



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA
ASSOCIAÇÃO PLENA DE REDE - EDUCANORTE

LINA GLÁUCIA DANTAS ELIAS

“ENDOEDUCAÇÃO” DE MULHERES QUILOMBOLAS: atravessamentos por saberes e práticas sociais das trabalhadoras rurais da Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba, município de Abaetetuba-PA

BELÉM-PA
2024

LINA GLÁUCIA DANTAS ELIAS

“ENDOEDUCAÇÃO” DE MULHERES QUILOMBOLAS: atravessamentos por saberes e práticas sociais das trabalhadoras rurais da Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba, município de Abaetetuba-PA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação na Amazônia, da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutora em Educação na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva.

BELÉM-PA
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

E42e Elias, Lina Gláucia Dantas.
"Endoeducação" das mulheres quilombolas: : atravessamentos
por saberes e práticas sociais das trabalhadoras rurais da
Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba,
município de Abaetetuba-PA. / Lina Gláucia Dantas Elias. — 2024.
XVI 286 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de
Estudos Transdisciplinares em Educação Básica, Programa de Pós-
Graduação em Educação na Amazônia, Belém, 2024.

1. Mulheres quilombolas;. 2. Saberes da resistência;. 3.
Práticas sociais;. 4. Trabalho e educação na Amazônia;. 5.
Sociabilidade quilombola.. I. Título.

CDD 370.811

LINA GLÁUCIA DANTAS ELIAS

“ENDOEDUCAÇÃO” DE MULHERES QUILOMBOLAS: atravessamentos por saberes e práticas sociais das trabalhadoras rurais da Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba, município de Abaetetuba-PA

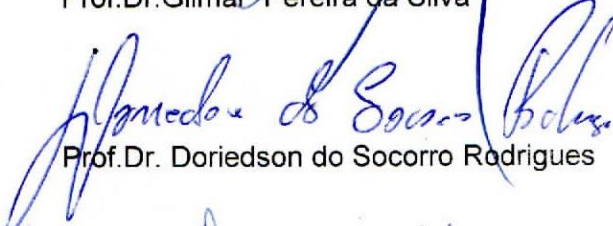
Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação na Amazônia, da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador e Presidente: Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva

Aprovada em: 23/04/2024

Banca Examinadora:


Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva


Prof. Dr. Doriedson do Socorro Rodrigues


Prof. Dr. Salomão Mufarrej Hage

Documento assinado digitalmente

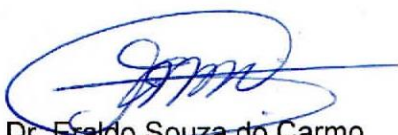


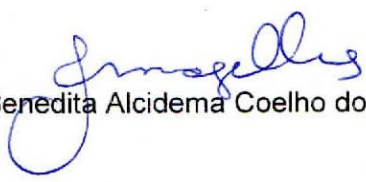
IVANILDE APOLUCENO DE OLIVEIRA

Data: 27/04/2024 10:23:02-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Ivanilde Apoluceno de Oliveira


Prof. Dr. Eraldo Souza do Carmo


Profa. Dra. Benedita Alcidema Coelho dos Santos Magalhães

Dedico a todas as mulheres de minha grande família parental, pela caminhada de luta de resistência, que a fizeram compreender que viver não é suficiente. Apostaram e apostam na “endoeducação”. Especialmente às mulheres quilombolas – trabalhadoras rurais e artesãs da Comunidade Quilombola Genipaúba.

AGRADECIMENTOS

Realizar esse doutorado foi para mim, mais que quatro anos de estudo, vivi uma profunda imersão de vida, muitos sentimentos emergiram, medos, inseguranças, angustias, amei, chorei, perdi, ganhei, sai de mim e me reencontrei, fortaleci junto a família, amigas e amigos os laços de ternura e de sonhos coletivos, nesta caminhada agradeço as mãos que me sustentaram, me envolveram e constituíram-se em minha rede de apoio. Esses anos de intenso estudo entre os quais um ano e meio, trabalhando e estudando, foram tempos bem estranhos e difíceis, o Brasil e o mundo encontraram-se diante de situações inusitadas – em um mundo com a pandemia do SARS-CoV-2/COVID-19, com extremo isolamento social, e um Brasil envolto em um espantoso retrocesso civilizatório, no entanto, o trabalho acadêmico deste estudo me fez mergulhar em uma busca de novos caminhos e possibilidades, foram também tempos de diálogos e de encontros incríveis, como os vivenciados com as mulheres trabalhadoras rurais e artesãs da Comunidade Quilombola Genipaúba. As múltiplas e diversas vivências com o jeito amazônica de ser, me fizeram ressignificar meu ser e estar no mundo, foram tempos de cirandas de conversas, de criação e produção de conhecimento, de arte e artesanato, regado por muitos encontros de saberes, de cotidiano quilombola e amazônico, muitas histórias e memória, inclusive reencontro com minha história de vida, minha amazonidade, com o meu lugar, foram tempos de perdão, de cura da alma e de acalento ao coração!

Como não podia deixar de ser princípio esses agradecimento ao meu amado orientador **Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva**, grande ser humano, sensível, amoroso, acadêmico disciplinado, de uma justeza e leveza que me envolveu por toda a produção da pesquisa e escrita - não deixou de esperar em nenhum momento em mim, segurou minha mão e mesmo nas horas mais difíceis, não me deixou escapar, encantou-se pelo percurso de estudo que estava realizando, e com sensibilidade intelectual foi me conduzindo com a tranquilidade, sabedoria e conhecimento que só grandes estudiosos possuem, a você minha eterna gratidão por ter me regido e me dado essa grande oportunidade de cursar o doutorado como sua orientanda — um sonho e desafio realizado!

As todas as mulheres e todos os homens quilombolas da Comunidade Quilombo Genipaúba, especialmente as vinculadas a Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba – me acolheram, me alimentaram, permitiram minha caminhada na roça, nas rodas de conversas, nas procissões, nas ladainhas, nos rios, dividiram e compartilharam os seus saberes, seus fazeres, suas experiências e memórias, me levam e me trouxeram por uma maré de vivências e conhecimentos, aprendi muito com todas elas, a força da ancestralidade,

do espírito de luta, ora uma resistência silenciosa, ora uma resistência gritada e falada nos movimentos sociais, na luta por espaço, no enfrentamento cotidiano de que viver não é suficiente, por isso creem e apostam nos saberes, na tradição, na proteção ao território e na ampliação dos espaços de poder a mulher quilombola.

