negro que construíam espaços enegrecidos como lugares de autoafirmação, autocuidado, luta contra o racismo e por direitos.

Dona Conceição também reafirma que a organização dessas mulheres é realizada a partir do seu próprio entendimento e necessidade em estarem se engajando na militância, e por isso, aponta que a luta coletiva entre as mulheres é a bússola condutora de mobilização dentro do território. Compactua, assim, com a Walda, que o fato da associação ser reconhecida enquanto uma entidade jurídica, não acarreta na forma com que elas veem e constroem suas estratégias de resistência e de aquilombamento político.

A nossa organização dos movimentos de mulheres, a gente se organizou, a gente não tem isso de ficar sentando, se reunindo para fazer reunião, a gente daquele tipo “tem alguém precisando, a gente se junta vamos ali dá um suporte”, aí se está precisando de alguma coisa na associação ou na comunidade, a gente vai lá se apresenta em qualquer situação, porque nós somos as Tucandeiras, qualquer mulher que se define, nós somos Tucandeiras. Nós somos muito criticadas pelos presidentes que não quer aceitar, que não entende a nossa forma de se organizar. A gente tem a nossa associação, a gente tem o nosso CNPJ, mas nós Tucandeiras, nós somos de agir na hora certa, se for para a gente ir para cima, dá um suporte para alguém que está precisando a gente se reúne e vai lá (Dona Conceição).

Walda afirma que os companheiros de luta se incomodam com a o modelo

organizativo do mesmo, devido a associação ser livre no tempo e data de realização das reuniões, assembleias, etc. Ela diz que essa regularidade, de ter que cumprir uma certa agenda, é uma organização branca, e que elas preferem seguir as suas próprias temporalidades, e verificar as suas próprias demandas.

Dentro dessa Associação, as mulheres se organizam a partir de sua familiaridade com alguns dos afazeres oferecidos, como o Grupo de trabalho com a Cerâmica, fazendo as panelas de barro; o grupo que organiza e constrói os treinos de futebol só para mulheres; o grupo de Dança e ligado a uma vertente mais artística, e o grupo que trabalha com rodas de conversas, com trabalho da agricultura e que agora está com um projeto de uma Biblioteca comunitária.

Porque apesar de uma necessidade, nós necessitamos ter um CNPJ por conta do que rege o capital, que o capital que interfere as nossas vidas, e nós temos essa consciência que o Capital interfere as nossas vidas, porém nós não nos abaixamos, nós não sucumbimos ao capital, mas nós usamos as armas que eles nos dão. Então dentro dessa ideia, a gente tem um CNPJ, a gente tem uma organização registrada que reconhece a nossa associação de mulheres, mas nós nos organizamos da forma que a gente quer, do nosso jeito. Inclusive, depois dessa reunião eu consultei um advogado e ele me falou que eu tenho que fazer da forma como rege a lei nacional perante as organizações institucionais, mas isso não impede a gente se organizar do nosso jeito de acordo com os nossos costumes e isso para nós em alguns momentos é um prejuízo, mas em momentos não. Por exemplo quando alguém exige, “cadê as mulheres da Associação?” “tamo aqui!”. São para pagar o tributo do leão? Fazer declaração? Vamos fazer. Mas para nós o que interessa não é os papeis, mas é como nos enxergamos aqui em Jambuaçu, como nós nos comportamos e tiramos os nossos apontamentos e que nenhuma de nós nos sobressaimos perante as outras ou diminuimos as outras, uma está para fortalecer a outra. As vezes tem uma diferença de ideia e é por isso que existe o grupo de mulheres porque dentro dos grupos a gente pode estar com quem a gente sente à vontade (Walda de Ogum).

Quando se encontra conversa sobre essas questões, mas não tem um dia certo, uma hora certa não é tudo aqui no quadrado, nossa associação surgiu para romper com tudo isso, com todos esses quadrados que esse capital nos injeta. Uma vez a Bambaê veio com essa fala, nós “negativo”. Nós mulheres temos o nosso tempo, a gente se encontra quando a gente quer, a gente faz assembleia quando a gente acha que deve (Dona Conceição).

É interessante essa narrativa da interlocutora em apontar que para a

legitimidade do movimento as mulheres utilizam das estratégias hegemônicas de poder do sistema capitalista para lutar em condições desiguais que a sociedade apresenta, mas não faz com que essas formas de se pensar as organizações engendrem e mude o pensar em construir movimento subalterno. Metaforicamente, elas utilizam a caneta do branco para assinar o mesmo papel como lhes cabem, para conseguir lutar, no entanto, as mãos que seguram essa caneta não as deixam sujar com a tinta historicamente opressiva e segregatória.

Elas entendem e não romantizam as contradições e os embalos de idas e vindas que os movimentos de mulheres apresentam, mas afirmam que as vozes que as constrói lutam para serem escutadas e ecoadas pelas comunidades de Jambuaçu, e não somente. E para isso, demarca a necessidade do engajamento na luta. A fala seguinte da Dona Guiomar é um espelho de como o dialogo no processo de aquilombamento político entre as mulheres acontecem:

o movimento de mulheres é assim, a gente tem altos e baixos, a gente tem muitas conquistas, dentro dos movimento as mulheres tem uma voz bem ativa, dentro do movimento quilombola, a gente, quando a gente quer a gente bate o pé e consegue mesmo, até porque o movimento é pela maioria, olhando pelo nossos movimento quilombola, a maioria de presidente quilombola é homem, então, tu tens que tá la dentro, tu tens que te fazer ouvir, tu tens que falar e falar com autoridade, em voz alta porque senão tu és calada.

Como Dona Guiomar aponta, as mulheres precisam disputar esses espaços de poder e decisão e usar o repertório discursivo combativo para ser escutada e se fazer compreender e respeitar. Esse processo em não ser silenciada é também um demarcador opressivo que as mulheres negras enfrentam dentro das várias vertentes dos movimentos.

Essas falas e declarações inferem o quanto as mulheres quilombolas contribuem para o entendimento do debate do conceito de interseccionalidade, que vem problematizando as diferenças existentes dentro dos movimentos de luta e resistência. “Raça, classe e gênero não podem ser categorias pensadas de forma isolada, mas sim de modo indissociável” (RIBEIRO, 2016, p. 101), e em questão das comunidades quilombolas, o debate territorial também precisa ser uma vertente de discussão para especificidades da sua realidade e contexto histórico, social e cultural

quilombola e suas contradições pautados na colonialidade.

Já ouvi muitas vezes em reunião quando a gente puxa, ou questiona, "ah, mas está tudo dentro da discussão", ah, não, não é bem assim. É diferente tu discutir algo, geral com todo mundo e tu discutir algo relacionado a mulher, muita coisa que a gente precisa melhorar, buscar e discutir, a gente sabe que o universo feminino é muito extenso né. As vezes a gente senta na reunião de segunda feira das Tucandeiras, e a gente leva um assunto de pauta e quando vê aparece tanta coisa, mas olha, a agente estava falando disso aqui. Então, é muito extenso o universo feminino. E quando ela é negra... e é assim, a gente vem dessa luta aí.

A partir dessa fala da Dona Guimar, podemos destacar que esses espaços de decisão política e de disputa discursiva também se apresenta enquanto um espaço de escuta, acolhimento ancestral de afeto, um debate ainda muito caro para se fazer dentro de espaços de movimentos.

Essa são as particularidades dos movimentos negros, feministas negros e quilombolas, pois esses espaços representam não só um lugar de discussão política, mas um espaço de cura para as dores seculares causadas pelo racismo, sexismo, racismo ambiental, dentre outros demarcadores de opressão que atravessam essas vidas.