A **Prof.^a Dr.^a Ivanilde Apoluceno**, por todo o conhecimento que trocamos na graduação quando foi minha professora, depois como colegas de trabalho na Faculdade de Educação do Pará, e agora no doutoramento, seus estudos de cartografia na Amazônia, seus artigos me lançaram nessa travessia de saberes junto a comunidades ribeirinhas e quilombolas, permitiram-me navegar nos modos de ser amazônida no Pará, você me reconectou com Paulo Freire, suas contribuições durante a qualificação foram valorosas, nosso reencontro revigorou minha caminhada acadêmica, agradecida por tudo!

A **Prof.^a Dr.^a Zélia Amador de Deus**, pela grande honra de tê-la na banca de qualificação da tese e receber suas valorosas orientações e contribuições. Sua presença forte de mulher negra acadêmica, militante ativista do Movimento Negro, fundadora do Centro de Estudos e defesa do Negro do Pará e do Grupo de Estudos Afro-Amazônicos da Universidade Federal do Pará (GEAM/UFGA), reforça o sentimento de luta e resistência, de singeleza e de alteridade que todas nós precisamos ter, seus estudos e escritos me ajudaram a organizar os caminhos do estudo que realizei e serviram de reflexão nas conversas com as mulheres artesãs da Comunidade Quilombola Genipaúba.

A **Prof.^a Dr.^a Benedita Alcidema Coelho dos Santos Magalhães**, por sua disponibilidade, dedicação à leitura desta tese, para mim é uma honra poder contar com uma mulher guerreira, militante dos direitos humanos, incansável quanto às questões de injustiça sociais, sua imersão nos movimentos sociais e no debate a cerca das mulheres são para mim referências e me estimulam a seguir lutando e crendo no amanhã, por que com você aprendi e aprendo sempre, por que viver é manter a alegria e a certeza de que outro amanhã sugira, com novas possibilidades e caminhos, muito obrigada!.

Ao **Prof. Salomão Mufarrej**, as várias conversas que tivemos, as suas orientações, seus estudos e artigos escritos, acerca dos ribeirinhos, educação do campo, amazonizar, amazonidade entre outros, nos conhecemos e dialogamos há muito tempo, penso que desde a redemocratização do Brasil (1982), nestes quarenta anos foram muitas andanças e mudanças, com memórias pedagógicas partilhadas quando nos reencontrávamos, seja na UFGA, na SEMEC/Belém ou na UFGA. Estivestes em minha banca de mestrado e agora estamos juntos no doutorado, isso para mim tem muito sentido e significado, obrigada, obrigada!

Aos **Prof. Dr. Doriedson Rodrigues e Prof. Dr. Eraldo do Carmo**, pela atenção dispensada, pela leitura atenciosa do texto da qualificação e da defesa de tese, as contribuições que realizaram e os estudos e artigos que produziram alguns lidos por mim e muito úteis no meu doutoramento. Agradeço a acolhida recebida pelo **Prof. Doriedson Rodrigues e Prof. Ronaldo Araújo** no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação e pelas reflexões e provocações produzidas durante o ateliê de pesquisa, muito grata!

Agradeço à **Universidade Federal do Pará e, por meio desta, o Campus Universitário de Abaetetuba**, onde tenho exercido o trabalho de servidora pública-docente e aos docentes e gestores do **Programa de Pós Graduação em Educação na Amazônia – 1º** Doutorado em rede do país, que mobiliza e articula nove Universidades Federais e Estaduais da Região Norte: UFPA, UFAM, UFOPA, UFT, UFAC, UNIFAP, UFRR, UNIR e UEA, muito grata por fazer parte desta história inovadora e ousada de formação de doutores na e da Amazônia que investigam a educação na Região Norte e estimulam os diálogos e estudos entre os estados da região, fortalecendo a pesquisa na Amazônia, meu muito obrigada!.

A minha família, **Vitor, Gaby, João Gabriel, Maria Clara e Diogo**, que silenciosamente me nutriram de ternura, confiança e sonhos, e me levaram a uma caminhada de subjetividades e de muitos encontros e alguns importantes desencontros, todos regrados com os mais sinceros sentimentos de amor. Esses viveram de perto minhas angustias e alegrias, e (com)partilham comigo do desejo de ver uma sociedade em que todos/as tenham o direito de viver, crer, amar e sonhar garantido, e que me fortaleciam a cada ida e vinda do quilombo (oras ia e chegava exultante, oras destrocada), sabem das alegrias e dores experimentadas, no corpo e na alma. Amores, meu obrigada por terem compreendido as muitas ausências físicas, pela tranquilidade que me recebiam no retorno do quilombo, pela confiança de que a aposta na educação é um caminho de rebeldia, resistência, um ato revolucionário dos/as trabalhadores/as, é onde podemos pelas perguntas, problematizações buscar incessante o conhecimento e ações coletivas, “esperançando” dias melhores para todos e todas.

As minhas **irmãs (Katia, Leila e Azu), meus irmãos (Nélio, Glauter, Samir, Jader), sobrinhas e sobrinhos (Neto, Nathalia, Ana, Ian, Sarah, Mel)** por que torceram e entenderam minhas ausências e silêncios, vivemos juntos muitas dores mais também muitos amores, sei que mesmo a distância vocês estiveram comigo, e isso me nutria da certeza de que não sonhava sozinha, estávamos juntos na caminhada, por que cremos em uma sociedade de outro tipo, mais igualitária, mais justa e fraterna.

Aos filhos e filhas (**Pablo, Vitor, Igor, Karina, Grazy, Ivy, Sara, Ester**) frutos da minha união de pouco mais de trinta e três anos com o Vitor, nos encontros sempre são

amorosos, ternos e de quem recebo apoio, respeito e admiração, estamos na mesma luta por igualdade social e isso nos une e nos fortalece. Obrigada pela torcida.

A **Eliana Lemos**, que foi e tem sido importante nesse processo de suporte psicológico, terapêutico, que me possibilitou compreender melhor o estudo que realizei e me introduziu em um caminho de descobertas e encontros com minha história, com minha ancestralidade, uma busca intensa de minha condição de mulher, do “tornar-se mulher”, que de alguma maneira se revelam neste texto final da tese.

As minhas lindas guerreiras e irmãs que encontrei na vida de trabalho acadêmico na UFPA, **Vivian, Eliana, Glaucy, Amanda, Ethiene, Célia, Carla, Conci, Vani, Thaynara, Brianna e Vanessa**, essas mulheres me ajudaram muito, estivemos juntas em muitos desafios e elas estiveram comigo cada uma a seu modo, me fortaleceram, me inspiraram, caminharam comigo, sempre acreditaram em mim, e me deram energia e forças para continuar esse estudo e essa trajetória. Minhas manas, obrigadas!

Agradeço aos grupos de pesquisa que integro, “**De Bubuia na Amazônia**” e “**Grupo de Estudo e Pesquisa: Sociedade, Estado e Educação: ênfase nos governos municipais e educação do campo**” a parceria de anos, em projetos, estudos e investigações de educação do campo e de comunidades ribeirinhas e quilombolas.

Aos colegas de doutoramento, por todo o companheirismo, pelas valorosas contribuições, pela solidariedade, vivemos momentos diferenciados, fizemos todas as disciplinas e os ateliês de pesquisa por meio do ensino remoto, pouco mais da metade do doutorado foram em encontros virtuais, momentos de grande aprendizado. Passamos por muitos desafios, fomos superando-os, com muita determinação e unidade, um agradecimento especial a **Ellen, a Cris, a Albene, ao Adenil**, amigos e amigas que se eternizaram em minhas memórias acadêmicas.

As muitas **Marias (Maria Lina, Maria Torres, Elvina, Maria Creuza, Nair, Maria Raimunda – in memoria)** e todas as **tias, primas, cunhadas e sobrinhas**, a **Oscarina, Jesus, Cleonice e Suely**, que atravessaram minha vida, que me marcaram com memória e história de afeto, de vida e onde encontrei minha ancestralidade, temos caminhadas que se entrecruzam, se assemelham, recheadas de desafios, dores, amores, em cada uma encontrei experiências e saberes que as levaram e me levaram a superações, vi, senti as nossas histórias serem recontadas, reescritas, ressignificadas. Consegui, apesar de “tudo”, consegui, então conseguimos.

RESUMO

A investigação realizada apresenta como objeto de estudo a relação entre os saberes das trabalhadoras rurais e artesãs e a ‘educação da vida’ tal como elas ocorrem na Comunidade Quilombola “Sagrado Coração de Jesus” no rio Genipaúba. Assim buscou-se verificar se os saberes e práticas sociais das trabalhadoras rurais e artesãs da Comunidade Quilombola “Sagrado Coração de Jesus” do rio Genipaúba dinamizam processos educativos de partilha de produção social de existência, que possibilitem um movimento de resistência e manutenção da sociabilidade quilombolas, frente à sociabilidade na lógica do capital. Utilizou-se como aporte teórico, as ideias de Gramsci (1988) quanto a *hegemonia* e *contra-hegemonia*, visto que, tanto o Estado, quanto a sociedade civil estão perpassados pela luta de classes, o conceito de experiência que Thompson (1987) elabora, possibilitando compreender e analisar os saberes das trabalhadoras rurais. O de Freire (1977, 1982) e Brandão (2002), ao afirmarem o processo de endoeducação, em que aprender é participar de vivências culturais em que, ao participar de tais eventos fundadores, cada um de nós se reinventa a si mesmo. E outros estudos sobre as mulheres quilombolas, quilombos na Amazônia Tocantina, organização social das trabalhadoras, e as disputas produzidas no seu interior e as interferências do capital trazidas por meio do agronegócio, pelas relações comerciais e produtivas. Constatou-se que essas mulheres quilombolas assumem um fazer e um saber partilhados, privilegiando a preservação da ancestralidade, do território, o cuidado e cultivo das relações comunitárias, o trabalho, e as formas de viver e estar no mundo, que reforçam as práticas de existência nas águas dos rios, nas roças, nos quintais, e na criação de biojóias, corroborando com suas experiências de lutas a manutenção da sociabilidade quilombola, em um movimento contra hegemônico frente às interferências na lógica do capital.

Palavras-chave: Mulheres quilombolas; Saberes da resistência e práticas sociais; Comunidades quilombolas; Trabalho e educação; Amazônia.

ABSTRACT

The research carried out presents as its object of study the relationship between the knowledge of rural workers and artisans and the 'education of life' as it occurs in the Quilombola Community “Sagrado Coração de Jesus” on the Genipaúba River. Thus, we sought to verify whether the knowledge and social practices of rural workers and artisans from the Quilombola Community “Sagrado Coração de Jesus” on the Genipaúba River, stimulate educational processes of sharing the social production of existence, which enable a movement of resistance and maintenance of sociability quilombolas, in the face of sociability in the logic of capital. Gramsci's (1988) ideas regarding hegemony and counter-hegemony were used as a theoretical contribution, since both the State and civil society are permeated by class struggle, the concept of experience that Thompson (1987), elaborates, making it possible to understand and analyze the knowledge of rural workers. That of Freire (1977, 1982) and Brandão (2002), when affirming the process of endoeducation, in which learning is participating in cultural experiences in which, by participating in such founding events, each of us reinvents ourselves. And other studies on quilombola women, quilombos in the Tocantina Amazon, social organization of workers, and the disputes produced within them and the interference of capital brought through agribusiness, through commercial and productive relations. It was found that these quilombola women assume a shared way of doing and knowing, privileging the preservation of ancestry, territory, care and cultivation of community relationships, work, and ways of living and being in the world, which reinforce practices of existence in river waters, in fields, in backyards, and in the creation of biojewels, corroborating with their experiences of struggle the maintenance of quilombola sociability, in a counter-hegemonic movement in the face of interference in the logic of capital.