Walda de Ogum cita como a sensibilidade do olhar, do sentir, também é uma marca de estratégia política das mulheres:

E aquilo que eu te falei, basta um olhar para se entender e ta resolvendo. Nosso movimento de mulheres é de acordo com a nossa ancestralidade. Os nossos mais velhos, as cumadres elas se entendiam, elas confiavam umas nas outras. Então, é isso que eu sempre falo e tento garantir e espero da Conceição, da Guiomar, o mesmo eu acredito que a Guiomar, esperam de mim. Todas nós, a gente confia uma na outra, porque senão não dá para ser movimento de mulheres e dizer que nós mulheres estamos litando uma pela outra. Por isso que a gente não faz assembleia, a gente não faz encontro, porque isso para a gente não é nada. Isso é a ideia do branco, é a ideia do capital, que nós temos que está com o CNPJ em dia, que nós temos que reunir de acordo com o diz a regra, não. O que interessa para nós é a confiança uma na outra, saber o que interessa para nós, é que em Jambuaçu as mulheres uma vai estar apoiando a outra e endossando a decisão delas.

A fala da interlocutora nos ajudam a fechar essa seção em representar como o que representa e como se organiza o movimento de mulheres negras quilombolas de Jambuaçu. A questão que são apontadas revelam processos de solidariedade entre as mulheres que subjazem a luta coletiva, aproximando-se das características do feminismo negro e o multifacetado para uma vivência alocadas dentro de territórios quilombolas que exprimem ancestralidade e reexistências. Carla Akotirene (2019) sinaliza que

A única cosmovisão a usar apenas os olhos é a ocidental e esses olhos nos dizem que somos pessoas de cor, que somos outros. A concepção de mundo que interessa ao feminismo negro se utiliza de todos os sentidos. E repito, não socorre as vítimas do colonialismo moderno prestando atenção à cor da pele, ao gênero, à sexualidade, genitália ou língua nativa. Considera isso, sim, humanidade (AKOTIRENE, 2019, p. 24).

Essa solidariedade e estratégia do sentir como fio condutor de luta, releva uma tecnologia ancestral do afeto entre as mulheres negras, que ajuda a construir laços combativos no romper dos silenciamento secularmente impostos às mulheres negras. Deste modo, a Rede Fulanas (2015) afirma que é importante promover a visibilidade das mulheres negras da Amazônia como lideranças aguerridas desde a diáspora afro amazônica, e trazer ao debate a invisibilidade dessas mulheres em um contexto da história nacional e amazônica, onde existem contribuições a serem apresentadas que ajudam a construir a luta dos movimentos de mulheres negras de todo Brasil, com as suas tecnologias ancestrais de aquilombamento político.

TRILHAS (IN)CONCLUSIVAS DE UM CAMINHO EM MOVIMENTO

Como foi apontado nos escritos acima, as mulheres negras quilombolas de Jambuaçu, organizadas coletivamente no movimento de mulheres Tucandeiras apresentam formas outras de organização, de pensar a mobilização política fora e dentro do território, de romper com o silenciamento das próprias histórias do processo de luta e reconhecimento de suas terras quilombolas.

Elas, a partir das suas narrativas vem apontando para saberes e processos educativos diários, vivenciados e compartilhados no cotidiano, com ações promovidas pelo movimento de mulheres e pelas diversas outras formas que elas encontram e constroem como forma de organização.

Em diálogo com elas, nas conversas de fim de tarde, saboreando um café, ou

a partir de vídeos chamadas, pude identificar saberes e processos educativos de reexistências, a partir da trajetória coletiva, de momentos dentro dos movimentos e de certas situações que as mulheres, individualmente, conseguiam intervir e desconstruir alguma prática excludentes, já apontada como errada pelo movimento, e no seu processo de perpetuação do saber, foi combatida.

Por essas questões, identificamos que esse movimento de mulheres quilombolas educa e reeduca os sujeitos do território, assim como, apontam questões a serem repensadas na nossa sociedade como um todo. Arroyo (2014) aponta que os movimentos sociais apresentam essa perspectiva de educação do cotidiano, usando da própria vivência dos sujeitos inseridos nela, para (re)pensar práticas educacionais escolares e sociais. Segundo ele:

Os movimentos sociais trazem para a pedagogia algo mais do que conselhos moralizantes tão do uso das relações entre mestres e alunos. Recolocam a ética nas dimensões mais radicais da convivência humana, no destino da riqueza socialmente produzida, na função social da terra, destino da riqueza socialmente produzida, na função social da terra, na denúncia da imoralidade das condições humanas, na miséria, na exploração, nos assassinatos impunes, no desrespeito à vida, às mulheres, aos negros, na exploração até da infância, no desenraizamento, na pobreza e injustiça [...] eles reeducam os indivíduos, os grupos e a sociedade. Mostram a urgência do reencontro da pedagogia com essas dimensões éticas tão determinantes nas possibilidades de formação e humanização, inclusive da infância popular que conduzimos como educadores. Nos processos educativos a um misto explosivo de condições objetivas, de crenças, valores, culturas, memórias, identidades, subjetividades, emoções, rituais, símbolos, comemorações que se dão de maneira privilegiada nos movimentos sociais (ARROYO, 2003, p. 42-43).

Deste modo, ao analisarmos as narrativas das mulheres quilombolas, identificamos a relação de produção de saberes e processos educativos presentes nos movimentos de mulheres, o que podemos destacar como saberes e processos educativos ligados à emancipação negra feminina, a construção identitária em ser mulher/negra/quilombola, saberes de organização política e saberes e processos educativos intergeracionais relacionadas à diversas questões. Identifico e pontuo essas categorias aqui nesse trabalho como aspectos separados, no entanto, eles aparecem nas falas das interlocutoras de forma dinâmica, indissociada das narrativas, vivências e trajetórias coletivas das mulheres quilombolas.

Desse modo, elas primeiramente se autoreconhecem a partir desse lugar de transmissoras e fomentadoras das histórias do território, articuladoras das lutas, estratégias e de reexistências quilombolas, o qual decorre de saberes e processos educativos advindos da memória e oralidade.

A mulher, aqui, tem esse papel de fazer, de tirar essa confusão e desmistificar as coisas, por isso que elas são muito importantes na fala delas de contar as coisas, e aí eu também me coloco nesse bojo aí dessa fala delas, porque nós temos esse papel de estar contando... [...] de voltar como uma questão de Sankofa, que o olhar para trás e ver o passado para te seguir no presente (Walda de Ogum).

Esse movimento de Sankofa citado por Walda, se apresenta como um processo educativo de respeito às mulheres que estavam na luta antes das mulheres que contam essas histórias, e que também utilizam como práticas de aprendizado ancestral de resistência. A perspectiva se apresenta em aprender com os/as mais velhos/as, construir trincheiras de luta no enlace de caminhos ancestrais e nos passos do presente, formando uma gira de saberes dos novos/as e dos/as velhos/as.

Observamos esse processo de reverberação das memórias emergentes das lutas do território quilombola de Jambuaçu, a partir das narrativas das mulheres negras, que se apresenta como um mecanismo de sensibilizar a juventude em continuar os caminhos de assumir e dar continuidade nas resistências e reexistências ancestrais próprias do quilombola em voga.

Desta forma, (re) pensar e utilizar a memória quilombola enquanto um processo educativo de luta, revela mecanismos de construção positiva do ser negra/quilombola/mulher/amazônida, da subjetividade e identidade calcadas em representações sociais que apontam na história a significância de poder que esses sujeitos assumiram e assumem durante a trajetória histórica de todo o nosso país.

Dona Conceição também faz referência a esses momentos de trocas, compartilhamentos com grande estima, e entende que são a partir deles que as estratégias e organizações políticas são construídas e firmadas. As rodas de conversa, se apresenta como um círculo de acolhimento e construção de solidariedade entre elas. O processo da escuta e de fala é garantido nesses espaços, e com isso, a construção do autocuidado e do auto amor.