Keywords: Quilombola women; Resistance knowledge and social practices; Quilombola communities; Work and education; Amazon.

RÉSUMÉ

La recherche réalisée présente comme objet d'étude la relation entre les connaissances des travailleurs et artisans ruraux et « l'éducation à la vie » telle qu'elle se produit dans la communauté quilombola « Sagrado Coração de Jesus » sur la rivière Genipaúba. Ainsi, nous avons cherché à vérifier si les connaissances et les pratiques sociales des travailleurs ruraux et artisans de la communauté Quilombola « Sagrado Coração de Jesus » sur la rivière Genipaúba, stimulent les processus éducatifs de partage de la production sociale de l'existence, qui permettent un mouvement de résistance et maintien de la sociabilité quilombolas, face à la sociabilité dans la logique du capital. Les idées de Gramsci (1988) sur l'hégémonie et la contre-hégémonie ont été utilisées comme contribution théorique, puisque tant l'État que la société civile sont imprégnés de lutte des classes, le concept d'expérience que Thompson (1987) élabore, permettant de comprendre et d'analyser les connaissances des travailleurs ruraux. Celui de Freire (1977, 1982) et Brandão (2002), en affirmant le processus d'endoéducation, dans lequel apprendre, c'est participer à des expériences culturelles dans lesquelles, en participant à de tels événements fondateurs, chacun de nous se réinvente. Et d'autres études sur les femmes quilombolas, les quilombos de l'Amazonie Tocantina, l'organisation sociale des travailleurs, les conflits produits en leur sein et l'ingérence du capital apporté par l'agro-industrie, par les relations commerciales et productives. Il a été constaté que ces femmes quilombolas assument une manière partagée de faire et de connaître, privilégiant la préservation de l'ascendance, du territoire, le soin et la culture des relations communautaires, du travail et des manières de vivre et d'être au monde, qui renforcent les pratiques d'existence dans les rivières. eaux, dans les champs, dans les jardins et dans la création de biobijoux, corroborant par leurs expériences de lutte le maintien de la sociabilité quilombola, dans un mouvement contre-hégémonique face à l'interférence dans la logique du capital.

Mots-clés : Les femmes quilombolas ; Connaissances de résistance et pratiques sociales ; Les communautés quilombolas ; Travail et Education; Amazone.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1 – Sede do município de Abaetetuba.....	53
Fotografia 2 – Embarcações utilizadas em Abaetetuba.....	75
Fotografia 3 – Grito das Águas III.....	83
Fotografia 4 – Grito das Águas III.....	83
Fotografia 5 – Grito das Águas III.....	83
Fotografia 6 – Grito das Águas IV.....	83
Fotografia 7 – Grito das Águas IV.....	83
Fotografia 8 – Quilombo Genipaúba.....	85
Fotografia 9 – Trapiche do Quilombo Genipaúba.....	89
Fotografia 10 – Retiro – Casa de Farinha.....	89
Fotografia 11 – Comunidade quilombola com famílias e produção na comunidade.....	92
Fotografia 12 – Escola Munic. de Ed. Infantil e Ens. Fundamental “4 de Março”.....	94
Fotografia 13 – Microsistema de abastecimento de água na comunidade Genipaúba.....	98
Fotografia 14 – Usina de energia de biomassa e casa de despulpamento.....	99
Fotografia 15 – Roça de mandioca.....	141
Fotografia 16 – Pegando lenha.....	141
Fotografia 17 – Plantio de Abacaxi.....	141
Fotografia 18 – Encontro de Mulheres Quilombolas.....	153
Fotografia 19 – Processo de despulpamento do Miriti para congelar.....	154
Fotografia 20 – Capela Sagrado Coração de Jesus no Quilombo Genipaúba.....	160
Fotografia 21 – Grupo de rezadores.....	163
Fotografia 22 - Plantação de Mandioca.....	176
Fotografia 23 - Plantando Abacaxi.....	176
Fotografia 24 - Talos/Caules Escolhidos para Plantio.....	178
Fotografia 25 - Mandioca Plantio, Colheita.....	180
Fotografia 26 - Fim de tarde, no Retiro, início das conversas.....	182
Fotografia 27 - Retiro ou Casa de Farinha.....	182
Fotografia 28 – Plantação de Açaí.....	185
Fotografia 29 – Fruto do Açaizeiro – o Açaí.....	185
Fotografia 30 – Cacho de Açaí.....	185
Fotografia 31 – Peconheiras/os.....	189
Fotografia 32 – Mulher Debulhando o Açaí.....	190

Fotografia 33 - Comercialização com Marreteiro ou na Feira que é na Beira do Rio.....	192
Fotografia 34 – Formação das associadas da AMQG no Quilombo.....	196
Fotografia 35 - Revista Pará+ Quilombolas do rio Genipaúba.....	201
Fotografia 36 – Miriti Fest 2023.....	201
Fotografia 37 – Casa e sala onde a AMQG está funcionando.....	202
Fotografia 38 – Feira de Exposição.....	203
Fotografia 39 – Exposição das Biojóias.....	203
Fotografia 40 – Biojóias.....	204
Fotografia 41 – Biojóias.....	204
Fotografia 42 – Quintal Produtivo de uma Associada à AMQG.....	208
Fotografia 43 – Ostra de rio e a Biojóia da Concha.....	213
Fotografia 44 – Sementes de Açaí Chumbinho colorida e Açaí Una.....	215
Fotografia 45 – Biojóias Confeccionadas com Sementes e Fibras de Miriti.....	215
Fotografia 46 – Biojóias de Miriti, Babaçu e Sementes.....	216
Fotografia 47 – Patuá no Cacho, e a Semente para uso na Biojóias.....	216
Fotografia 48 – Ferramentas, furadeiras e esmeril.....	217
Fotografia 49 – Finalização do Colar em Macramê.....	219
Fotografia 50 – Olho de Pombo ou olho de Cabra (<i>Abrus precatorius L.</i>).....	220
Fotografia 51 – Pseudocaule da Bananeira.....	228
Fotografia 52 – Retirada da Fibra.....	228
Fotografia 53 - Cozimento da fibra do Miriti.....	229
Fotografia 54 – Processo de produção do papel artesanal de Miriti.....	230
Fotografia 55 – Imersão da Tela.....	231
Fotografia 56 – Emersão da Tela.....	231
Fotografia 57 – Excesso de água.....	231
Fotografia 58 – Papel da fibra da Bananeira.....	231
Fotografia 59 – Papel da fibra do Abacaxi.....	231
Fotografia 60 – Papel da fibra do Miriti.....	231
Fotografia 61 – Embalagens com papel artesanal da Bananeira, Abacaxi e Miriti.....	232
Fotografia 62 – Goma da tapioca no lugar do NaOH.....	233
Fotografia 63 - Fibras de Miriti, confecção de roupas de fibra e papel artesanal.....	235