A minha avó tem 80 anos. Se você for vê a reunião, tem mulheres mais velhas e até meninas de 14 anos que participam. E vai sendo um processo educativo, porque vai passando as histórias, as experiências, os saberes das mais velhas e para as atuais. E se não haver isso, como os jovens vão saber e reproduzir essas histórias? Então, isso é muito importante para a gente. A troca de saberes entre as mais antigas com a mais novas (Dona Conceição).

Essa narrativa é muito interessante, pois aponta diversos segmentos da militância negra, das questões pautadas pelo movimento negro, bem subjetivo a aos aspectos de politização desses sujeitos. Abordar a importância das vozes, das histórias daquelas que “desbravaram caminhos e abriram portas” para as que chegaram hoje, é movimento ético, de compromisso ancestral e que promove a construção da identidade desses sujeitos.

Quando abordamos que essas narrativas também acordam para o entendimento da construção do autoamor e autocuidado, estas são questões que se inscrevem em uma perspectiva de uma população que luta contra a colonialidade do ser e suas reverberações. Por isso, esses debates não se inscrevem em uma categoria individualista, onde essa subjetividade é apontada na esfera singular, no entanto, ela consegue lida e entendida como um processo coletivo. hooks (2006, p. 250) entende que essas subjetividades possuem marcadores sociais que são historicamente atacados, e por isso entende que:

No momento em que escolhemos amar, começamos a nos mover contra a dominação, contra a opressão. No momento em que escolhemos amar, começamos a nos mover em direção à liberdade, a agir de formas que libertam a nós e aos outros.

Deste modo, esse movimento coletivo em criar espaços de compartilhamento de narrativas e sentimentos se configura enquanto lugares de reexistência, o qual essas mulheres refletiram em conjunto sobre as suas vivências. Walda de Ogum também aponta que sair para participar encontros dentro ou fora do território quilombola também se configurava como um renascer para as lutas, pois quando as mulheres escutavam outras companheiras, conseguiam refletir e pensar ações para o movimento de mulheres de Jambuaçu; no entanto, a interlocutora também identifica que essas saídas eram desafiadoras quando as mulheres eram dependentes financeiramente dos seus companheiros.

A gente ouviu relatos de companheira que para ela ir para uma viagem com a gente para apresentar qualquer tipo, ou sair para participar de eventos, elas tinham que ter seu próprio dinheiro, que do dinheiro do orçamento familiar nunca que ia sair, o marido não dá. Para isso, elas precisavam ter sua independência. A gente começou a fazer também um trabalho para instigar elas a produzir a ter o seu dinheiro particular e hoje a gente vê que elas, deu tão certo, que tem mulher aí que já é ela que é a chefe de família de fato de direito (Walda de Ogum).

Assim, é possível perceber que a solidariedade que é promovido dentre desses lugares de compartilhamento de saberes, que geram processos educativos entre as mulheres negras quilombolas, é um marcador de emancipação, pois elas vão construindo laços de fortalecimento coletivo e identificando meios e modos das mesmas ir se edificando na luta e buscando sua independência frente as estruturas do machismo e do patriarcado.

Gonzalez (1988) identifica que é nesses encontros de luta das mulheres negras contra as opressões de gênero, raça, e diversos outros segmentos opressivos que atravessam os corpos dessas mulheres dentro de cada contexto social e cultural, que se vai construindo um horizonte de ações políticas antirracistas e feministas.

A participação das mulheres negras quilombolas nas organizações sociais e na vida política, em geral, tem sido negligenciada, no entanto elas vem traçando movimentos contra-hegemônicos e construindo uma politização presente no dia a dia do quilombo, na convivência com mulheres mais velhas e as mais novas, no compartilhamento das experiências no momento das roçagens, nos espaços de religiosidade, entre outros momentos de partilha coletiva.

Nilma Gomes (2017, p. 73) demarca que:

Os movimentos de Mulheres Negras merecem destaque quando refletimos sobre os saberes e aprendizados políticos, identitário e estético-corpóreos específicos. [...] as feministas negras indagam o machismo dentro do próprio movimento e desafiam os homens ativistas a repensarem, mudarem a postura e de atitude em suas relações políticas e pessoais com as mulheres.

A autora aponta o diálogo e as inflexões que as mulheres negras fazem com os companheiros de luta; isso foi identificado também nas narrativas das interlocutoras da pesquisa, e também foi evidenciado o diálogo que elas traçam com a juventude, principalmente com as mulheres jovens que estão puxando o movimento no território.

Essa articulação com as mulheres jovens, revela uma certa inquietação das Tucandeiras em estar compartilhando e fomentando a politização das mulheres negras jovens, e assim, evidenciando os processos educativos que elas vêm promovendo dentro do próprio movimento, para construir a conscientização nas mesmas em questões relacionadas as suas próprias existências.

Segundo a Dona Conceição e a Dona Guiomar, existe essa preocupação dentro do movimento de mulheres em estar evidenciando o diálogo com os jovens

quilombolas de Jambuaçu sobre assuntos relacionados ao sexismo, machismo, assédio sexual, violência doméstica, dentro outros atravessamentos de opressão as mulheres são suscetíveis.

Nas nossas rodas de conversa a gente conversava muito com as meninas esse negócio de assédio. E os meninos ficam falando "essas velhas gostam muito de se enxerir no meio da vida dessas meninas". Aí eu falava para elas, olha se vocês passarem por aí e alguém mexer com você, e vocês não gostarem, pode denunciar, isso é assédio. Se algum vier passar a mão em você e você não consentir, isso é assédio, pode denunciar. E eles ficaram chateados comigo (Dona Guiomar)

Depois a gente já chamava as meninas, as mocinhas mais novas para a gente orientar o que era assédio, porque muitas meninas são tolas, porque uma pessoa dá uma piadinha para ela que ela não gosta, e ela guarda só para si aí só acha graça e não fala nada, e a gente começou a orientar sobre isso. O assédio é quando a pessoa chega contigo que ela não permitiu, coisas que ela não gostou. A gente falou muita coisa sobre isso, sobre se prevenir, muita coisa mesmo. Depois que a gente sentou muitas vezes só os adultos a gente começou a chamar as meninas. A gente dá orientação para elas. Tem mais que não tem coragem de falar, "ah, eu não falo com a minha filha porque eu tenho vergonha", e eu falava "gente, eu nunca tive vergonha de falar para as minhas filhas, e eu nunca fui por arroteio não, eu falava o português claro, para ela entender" A gente tem que dizer as coisas, dizer "olha, eu estou te mostrando o caminho, mas não posso caminhar por ti" (Dona Conceição).

O modo de compartilhamento de saberes intergeracionais revelam processos educativos no que tange as questões relacionadas ao cuidado, orientar as meninas desde muito cedo sobre o assédio sexual, violência doméstica, educação sexual, etc. Essa inquietação em entender que as jovens também precisam estar articuladas na luta, representa uma configuração outra de politização quilombola, intuindo a que as maresias dos movimentos de mulheres estejam em constante movência, e envolver as meninas nessa luta é imprescindível para repactuação de compromisso político.

Durante o processo de pesquisa de campo, e a partir das narrativas das interlocutoras, foi possível perceber que o território quilombola de Jambuaçu apresenta um movimento potente da juventude, que se configura como novos movimentos sendo construídos a partir da luta e afirmação do território; por quilombolas que estão no ensino superior, e tiveram acesso a partir do processo seletivo especial da Universidade Federal do Pará.

Gomes (2017, p. 75-76) afirma que

A partir do advento das ações afirmativas configurou-se um outro perfil de juventude negras que se afirmam por meio da estética e da ocupação em lugares sociais [...] nas universidades fundam-se coletivos de estudantes negros, bem como na educação básica, organizados de forma autônoma e que, muitas vezes, acabam por representar mais os estudantes do que o movimento estudantil. Esses coletivos são responsáveis por retomar a leitura de autoras e autores negros brasileiros e estrangeiros que refletem sobre racismo, feminismo negro, relações raciais e educação, muito dos quais não tinham suas obras conhecidas nem estudadas nas licenciaturas e bacharelados.

Assim, de acordo com as interlocutoras, esses/essas jovens quando adentram a universidade pública, assumem esse lugar enquanto espaço de resistência e de luta, e fazem esse movimento de Sankofa para aprender com as estratégias combativas do próprio quilombo para se fortalecerem na academia, e utiliza-la também como espaço estratégico de construção política de luta de direitos para o território.

No entanto, a pesquisa foi identificando que a preocupação hoje que as mulheres apresentam, está no questionamento como está sendo evidenciado o protagonismo das mulheres jovens nesses movimentos, e de que forma elas estão se pautando e construindo políticas para as mulheres dentro de um movimento misto, como cita Walda de Ogum.

Nós aqui, um pouquinho com mais tempo na militância a gente ta percebendo que existe uma ameaça dessas mulheres continuarem na militância e na luta, mas não perceberem a importância de ta dando ênfase ao movimento de mulheres, ou seja, são mulheres que estão engajadas no movimento juventude, mas não está dando ênfase para condição de gênero. São apenas jovens, mas esses jovens são como? Híbridos, entendeu? Não. São jovens que inclusive com abertura não só para as mulheres, mas ta tratando de gênero, nas questões LGBTs, porque na juventude nós temos. Então, outros movimentos da juventude, mas que comecem a ver seus quadrados para poder haver o respeito de fato e a liberdade de expressão de todas as representatividades. Então a gente vê essa ameaça em respeito das mulheres jovens do território e a continuidade. Nós estamos falando de visibilidade no movimento de protagonismo, se a gente não chamar essas mulheres jovens para esse debate a conscientização para a concisão delas de gênero, vai complicar. E como genericamente, nadar, nadar e morrer na beira. Porque aí a gente iniciou uma luta, começou uma trajetória, mas a gente não concluiu. Então, para a gente concluir de fato também deixar, ficar um pouco na retaguarda e eles estarem na frente, elas precisam dessa consciência, da sua condição de gênero, em todas as fases, eu nem tão falando só do movimento feminista de luta por liderança, mas falar também da intimidade delas enquanto

gênero no sentido de se reconhecer mulher, no espaço que lhe cabe.

Essas questões suscitadas pela Walda de Ogum, e que também fazem parte das narrativas das demais, são preocupações que talvez estejam relacionadas com o histórico de inviabilização das mulheres quilombolas quando estavam participando apenas do movimento quilombola que é misto, e que naquele momento negligenciava as pautas feministas. E essas questões necessitam de uma pesquisa com as mulheres que estão no movimento da juventude do território de Jambuaçu para serem investigadas.

Outra pontuação salutar é o fato da interlocutora ter citado outros marcadores de identidade de gênero e orientação sexual que até o momento não tinham sido interseccionalizadas com os demarcadores de raça, gênero, identidade étnica e territorialidade. Essas questões se apresentam como um certo “Tabu”, ou tidas como questões unicamente “pessoais” dentro dos movimentos sociais como um todo. Essas pautas são evidenciadas hoje nos movimentos das mulheres mais jovens, e que também denunciam esse silenciamento sobre as questões LGBTQIAP+ nos movimentos sociais em sua diversidade.

Como Walda de Ogum aponta, existem jovens que apresentam sua identidade de gênero e/ou orientação sexual dentro das nomenclaturas LGBTQIAP+, e existe uma preocupação das mulheres jovens não se articularem no movimento de mulheres, o que nos faz questionar, sobre de que forma o movimento de mulheres Tucandeiras trazem à baila essas questões para acolhimento e compartilhamento entre elas, principalmente as jovens que se identificam enquanto LGBTQIAP+. Assim como, no interrogamos como o movimento de mulheres jovens, que fazem parte do movimento da juventude e que também se autodefendem enquanto Tucandeiras, observam esses debates emergentes de identidade de gênero e de orientação sexual dentro dos movimentos de mulheres e de jovens? Essas questões surgem nesse transitar da pesquisa, que não tem como serem respondidas nesses escritos, mas apresentam situações problemáticas de se pensar nessa possível aproximação e distanciamento das mulheres jovens nos movimentos de mulheres quilombolas.

Esse movimento de inflexão é a base para se pensar e construir um movimento educador de mulheres negras quilombolas, pois a partir desses questionamentos as possíveis trocas e diálogos são realizados, e assim, os processos educativos vão sendo construídos. A educação contra-hegemônica e decolonial presente nesse movimento é justamente em identificar suas contradições, propor um movimento de inflexão sobre suas próprias práticas e assim refletir estratégias de reexistências.

Ou seja, a politização do movimento de mulheres se faz nesse gingado da capoeira, que

ora recua para repensar o próximo passo, ora avança e age no momento propício. Isso também demonstra que o processo educativo não inicia nos espaços educacionais formais, no entanto, elas utilizam também desses espaços como lugares estratégicos de resistência.

Nesse sentido, o feminismo negro quilombola que é identificado nas raízes das práticas das mulheres deve utilizar a intersecção ampliando as categorias de raça, gênero e classe. Davis (2018) aponta que o feminismo dá base para essas análises interseccionais de forma mais ampliada, pois:

Ele deve envolver uma consciência em relação ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, às pós-colonialidades, às capacidades físicas, a mais gêneros do que jamais imaginamos, a mais sexualidades do que pensamos poder nomear. O feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar separadamente. Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além das categorias “mulher” e “gênero”. (DAVIS, 2018, p. 99).

O acesso à educação formal sempre foi uma pauta do movimento negro brasileiro, pois entendia-se que promover o acesso à educação formal a população seria uma forma conseguir acessar os espaços de decisão política do nosso país, e assim, pode inferir e repensar o projeto de sociedade.

Para as mulheres, a pauta do acesso à educação básica e ao ensino superior também ganha certo destaque nas articulações entre os movimentos, por entender que as mulheres conseguem disputar de forma igualitária os espaços políticos e decisórios.

E o acesso à educação, também foi uma das nossas bandeiras mais importantes até hoje. Eu acredito inclusive que por isso que eu tão na militância da educação como professora, mas só veio me cair a ficha quando eu tive a essa percepção da necessidade de gênero, quando eu vi que quando a mulher ela tem de fato sua formação institucional e também política institucional, quando ela é estudou, quando ela tem uma formação, ela tem mais autonomia, que ela tem uma cabeça mais pronta, ela sabe dialogar, discutir, questionar, então é imprescindível que a mulher consiga estudar, que ela tenha acesso a escola, e aí até hoje é uma das nossas lutas (Walda de Ogum).

Walda de Ogum como professora quilombola de Jambuaçu, e hoje assumindo um cargo da coordenação da educação quilombola na Secretaria de Educação do Município de Moju, pontua que essa educação que ela propõe não se enquadra dentro de uma educação formal hegemônica, tradicional, no entanto ela refere-se à educação escolar que discute e rompe com os muros entre a comunidade e escola e transita em questões que pautam politização da identidade quilombola.

Eu, professora que sempre trabalhei em parceria em Comunidade, nunca isolada em sala de aula, que foi o que acabou garantindo o autoreconhecimento da comunidade. Foi as problemáticas da escola que levou a gente a nos organizar e perceber que nós éramos remanescentes de quilombos. Foram situações de conflitos da nossa escolinha que gerou esse movimento.