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Percurso Belém Abaetetuba, Arapari e Alça Viária.....	54
Mapa 2 – Distribuição geográfica das ilhas de Abaetetuba.....	56
Mapa 3 – Território Quilombola das Ilhas de Abaetetuba.....	70
Mapa 4 – Localização do Quilombo Sagrado Coração de Jesus no Rio Genipaúba.....	88

CROQUIS

Croqui 1 – Percurso de Abaetetuba ao Quilombo pelas Águas dos rios.....	89
Croqui 2 – Percurso de Abaetetuba ao Quilombo por terra.....	90

LISTA DE QUADROS

Quadro 01	Levantamento de teses e dissertações para a revisão bibliográfica.....	26
Quadro 02	Levantamento das Cartografias sociais - Região do Baixo Tocantins – Pará	31
Quadro 03	Relação dos Sujeitos da Pesquisa Vinculados a AMQG.....	45
Quadro 04	Relação dos Sujeitos da Pesquisa que não Integram a AMQG e nem fazem parte do Quilombo Genipaúba.....	46
Quadro 05	Total de Pessoas Quilombolas, Dez primeiros Municípios do País.....	63
Quadro 06	Comunidades Quilombolas do Município de Abaetetuba.....	72
Quadro 07	Plantas Medicinais Cultivadas e Utilizadas no Quilombo.....	168
Quadro 08	Cotidiano na Comunidade.....	170
Quadro 09	Calendários do Ciclo Produtivo da Mandioca.....	177
Quadro 10	Processo de manejo do açaí na comunidade Quilombola Genipaúba.....	187
Quadro 11	Frutas para Consumo ou Comercialização no Quilombo Genipaúba.....	208
Quadro 12	Matéria Prima existente no Quilombo, utilizada na produção das Biojóias..	213
Quadro 13	Artefatos Biocultural do Quilombo Genipaúba, com registros no Herbário da profa. Dra. Marlene Freitas – UEPA.....	222
Quadro 14	Fibras utilizadas para produção de papéis artesanais.....	228
Quadro 15	Calendário de coleta das partes do Miriti e uso no artesanato.....	233

LISTA DE SIGLAS

ANPED	Associação Nacional de Pesquisadores em Educação.
ARQUIA	Associação de remanescentes Quilombolas de Abaetetuba.
AQUICAETÉ	Associação Quilombola do Caeté.
AQUIBAC	Associação Quilombola do Baixo Caeté Laranjituba e África.
ALEPA	Assembleia Legislativa do Estado do Pará.
AMQG	Associação de Mulheres Artesãs do Quilombo do Rio Genipaúba.
AMIA	Associação de Moradores das Ilhas de Abaetetuba.
AGRIFAL	Agricultura Familiar da Amazônia Legal.
ALBRAS	Alumínio do Brasil.
ALUNORTE	Alumínio do Norte.
CAPES	Centro de Apoio a Pesquisa do Ensino Superior.
CEBs	Comunidades Eclesiais de Bases.
CEB	Conselho de Educação Básica.
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa dos Negros no Pará.
CEPAL	Centro de Educação Popular Acendendo as Luzes.
CPCs	Centros Populares de Cultura.
CAGROQUIVAIA	Conselho das Associações Agroextrativistas, Quilombolas, Nossa Várzea e Grupos Afins das Ilhas de Abaetetuba.
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação dos Quilombos.
CNTAG	Confederação Nacional de Trabalhadores na Agricultura.
COODERSUS	Coop. de Trabalho em Apoio ao Desenvolvimento Rural Sustentável.
COOPROABA	Cooperativa dos Produtores de Artesanato de Abaetetuba.
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural.
EMEIF	Escola Municipal de Educação Infantil e Fundamental.
FASE	Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional.
FEPASA	Ferrovia Paraense Sociedade Anônimas.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas.
IFPA	Instituto Federal do Pará.
IPEA	Instituto de Pesquisa de Economia Aplicada.
ITERPA	Instituto de Terras do Pará.
MALUNGU	Associação dos Remanescentes Quilombolas do Pará.
MEBs	Movimento de Educação de Base.
MECA	Movimento Ecológico Cultural Abaetetubense.