É perceptível que os/as educadoras/es que são engajados na luta política, nas organizações de movimentos sociais conseguem ter essa percepção, consciência e práticas voltadas para pontos que atravessam e fazem parte da escola e dos sujeitos que a compõe. A escola dessa forma ganha essa formatação em se apresentar não apenas como um espaço comporta salas de aula, mas como um território de articulação de luta em prol dos direitos dos sujeitos que a compõe.

Deste modo, é inegável que devemos olhar para a educação quilombola em seu contexto histórico-cultural, dentro da atual conjuntura política que a educação em se encontra, percebemos que existem narrativas hegemônicas que vem de herança do colonialismo com proposito de promover a invisibilidade para os povos tradicionais, sendo uma ameaça para as culturas, identidades, para os movimentos sociais presentes nos territórios.

No entanto, com a atuação dos próprios sujeitos que constroem a luta dentro do território quilombola enquanto docentes, é possível fazer o enlace entre os saberes e processos educativos advindos desses movimentos e a educação escolar, propondo dessa forma uma educação contra-hegemônica, uma educação popular, educação decolonial na Amazônia. bell hooks (2017, p.36) aponta que

Os professores progressistas que trabalham para transformar o currículo de tal modo que ele não reforce os sistemas de dominação nem reflita mais nenhuma parcialidade são, em geral, os indivíduos mais dispostos a correr os riscos acarretados pela pedagogia engajada e a fazer de sua prática de ensino um foco de resistência (hooks, 2017, p. 36).

A prática docente pode contribuir para a superação de práticas discriminatórias de preconceito, racismo, sexismo, LGBTQUIAP+fobia, machismo, etc., ressaltamos que essas práticas se cristalizam no interior do sistema de ensino, que por vezes encontramos práticas pedagógicas omissas ou até mesmo preconceituosas por parte dos (das) professores(ras). E essa educação é em grande parte para os sujeitos marginalizados pelo sistema capitalista, que são sujeitos negros/as, quilombolas,

indígenas, ribeirinhos/as, etc.

Assim, com a perspectiva da importância da educação para a construção em linhas emancipatórias, as práticas de professores(as) precisam estar intrinsecamente voltada a esses princípios, usando como ferramenta a lei 10.639/03 e a Resolução 8 de 2012, no qual define as Diretrizes e Bases da Educação Quilombola, orientada pelas determinações da Conferência Nacional da Educação.

Para que isso ocorra, deve-se desenvolver uma pedagogia decolonial, no qual requer rompimento e superação de padrões epistêmicos e hegemônicos onde a educação foi construída, e a afirmação de “novos” espaços como produção de conhecimento. Pois, pensando nessa diversidade, é imprescindível que se pense em uma pedagogia diferenciada, não hegemônica, e que dialogue com a realidade dos sujeitos que ela será direcionada.

Os saberes e processos educativos presentes nas práticas dos movimentos de mulheres negras quilombolas, releva processos coletivos de socialização, elaboração e transformação da realidade, que propõe as quebras de processos opressivos. Por isso, no enlace entre a educação presente nos movimentos de mulheres e a educação escolar é imprescindível. As comunidades quilombolas que se organizaram como movimento, acirraram debates sobre essa pedagogia diferenciada, que carece e resiste em não ser esquecida, silenciada pelas práticas educativas.

Deste modo, buscamos evidenciar de que forma a memória e a narrativas supracitadas se apresentam como instrumento de reexistência de mulheres negras quilombolas a partir de um giro histórico da movimentação das mesmas na inserção da sociedade brasileira e como se configuram como sujeitos potentes na luta pela emancipação e novos traçados da performática negra como mulheres de várias faces e intersecções.

Essa trajetória contra hegemônica reflete quais memórias coletivas enquadradas na universalidade são de fato relevantes para estarem registradas na história, e por isso, temos como identificar os mecanismos que o racismo utiliza para negar e marginalizar as mulheres negras. No entanto, mesmo nas opressões, conseguimos transgredir e sustentar formas outras de perpetuação da memória com a oralidade, por exemplo.

Hoje, vivemos em uma sociedade que é essencialmente da escrita e registrar essas memórias afrocentradas se apresenta não como uma compactação das normas homogeneizadoras, mas como subversão de lugares da subalternidade, construídos

principalmente para mulheres negras. O contexto da educação é uma dessas esferas de ruptura das cicatrizes racistas da história.

As vozes de mulheres negras quilombolas insurgem do silenciamento e registrá-las é um processo humanizador, empoderador que traz consequências benéficas de representatividade, de anos de exclusão e urgência de recontação da história e do que está sendo construído a partir disso.

As tessituras dessas memórias são de fato, a humanização de vivências negadas e com isso, podemos atravessar e circular por diversas áreas do conhecimento, pois ao se pertencer a um grupo, a uma história, uma identidade, problematizamos os lugares e repensamos formas de bem viver, e nesse sentido, a construção de movimentos e coletivos negros instigam cada vez mais a nomeação de dores e resistências da população negra sejam grafadas.

Dessa forma, a academia vem sendo (re)pensada por essas mulheres que estão conseguindo chegar, se mostrar e falar de si e sobre suas realidades, memórias o tempo todo sendo fincadas para as que já estão vindo e a oralidade das mais antigas jamais sendo esquecidas. O exercitar desses movimentos ainda é doloroso, inquietante para aqueles e aquelas que sempre tiveram em um lugar privilegiado; dividir esse espaço e reinventar a racionalidade é sair desse lugar da ciência fria, sem sentimentos e afetos e falar de atravessamentos advindo de heranças ancestrais de mulheres negras.

É altamente perigoso centralizar esses saberes, pois as esferas basilares das opressões são confrontadas e tensionadas a mudarem a lógica da segregação. Não é vantajoso e nem sedutor que essas vozes desses sujeitos sejam colocadas em lócus, por isso ainda é tão custoso esse posicionamento político decolonial. No entanto, o dançar dessas epistemologias rompem tais amarras e encontram através de frechas, formas outras de se mostrarem e reivindicarem essas reexistências.

Assim, as experiências do vivido de mulheres negras trazem em voga esse gritar de saberes e fazeres que invadem os saberes universais científicos, e a partir desses próprios sujeitos que hoje podem dissertar sobre suas vivências, provocam uma mudança no roteiro da história única e apontam estratégias em continuar em movimento, avançando, mesmo em meio a uma estrutura social racista/sexista/cisheteropatriarcal e conjuntura política neoliberal.

Desta forma, a educação como proponho no texto, é um território de luta e também de estratégia para que esses construtos se perpetuem e continuem animando

o cenário de vidas negras, para um novo respirar e acessar os espaços de poder e decisões políticas. E no contexto territórios quilombolas, as mulheres tem muito a evidenciar acerca desses saberes e fazeres contrahegemonico e de resistência. Deste modo, o se aquilombar é necessário, e indagar a produção do conhecimento da academia é mais que urgente.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem-viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- AMNB. **Marcha das Mulheres Negras**. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2016/09/E-book-Marcha-das-Mulheres-Negras-comprimido-20.09.16.pdf>>. Acesso em: 20 de outubro, 2020.
- ALVES, Suely Rodrigues. NOSSO CANTO É AQUI! Quilombolas de Santa Maria do Traquateua frente a interesses do poder privado em Jambuaçu/Pará. **Dissertação**. (Mestrado em educação) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2014.
- ARIAS, Patricio Guerrero. Corazonar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política. **Alteridad**, v. 6, n. 1, p. 21-39, 2011.
- ARROYO, Miguel González. **Outros Sujeitos, Outras Pedagogias**. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- ARROYO, Miguel González. Pedagogias em movimento: o que temos a aprender dos movimentos sociais. **Currículo sem fronteiras**, v. 3, n. 1, p. 28-49, 2003.
- AZEVEDO, Ana D’Arc Martins de. Tensões na construção das identidades quilombolas: a percepção de professores de escolas do quilombo de Jambuaçu Moju (PA). 2011. 163 f. **Tese** (Doutorado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BARBOSA, Shirley Cristina Amador. Educação, resistência e tradição oral: uma forma outra de ensinar e aprender na comunidade quilombola Vila União/Campina, Salvaterra-PA. **Dissertação** (Mestrado em Educação) Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 458, 1995.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de ciência política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BERNADINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. Introdução. In: **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BOTELHO; Denise. SILVA; L. H. R. da. (Org.) Educação das Relações Étnico-Raciais: mulheres negras e racismo. In: CASTRO, A. M.; MACHADO; R. C. F. **Estudos**

Feministas, Mulheres e Educação Popular. Curitiba: CRV, 2016.

BRASIL. **Decreto N° 4. 887**, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: fevereiro, 2020.

BRASILEIRO, Margareth da Silva. Saberes Afro-brasileiros e Educação Sensível em Cartografias Amazônicas: vozes de Jambuaçu-PA. **Dissertação** (Mestrado em Educação). Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2019.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. **Tese** (Doutorado em Educação). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

CARTA CAPITAL. Conceição Evaristo: “**Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio**”, 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>>. Acesso em: fevereiro, 2020.

CASTELL, Manuel. **O poder da identidade.** 5. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: **Clacso**, p. 87-95, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón (Comp.). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporâneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9 – 23.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. Em Direção a uma Nova Visão: raça, classe e gênero como categorias de análise e conexão. In: Renata Moreno (org.). Reflexões e Práticas de Transformação Feminista. São Paulo: SOF, 2015.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento.** São Paulo: Boitempo, 2019.

CPT. **Comissão Pastoral da Terra.** Histórico, 2010. Disponível em: <<https://www.cptnacional.org.br/sobre-nos/historico>>. Acesso em: fevereiro, 2020.

CORRÊA, Sérgio Roberto Moraes. As lutas e resistências do movimento Xingu vivo

para sempre diante do projeto hidrelétrico Belo Monte: o padrão de desenvolvimento da Amazônia em disputa. 2014. 539f. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande - Paraíba - Brasil, 2014.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade da discriminação de raça e gênero. 2002. disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wpcontent/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>> Acesso em: fevereiro, 2020.

CUIMAR, Raimunda Martins. Saberes e práticas culturais de agricultores familiares da Amazônia Paraense e suas relações com a monocultura do dendê. **Dissertação** (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2011.

DAVIS, Ângela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo, Editora Boitempo, 2018

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo Editorial, 2016.

DINIZ, Carlos Alberto Nogueira. **O protagonismo das mulheres nos movimentos sociais da periferia: memórias e experiências dos Clubes de Mães da zona sul de São Paulo (1972-1988)**. 2018.

DULCI, Tereza Maria Sayer; MALHEIROS, Mariana Rocha. **Um Giro Decolonial À Metodologia Científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina**. **Revista Espirales**, p. 174-193, 2021.

DUSSEL, Enrique. **O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade** Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro mundo – O programa de investigación de modernidade/colonialidad latinoamericano. **Revista Tabula Rasa**, n.4, p. 50-161, 2003.

EVARISTO, Conceição. A Escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre (vivência) de dupla face. Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: **Ideia**, p. 201-212, 2005.

FASE. **Protocolos De Consulta & Consentimento Prévio Ideias Para A Elaboração De Protocolos De Consulta Prévia, Livre, informada E De Consentimento**: com base na convenção nº169 da OIT e decreto nacional nº 5051, de 19 de abril de 2004. 2019. Disponível em: <<https://fase.org.br/wp-content/uploads/2019/08/PC-e-Consentimento-Pr%C3%A9vio-FASE-ers%C3%A3o-2.pdf>>. Acesso em: fevereiro, 2020.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Ana Paula Romão de Sousa. Gênero e exclusão: protagonismo das mulheres camponesas no combate à exclusão social. In: RICHARDSON, Jarry Roberto (Org.). **Exclusão, Inclusão e Diversidade**. João Pessoa: Universitária da UFPB, 2009.

FIGUEIREDO, Ângela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 12, n. 29, e0102, jan. /abr. 2020.

FLEURI, Reinaldo Matias. Desafios à educação intercultural no Brasil. **Educação, Sociedade e Cultura**, n.16, p.45-62, 2001.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Artmed editora, 2009.

FONSECA, J. G. C.; SOUZA, L. F.; COSTA, DG. Da S.; Ensaio sobre as mulheres negras na Amazônia Brasileira: uma história de exploração, opressão e violência na periferia da periferia. In: ALMEIDA, Flávio Aparecido de. **Desigualdade Social e de Gênero: desafios, perspectivas, retrocessos e avanços**. Editora Científica Digital, 2021.

FONSECA, Haydée Borges. Quilombolas de Jambuaçu: seus saberes e educação como fator e politização e identidade. 2011. **Dissertação**. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Universidade Federal do Pará, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. Editora Paz e Terra, 1992.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1978.

GOHN, Maria da Glória et al. Movimentos Sociais na Contemporaneidade. **Revista brasileira de Educação**, 2011.

GOMES, Nilma Lino. **Afirmando direitos: acesso e permanência de jovens negros na universidade**. Autêntica, 2006.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Editora Vozes Limitada, 2017.

GOMES, Nilma Lino. MUNANGA, Kabenguele. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, v. 92, n. 93, p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

GROSFOGEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os

estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Portugal: Edições Almedina, 2009.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil**. rev. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2005.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Da antropologia e do direito: impasses da questão negra no campo. **Palmares em Revista**, v. 1, p. 1-13, 1996.

JOBIM, Solange et al. Ética e pesquisa: o compromisso com o discurso do outro. **Revista Polis e Psique**, v. 6, n. 1, p. 98-112, 2016.

JUSCELINO JR. É tempo de se aquilombar, 2019. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/colunistas/joseliciojunior/e-tempo-de-se-aquilombar/>>. Acesso em: 29 de outubro, 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva: história geral da África**. v. 1. São Paulo: Ática. 1982.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: e educação como prática da liberdade**. 2. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Editora Elefante, 2019.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Editora Elefante, 2019.

hooks, bell. Vivendo de amor. In: Werneck, J. (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2005.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. 2013.

KILOMBA, Grada. **Memória de Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider: ensaios e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. E. D. **A. Pesquisa em educação: abordagens**

qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula rasa**, n. 09, p. 73-101, 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

LUGONES, María. Subjetividade esclava, colonialidade de gênero, marginalidade y opresiones múltiples. **Pensando los feminismos en Bolivia**, p. 129-140, 2012.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. Nem parece que tem Quilombola aqui”: (in) visibilidade da identidade quilombola no processo formativo da CFR do Território Quilombola de Jambuaçu Pe. Sérgio Tonetto. 2014. 130f. 2014. **Dissertação** (Mestrado em Educação) –Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, 2014.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. Poder, Organização Política e Pedagogias Oculto presentes de Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/Pa. **Tese** de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Pará, 2019.

Manifesto da Rede Fulanas – **Negras da Amazônia Brasileira para a Marcha das Mulheres Negras** – 2015. Disponível em: <<https://redefulanas.wordpress.com/2015/11/19/manifesto-das-rede-fulanas-negras-da-amazonia-brasileira-para-a-marcha-das-mulheres-negras-2015/>>. Acesso em: 12 nov. 2021.

MALCHER, Albanize. Identidade Quilombola e Território. In :**III Fórum Mundial de Teologia e Libertação**. Belém, 21 a 25 de janeiro, 2006. pp. 399-421.

MALDONADO-TORRES, NELSON. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-TORRES, Joaze; Et al. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MARIN, Rosa E. Acevedo. Estratégias dos Quilombolas de Jambuaçu e Projetos da Vale SA no Moju, Pará. **Territórios Quilombolas e Conflitos**, v. 69, p. 50, 2010.