MMCC	Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade.
MNDH	Movimento dos Direitos Humanos do Pará.
MP	Movimento de Pescadores.
MPA	Movimento dos Pequenos Agricultores.
MORIVA	Movimento dos Ribeirinhos e Ribeirinhas de Ilhas e Várzeas de Abaetetuba.
MORIPA	Movimento dos Ribeirinhos e Ribeirinhas dos Projetos de Assentamento.
ONGs	Organizações Não Governamentais.
PAE	Projetos de Assentamento Agroextrativista.
PNAD	Pesquisa Nacional de Amostra à Domicílio.
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental.
SEDUC	Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará.
SEMEC	Secretaria Municipal de Educação e Cultura.
SEMEDE	Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico, Mineração e Energia.
SPU	Secretaria do Patrimônio da União.
SEMAGRI	Secretaria Municipal de Agricultura e Abastecimento de Abaetetuba.
TAUS	Termos de Autorização de Uso Sustentável.
UFPA	Universidade Federal do Pará.
UnB	Universidade de Brasília.
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	17
1.1	Travessia nas águas dos rios de Abaeté.....	17
1.2	Caminhos Teóricos.....	22
1.2.1	Objetivo geral	23
1.2.2	Objetivos específicos.....	23
1.3	Percurso Metodológico.....	40
1.4	Delimitando a estrutura da tese.....	50
2	CAMINHOS A ABAETETUBA E OS QUILOMBOS DAS ILHAS.....	53
2.1	Abaetetuba, ilha grande.....	53
2.2	Quilombos no município de Abaetetuba.....	62
2.2.1	Tensões e Conflitos nos Quilombos de Abaetetuba.....	77
2.3	Rio Genipaúba: uma comunidade quilombola.....	85
2.3.1	A comunidade quilombola e os movimentos sociais.....	102
3	MULHERES DOS QUILOMBOS – ENTRE SABERES, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS.....	123
3.1	As Mulheres quilombolas – quem somos e o que sonhamos.....	123
3.2	Mulheres quilombolas: saberes, práticas sociais e a sociabilidade quilombola.....	136
3.2.1	Territórios quilombolas – espaços de lutas.....	144
3.3	Cotidiano na Comunidade - religiosidades, lazer e festividades.....	151
3.4	Trabalho e saberes das mulheres quilombolas no sistema produtivo.....	171
3.4.1	Da roça ao retiro.....	173
3.4.2	Agricultura familiar e extrativismo na floresta.....	184
4	DE AGRICULTORAS A ARTESÃS – BIOJÓIAS DO QUILOMBO GENIPAÚBA.....	194
4.1	Associação de Mulheres Quilombolas Artesãs do Rio Genipaúba.....	194
4.2	Os saberes dos quintais produtivos e as biojóias e papéis de fibras.....	205
4.2.1	Produção de biojóias.....	211
4.2.2	Das fibras naturais ao papel artesanal.....	224

4.3 Endoeducação de Trabalhadoras do Quilombo Genipaúba.....	238
RESISTIR PARA EXISTIR – CONCLUO COM MUITO À SABER E FAZER.....	254
REFERÊNCIAS.....	260
APÊNDICE A - ROTEIRO PARA RECOLHA DE NARRATIVAS E MEMÓRIAS ORAIS.....	272
APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE ENTREVISTAS E IMAGEM.....	274
ANEXO A – TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO.....	275
ANEXO B – PORTARIA Nº 177/2012 – FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES...	277
ANEXO C – ATA DE FUNDAÇÃO DA AMQG.....	279
ANEXO D – ESTATUTO DA AMQG.....	282

1 - INTRODUÇÃO

1.1 - Travessias nas águas dos rios de Abaeté

Este estudo emerge das vivências¹ construídas de 2009 a 2013, no exercício da docência, nas atividades de pesquisa, ensino e extensão, no Campus Universitário de Abaetetuba, momentos em que, como docente da Faculdade de Educação e Ciências Sociais e, posteriormente da Faculdade de Educação Formação e Desenvolvimento do Campo, observei que os discentes dos cursos em sua maioria moravam nas ilhas, ou no centro, como denominam as áreas de ramais e estradas, do município de Abaetetuba, estado do Pará. As provocações das observações que fiz me encheram de inquietações, uma vez que os currículos dos cursos ofertados e as relações acadêmicas entre docentes e discentes indicavam distanciamento e, de certa forma, uma invisibilidade quanto à realidade socioeconômica e cultural desses discentes. Tudo para mim era novo, estava diante de discentes ribeirinhos, ribeirinhas e quilombolas, que viviam regidos pelas águas dos rios, igarapés e deles extraíam seu sustento, com a pesca de camarão e de peixes, com o manejo do açaí, em olaria e com a agricultura de existência.

Durante esse período, tive o privilégio de coordenar os dois últimos semestres do curso de “Pedagogia das Águas”, uma parceria entre Universidade Federal do Pará (UFPA), os ribeirinhos e ribeirinhas assentados, movimentos sociais² de Abaetetuba e o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Os discentes deste curso passaram por processo de seleção especial, e para fazer parte da seleção e do curso tinham que ser assentados nas ilhas de Abaetetuba. O interessante é que o curso ocorria no Campus de Abaetetuba e em escolas do Estado – no sistema de alternância pedagógica, sem que os docentes do Campus envolvidos com o curso tivessem realizado qualquer movimentação em direção às ilhas onde esses discentes viviam.

Mobilizada pelos discentes e por indagações e inquietações quanto a modo de vida, à forma de produção econômica e social dos ribeirinhos, ribeirinhas e quilombolas, realizei longas travessias de barco nas águas dos rios de Abaetetuba, em direção às ilhas do

¹ Refiro-me aos projetos: *Travessias, identidades e saberes das águas - Cartografias de saberes de populações ribeirinhas no Município de Abaetetuba-PA*; *Integrando conhecimentos e saberes: uma experiência educativa na primeira escola Quilombola de Abaetetuba-PA*; *Juventude quilombola na Amazônia Tocantina*, pesquisas realizadas a partir de um percurso metodológico que priorizou a observação, o mapeamento do lugar, as entrevistas com lideranças dos movimentos sociais e da comunidade, conversas informais sobre o cotidiano, com o uso de procedimentos e instrumentais a partir dos estudos da etnografia.

² Movimentos sociais – Movimento de Ribeirinhos e Ribeirinhas de Várzeas (MORIVA), Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Abaetetuba (STTR), Colônia de Pescadores, Fórum de Educação do Campo da Amazonia Tocantina, Sindicato dos Trabalhadores em Educação do Pará (SINTEP).

município. As imbricações das populações tradicionais (ribeirinhas e quilombolas) com os rios, com as práticas de existência foram visíveis aos sentidos, instigando a um mapeamento da singularidade amazônica num percurso ao encontro dos saberes e dos conhecimentos de comunidades ribeirinhas e quilombolas, traduzidos nas histórias e narrativas contadas por mulheres e homens que expressam, descrevem e vivem no lugar, que narram à história desse lugar. Essa trajetória teve início no rio Campompema, Comunidade São João Batista, em seguida, nos rios Arapapú, Baixo, Médio, Alto Itacuruçá, Parurú, Quianduba, Piquiarana, Arapapuzinho e Ilha do Capim, para, então, de 2012 a 2017, centralizar no rio Itacuruçá³ e nas comunidades quilombolas, na tentativa de conhecer o universo das tradições culturais de vidas à beira do rio e suas relações produtivas. Esta pesquisa está centrada no rio Genipaúba⁴ – Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus, mais conhecido como Quilombo Genipaúba.