MARQUES, Jane Aparecida; MALCHER, Maria Ataíde Malcher (Org.). **Cadernos ITERPA: territórios quilombolas**. Vol. 3. Belém: ITERPA, 2009.

MARÍN, Pilar Cuevas. Colonialidad y memoria: a propósito del cuerpo y el lugar. **Guaca**, 2005.

MELO, Marco Aurélio Bezerra de. **Quilombos: da insurreição à propriedade constitucional**, 2005. Disponível em: <http://www.tjrj.jus.br/c/document_library/get_file?uuid=59483e9b-f005-49e4-b93b-af35a19aff03&groupId=10136> . Acesso em: fevereiro, 2020.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF–Dossiê: Literatura, língua e identidade**, v. 34, p. 287-324, 2008.

MINAYO, Maria Célia de Souza (Org.) **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOTA NETO, João Colares da. Educação Popular e Pensamento Decolonial Latino-Americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda. 2015. 368f. **Tese** (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MOTA NETO, João Colares da. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda**. Editora CRV, 2016.

MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. Global Editora, 1983.

MOROSINI, M. C.; FERNANDES, C. M. B. Estado do Conhecimento: conceitos, finalidades e interlocuções. **Educação Por Escrito**, v. 5, n. 2, p. 154-164, 2014.

MUYLAERT, C. J. et al. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. **Rev Esc Enferm USP**, 48, p.193-199, 2014.

NAHUM, João Santos; SANTOS, Cleison Bastos. Agricultura familiar e dendeicultura no município de Moju, na Amazônia paraense. Cuadernos de Geografía: **Revista Colombiana de Geografía**, v. 27, n. 1, p. 50-66, 2018.

NASCIMENTO, Shirley Silva do. Saberes, brinquedos e brincadeiras: vivências lúdicas de crianças de comunidade quilombola Campo Verde-PA. **Dissertação** (Mestrado em Educação) – Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2014.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista Afrodiáspora**, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NARVAZ, Martha Giudice; KOLLER, Sílvia Helena. Metodologias feministas e estudos de gênero: articulando pesquisa, clínica e política. **Psicol. estud., Maringá**, v. 11, n. 3, p. 647-654, Dec. 2006.

NOGUEIRA, I. B. Significações do corpo negro (**Tese de doutorado**). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1998.

NETO, C.P.; SCHRAMSKI, S.; ABREU, A. **Quilombolas do Pará sofrem com a COVID-19 e a contaminação de suas águas, 2021**. Disponível em: <<https://brasil.mongabay.com/2021/03/quilombolas-no-para-sofrem-com-a-covid-19-e-a-contaminacao-de-suas-aguas/>>. Acesso em: 07 de dez, 2021.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectiva. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 3, n. 6, p. 147-150, 2012.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Terra de quilombo**. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

OLIVEIRA, Francinete Maria Cunha de Melo. Educação e Cultura na Escola da Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu. **Dissertação**. (Mestrado em Educação). Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2017.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de; MOTA NETO, João Colares. A construção de categorias de análise na pesquisa em educação. In: MARCONDES, Inês; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. **Abordagens Teóricas e Construções Metodológicas de Pesquisa em Educação**. Belém: Editora UEPA, 2011.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em revista**, v. 26, n. 1, p. 15-40, 2010.

OLIVEIRA, Valeska Fortes de. Educação, memória e histórias de vida: usos da história oral. **História oral**, v. 8, n. 1, p. 91-106, 2005.

OYEWUMI, Oyeronke. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: Bernadino-Torres, Joaze; Et. Al. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

PADILHA, Maria do Socorro Ribeiro. Narrativas orais da comunidade remanescente de quilombo Menino Jesus: processos de educação e memória. **Dissertação** (Mestrado em Educação). Programa de Pós Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2010.

PAULA, Paulo de Tarso. No Remanso das Águas do Tentém, Navega Um Banguê! Banguê Remansinho de Tentém: Um estudo decolonial sobre processos educativos de resistência(s) afroindígena (s) na Amazônia. **Dissertação** (Mestrado em Educação) Universidade do Estado do Pará, Belém, 2020.

PAVÃO, Madalena Corrêa. Educação escolar e construção identitária na comunidade quilombola de Abacatal-PA. **Dissertação** (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2010.

PEREIRA, Carmela Morena Zigoni. Conflitos e identidades do passado e do presente: política e tradição em um quilombo na Amazônia. 2008. 170 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

PERES, Érica de Sousa. Crianças Quilombolas Marajoaras: saberes e vivências lúdicas. **Dissertação** (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2019.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. Editora Nós, São Paulo: 2017.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. História, Memória e Poder Feminino em Povoados Amazônicos. In: *XI Encontro Nacional de História Oral: Memória*.

Democracia e Justiça. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de História Oral, 2012. V. 1. p. 1-10.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência**: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

PORTELLI, Alessandro; JANINE RIBEIRO, Tradução: Maria Therezinha; RIBEIRO FENELÓN. O Que Faz a História Oral Diferente. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S.l.], v. 14, set. 2012.

PORTO, Dayse. **Toda mulher quilombola é sinônimo de resistência**, 2017. Disponível em:<<https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/toda-mulher-quilombola-e-sinonimo-de-resistencia/22441>>. Acesso em: 20 de outubro, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/razionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

ROSA, Allan da. Pedagoginga, autonomia e mocambagem. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2013.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. **Revista internacional de direitos humanos**, v. 13, n. 24, p. 99-104, 2016.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2018.

SACRAMENTO, Elias Diniz. **A luta pela terra numa parte da Amazônia**: o trágico 07 de setembro de 1984 em Moju e seus desdobramentos. Belém: Açai, 2009.

SACRAMENTO, Elias Diniz. As almas da terra: a violência no campo paraense. Belém, 2007. 192 f. **Dissertação** (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2007.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Belém, Instituto de Artes do Pará, 2005.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**: textos reunidos. Editora Paka- Tatu, 2004.

SALVATICI, Sílvia. **Memórias de gênero**: reflexões sobre a história oral de mulheres. História Oral, Revista Da Associação Brasileira De História Oral, 8(1), 29-42, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 63, p. 237-280, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra, Portugal: Edições Almedina, 2009.

SCOTT, Joan. **Gênero**: Uma categoria útil para análise histórica. TRADUÇÃO: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Texto original: Joan Scott – Gender a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

SCOTT, Joan. **História das mulheres**. A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, p. 65-98, 2011.

SEPOF. **Secretaria de Estado de Planejamento, Orçamento e Finanças**, 2011.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se**: Panorama sobre o Movimento Quilombola Brasileiro. Curitiba: Appris, 2016.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro**. Rio de Janeiro, Brazil: Graal, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** UFMG, 2010.

SILVA, Josiel Monteiro da. No Batuque do Bambaê: memória étnica e educação na Juaba/Cametá/PA. **Dissertação** (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2016.

TEXEIRA, Elizabeth; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. Cuidados Éticos na Pesquisa . In: MARCONDES, Maria Inês; TEIXEIRA, Elizabeth; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno (Org.). **Metodologias e Técnicas de Pesquisa em Educação**. Belém: EDUEPA, 2010.

VALETIM, José Williams da Silva. Vozes e olhares que Mur (u) mur (u) am na Amazônia: cartografia de saberes quilombolas. **Dissertação** (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, 2008.

VELOSO, Alessandra Pereira de Carvalho. O entrelaçar das memórias de velhos e as suas brincadeiras de infância: um estudo da comunidade quilombola de Porto Alegre em Cametá/PA. **Dissertação** (Mestrado em Educação), Universidade do Estado do Pará, 2019.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in -surgir, re-existir e reviver. **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro, v. 7, p. 12-43, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. Análisis de sistemas-mundo: una introducción. **Siglo xxi**, 2005.