Durante as travessias às ilhas, chamou-me atenção o jeito amazônida de ser, de viver, de cuidar e (con)viver com a natureza, principalmente, suas ancestralidades e a forma peculiar de produção e reprodução da existência. Essas experiências e imersões proporcionaram reflexões que me fustigaram em direção de compreender como são articuladas às relações de reciprocidades e de trocas de saberes na prática cotidiana. As primeiras observações apontavam para relações de poder, conflitos, relações com o entorno, com a cultura, com o território, com a paisagem construída, paisagem natural, enfim, com o meio ambiente que envolve essa comunidade e, ao mesmo tempo, com os resultados de uma mobilização que gerou a certificação do território entre 2001 a 2002, passando a ser uma comunidade quilombola legalmente⁵, por se tratar de povo remanescente de quilombo, com características manifestas de maneira peculiar no dia a dia, por meio de suas brincadeiras, jogos, linguagens, parentesco, danças, religião, das interações sociais, modos de vida, do trabalho e, ainda, pela dinâmica social com os rios, igapós, igarapés, matas, florestas e com as terras, numa interlocução de respeito e existência com a natureza.

³ O rio Itacuruçá é dividido em rio Baixo Itacuruçá, onde fica a comunidade Nossa Senhora do Perpetuo Socorro, o rio Médio Itacuruçá onde fica a Comunidade São João e o rio Alto Itacuruçá, onde fica a Comunidade Nazaré.

⁴ Genipaúba é como é grafado pelos moradores do Quilombo, no entanto nos documentos oficiais é grafado Jenipaúba, optei por usar a forma grafada pela comunidade quilombola Genipaúba.

⁵ Desde a Constituição Federal de 1988, abriu-se a possibilidade de reconhecimento dos espaços que guardam relação histórica com a escravidão, assegurando-lhes direitos territoriais. O Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) trouxe consigo um aparato legal que procura relacionar comunidades negras contemporâneas, portadoras de determinadas especificidades étnicas, com a experiência histórica dos quilombos, trazendo o seguinte texto constitucional: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”.

Esse processo de certificação como território quilombola é vislumbrado enquanto ato político-pedagógico da comunidade, com destaque para a Associação Remanescente de Quilombos de Abaetetuba (ARQUIA) e a participação e atuação das mulheres, que revelam um protagonismo nos debates e nos processos de defesa do território, da escola, da cultura e do direito a ter direito.

Nas travessias realizadas de 2012 a 2017, a imersão desafiante de aprender um pouco da cultura e do “ser quilombola” foi motivadora e me levou a paulatinamente, observando a própria dinâmica da realidade através da qual a vida cotidiana acontece e, também, realizando diversas leituras, para então produzir o esboço⁶ da proposta de pesquisa para este doutoramento, movida na direção de compreender os modos de vida das comunidades quilombolas, circunscritos por uma territorialidade e temporalidade marcadamente regidas pelas águas, a partir das relações entre os saberes das trabalhadoras rurais e a ‘educação da vida’ tal como elas ocorrem na Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus no rio Genipaúba, buscando os aspectos que revelam os saberes das trabalhadoras rural na resistência e manutenção da sociabilidade quilombola.

A escolha pelas mulheres trabalhadoras quilombolas se deveu ao fato que, nas andanças realizadas nas comunidades quilombolas, observei um protagonismo e pertencimento das mulheres que tem sido ignorado, e que a resistência/liderança das mulheres quilombolas nas comunidades quilombolas nas quais estive, tomam como base cinco cortes temáticos que fortalecem a necessidade de se manterem continuamente em luta: **Raízes da desigualdade; Território; Trabalho e Educação; Chefia da família e Mobilização; Espaço de poder.**

As raízes da desigualdade, apesar de datarem do império, apresentam a dor e consciência da mentalidade que ainda perdura de que os negros e as negras teriam um “caráter degenerado”, expressões como “imoral”, “sua aparência repelente” e, “sua inteligência limitada a tarefas de obediência”, de submissão, trazendo na pele a cor que “era marca de uma maldição divina”, a “cultura dos ancestrais bárbara” e, sua devoção diabólica. Fruto do pensamento colonial de exploração da mão de obra escravizada para exploração de recursos naturais e, segundo Araújo (2000), é produto das sociedades escravocratas com um

⁶ Destaco que apresentei durante a seleção do doutorado o estudo sobre “Saberes de Trabalhadores/as Rurais e a Educação: práticas sociais e pedagógicas na ruralidade das comunidades do Rio Itacuruçá, município de Abaetetuba- PA.”, no entanto durante as atividades de ateliê I, II e III, e as diversas contribuições recebidas e novos estudos realizados, (inclusive de dissertações defendidas nos mestrados acadêmicos dos Campus Universitário de Abaetetuba e de Cametá), então pude delimitar melhor o estudo e redefini, portanto, o título e a pesquisa para “Endoeducação” de Mulheres Quilombolas: atravessamentos por saberes e práticas sociais das trabalhadoras rurais da Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba, município de Abaetetuba- Pa.

capitalismo mercantil dependente desde o início do século XVI. O processo de construção do escravizado nasceu no Brasil. Nasceu livre como todos “os crioulos”, era criado para ser escravizado.

A produção do escravo-mercadoria em África se dava pelos mecanismos da violência, da captura nas guerras ou do puro e simples sequestro. Em seguida, processava-se o estranhamento e afastamento do escravizado do seu meio social e de sua cultura, para sua posterior expatriação e comercialização como mercadoria. A formação de um comportamento de obediência, a interiorização da inferioridade social, justificada e explicitada pela cor de sua pele, que era marca de uma maldição divina, a cultura dos seus ancestrais era bárbara, a sua religiosidade era demoníaca e doentia, a sua aparência repelente e a sua inteligência limitada às tarefas da obediência. Este era o seu lugar naquela sociedade, o de escravo (Araújo, 2000).