WELLER, Wivian; ZARDO, Sinara Pollon. Entrevista narrativa com especialistas: aportes metodológicos e exemplificação. **Revista da FAEBA**: Educação e

Contemporaneidade, Salvador, v. 22, n. 40, p. 131-143, jul/dez 2013.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux [en línea]. Genève: **Graduate Institute Publications**, 2009.

APÊNDICES

APÊNDICE A – Roteiro de entrevista com as Interlocutoras



Universidade Estadual do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação

ROTEIRO DE ENTREVISTA

SOBRE AS INTERLOCUTORAS

- Me fale um pouco de você, quem és, o que faz, como se dá a sua participação no Território de Jambuaçu e na Associação As Tucandeiras

SOBRE O TERRITÓRIO

- Como se deu o processo histórico de povoação do território?
- Como foi o processo de titulação?
- Como você vê as mulheres inseridas nesse processo?
- E sobre a afirmação do território, quais ações surgem e são construídas para isso?

SOBRE O MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS

- Como é qual motivo levou a construção da associação?
- Como se organiza?
- Como acontece as reuniões?
- Como você enxerga esse processo educativo nele?
- Você identifica que depois da associação as Tucandeiras as pautas das mulheres começaram a ser mais vistas no movimento quilombola ou associação?

APÊNDICE B – Termo de Esclarecimento Livre e Esclarecido**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) –
TCLE/UEPA/STM**

Prezado participante,

Você está sendo convidada a participar da pesquisa: SABERES E PRÁTICAS EDUCATIVAS DE MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS EM MOVIMENTO: um estudo a partir da narrativa das mulheres quilombolas de Jambuaçu, Moju/PA; desenvolvida por Agatha Leticia Eugênio da Luz, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará (UEPA) com Telefone (91) 983056788, sob orientação do Professor Dr. Sérgio Roberto Moraes Corrêa.

O objetivo central do estudo é: Identificar e analisar o que a narrativa das mulheres negras quilombolas sobre o processo de luta, reconhecimento e afirmação do território quilombola de Jambuaçu (Moju/PA) tem a revelar de saberes e práticas educativas.

O convite à participação de vocês se deve ao objetivo de destacar as vivências e trajetórias das mulheres quilombolas que participam do Movimento de Mulheres Tucandeiras. Evidenciando os modos de vida, os costumes e os valores culturais dos sujeitos sociais que vivenciaram e vivenciam experiências nesse território ancestral. Suas participações são voluntárias, isto é, não são obrigatórias, e vocês tem plena autonomia para decidir se querem ou não participar, bem como retirar suas participações a qualquer momento. Vocês não serão penalizados de nenhuma maneira caso decidam não consentir suas participações, ou desistir da mesma. Contudo, elas são muito importantes para a execução da pesquisa.

Será de plena decisão pessoal se vocês quiserem ser identificadas na pesquisa. Caso não, serão garantidas a confidencialidade e a privacidade das informações por vocês prestadas. Assim, qualquer dado que possa identificá-los será omissos na divulgação dos resultados da pesquisa, e o material será armazenado em local seguro.

A qualquer momento, durante a pesquisa, ou posteriormente, vocês poderão solicitar da pesquisadora informações sobre suas participações e/ou sobre a pesquisa, o que poderá ser feito através dos meios de contato explicitados neste Termo. Além disso, qualquer material que indique a participação de vocês não será fornecido a outro pesquisador/a ou demais interessados/as, sem suas autorizações prévias. As suas participações consistirão em responder perguntas de um roteiro de entrevista à pesquisadora do projeto, que será gravado. A entrevista somente será gravada se houver autorização da entrevistada. As entrevistas serão transcritas e armazenadas, em arquivos digitais, mas somente terão acesso às mesmas a pesquisadora e sua orientadora. Também será realizado o registro fotográfico de algumas atividades realizadas pelas mulheres quilombolas, que pode ou não ser identificado, e espaços do território.

Ao final da pesquisa, todo material será mantido em arquivo, por pelo menos 5 anos, conforme Resolução 466/12 e orientações do CEP/ENSP.

A partir da colaboração de vocês no estudo, serão beneficiados todos os sujeitos envolvidos na constituição do território, sendo assim, servirá para ampliar as discussões acerca da identidade da mulher negra quilombola, educação não escolar,

movimentos sociais, etc.

Nesse viés, os próprios moradores do local, ou seja, do quilombo, serão beneficiados, tendo um estudo analisado por meio de estratégias puramente acadêmico-científicas, contribuindo, assim, para que a cultura quilombola seja visualizada e valorizada. Além disso, o trabalho demonstrará que existe saberes e práticas pedagógicas dentro o movimento de mulheres negras quilombolas e que essas ações devem fazer uma aproximação entre comunidade e o espaço escolar quilombola. Sendo assim, este estudo contribui para o reconhecimento desses povos na construção histórica e cultural de nosso país.

Nesse contexto, compreendemos que as práticas dos professores devem está de acordo com a realidade socio cultural do quilombo. Destaco que a temática escolar não está dentro das minhas investigações desse projeto, porém vejo que o trabalho contribuirá para as práticas pedagógicas das/os professoras/es.

Os pesquisadores e a universidade também serão beneficiados com o estudo, visto que terão acesso à produção e discussão atualizadas sobre a temática, podendo utilizá-las como referência nas atividades acadêmicas de ensino, pesquisa e extensão.

Por fim, pretende-se contribuir cientificamente à sociedade, pois com o presente trabalho, realizado através de pesquisa de campo, no qual será descrito a vivência de mulheres quilombolas. Deste modo, este estudo, levanta a bandeira por uma educação que valorize a identidade étnica, resultando na resignificação da identidade do ser mulher quilombola e reforçando assim o sentimento de pertencimento do território em voga.

Somos conhecedores de que toda pesquisa envolvendo seres humanos oferece riscos e que estes devem tornar-se mínimos. Por conta disso tomaremos cuidado com relação às questões éticas e deixamos claro que os pesquisadores (orientanda e orientador) envolvidos nesse projeto tomarão as devidas precauções com relação a essa questão no decorrer do estudo.

Entre os riscos que poderão surgir no andamento da pesquisa de campo, destacamos o desconforto ou recusa das interlocutoras em pesquisa, em fornecer respostas para as perguntas que serão utilizadas. Para minimizar este risco será garantido as participantes, a liberdade de deixar de participar do estudo, sem qualquer prejuízo, e o direito de manter-se informados a respeito dos resultados parciais da pesquisa.

Outro risco, as informações pessoais podem ser expostas, causando eventuais constrangimentos. Na tentativa de evitá-los será conferido com a entrevista se a mesma deseja ser identificada.

Os resultados serão divulgados em uma dissertação de mestrado, em palestras dirigidas ao público participante, congressos e simpósios.

Declaração da Pesquisadora:

Declaro que conheço e cumprei os requisitos da Resolução CNS 466/12, especificamente sobre o que trata no item IV.5 e suas complementares que diz: O Termo de Consentimento Livre e Esclarecido deverá, ainda: a) conter declaração do

pesquisador responsável que expresse o cumprimento das exigências contidas nos itens IV.3 e IV.4, este último se pertinente.

Yolanda Botica Eugênia da Cruz

Nome e Assinatura da Pesquisadora

Declaração dos Participantes

Declaro que entendi os objetivos e condições de minha participação na pesquisa e concordo em participar.

- Waldirene dos Santos Castro
- Christiane Almeida dos Reis
- Conceição de Souza Silva
- Guionay Correia Tavares.

- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____
- _____



Universidade do Estado do Pará
Centro de Ciências Sociais e Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação
Travessa Djalma Dutra s/n – Telégrafo
66113-200 – Belém-PA