Assim como nos estudos de Araújo, os escritos de Zélia Amador de Deus (2011) acerca da diáspora africana nas Américas ficam explícitos as violências sofridas pelo colonizador que podiam prendê-los, espancá-los, matá-los à fome, e impingir os bárbaros ataques e tentativas de subtrair a dignidade e humanidade dos homens e mulheres escravizados, estes sempre acusados de manchar a sociedade brasileira por sua “raça” seu “primitivismo cultural”.

Os africanos que atravessaram para as Américas, na condição de escravos, foram destituídos de tudo, inclusive de sua humanidade ao serem transformados em mercadorias, “coisificados”. Neles, o colonizador imprimiu o código dos europeus e deles se apossou, na condição de proprietário, senhor (De Deus, 2011).

Todo esse processo desumano do colonizar de desumanizar os homens e mulheres escravizados, não os impediu de travessarem com seus valores, suas visões de mundo, sua religiosidade e espiritualidade, suas danças, seus cantos, seus jogos, sua etnia, seus valores e seus saberes ancestrais, nesse processo criaram e recriaram suas tradições. Como nos diz Zélia Amador de Deus (2011),

Entretanto, uma vez instalados em quaisquer dos continentes, por mais que as tradições fossem represadas ou aniquiladas, pela cultura hegemônica, os descendentes de africanos davam início a um processo de criação, invenção e recriação, da memória cultural para preservação dos laços mínimos de identidade, cooperação e solidariedade.

A pesquisadora, militante negra e professora emérita da UFPA, Zélia Amador, afirma que nos porões dos navios estavam muito mais que homens, mulheres, crianças negras escravizadas; estavam homens, mulheres e crianças atravessados com seus “valores

civilizatórios, visões de mundo, memórias, ritmos, cantos, danças, dúvidas existenciais, alteridades linguísticas; enfim, suas histórias e culturas” (De Deus, 2011).

No processo de raízes da desigualdade, foram indicadas, e ainda o são, soluções clínicas, ou seja, substituir por trabalhadores e trabalhadoras importados/as (embranquecer a nação), ao mesmo tempo em que se apregoavam teorias racialistas que postulavam a inferioridade de povos não brancos. Teorias fortemente movidas pelo caráter, cisheteropatriarcal e patrimonialista do Estado, concentrador e excludente, com modelos de base europeia que definem as políticas econômicas historicamente adotadas no país, voltados para a acumulação do capital.

Apesar de toda a agressão sofrida no corpo e na alma, as mulheres negras escravizadas foram responsáveis pela manutenção das ancestralidades, dos valores e saberes, bem como incentivavam e mobilizavam o seu povo. Estavam sempre ativas na articulação de movimentos de insurreições, rebeliões e fugas. O trabalho refletia a marginalização dos homens e mulheres negros/negras, preteridos pelos patrões, fortalecendo uma matriz social originária, fundada na concentração da terra e do poder político e na dependência externa. “Precisa-se de uma boa cozinheira Alemã para casa de família de tratamento, paga-se bem, dirija-se a Rua Cosme Velho, n. 113” ou ainda “Precisa-se de criada para todo o serviço em casa de família sem crianças, prefere-se estrangeiras rua Resende n. 180” (Pinsky; Pedro, 2012, p. 187).

A maior parte das mulheres era que arcava com as despesas da família, porque eram importantes na época as empregadas domésticas, principalmente as negras, pois elas sabiam lidar com a cozinha, com a limpeza e elas encontravam emprego mais facilmente que os homens. (Barbosa, 2000 *apud* Pinsky; Pedro, 2012, p. 187).

Sem a sua cooperação e suas possibilidades de ganho, fornecidas pelos empregos domésticos, boa parte da “população de cor” teria sucumbido ou refluído. Heroína muda, paciente, nada mais podia fazer senão resguardar os frutos de suas entranhas: manter com vida aqueles a quem dera a vida! Desamparada, incompreendida e detratada, travou quase sozinha a dura batalha pelo direito de ser [...] (Fernandes, 1978).

Esse embate ainda é percebido no quilombo, pois a mulher quilombola cuida do cultivo da roça, trabalha no retiro⁷, pesca, coloca matapi⁸, trabalha na olaria, no manejo do açai..., cuida da casa (toda a atividade), acompanha na escola e, ainda, integra os movimentos

⁷ Retiro - É como são denominadas as casas de farinha, onde se reúnem para à produção da farinha derivada da mandioca e também se encontram para conversar, contar histórias e causos.

⁸ Matapi – uma espécie de gaiola/arapuca em formato cilíndrico, fechada nas bases por um funil é construído artesanalmente com talas de jupati, e amarradas com cipós e que são usadas na pesca do camarão.

sociais de luta e resistência de vida, do território, mas não é percebida como protagonista, como liderança. A escolha pela mulher quilombola e trabalhadora rural e artesã se dá por essa sua movimentação na comunidade, sua relação com os saberes produzidos na comunidade, com a ancestralidade. O trabalho é sua luta e resistência. E por visualizarem a educação como uma aposta, mantem-se lutando pelo acesso a esse direito com sucesso, apesar de saberem que as condições materiais são desiguais, encara como um dos grandes desafios a serem vencidos com resistência e luta.

Ainda se encontra grupos escolares que recebem os negros porque são obrigados, porém os seus professores procuram menosprezar a dignidade das crianças negras, deixando-as no lado para que não aprendam e os pais, pobres e desacomodados pelo pouco desenvolvimento do filho, resolvem tirá-los e entregar-lhes os serviços pesados [...] (Silva, 1934, p. 2).

No entanto, a mulher negra/quilombola como mantenedora da família, luta por escolarização de seus filhos e filhas, essas mulheres creem como diz Brandão e Freire (1982), em “um lugar na educação ou na prática educativa para os sonhos possíveis”, sabendo que esses precisam ser construídos como sonhos coletivos, pensados, vividos todos os dias e erguido na luta e resistência, na possibilidade de anunciar e denunciar a existência de sua comunidade. Para essas mulheres isso fará toda a diferença, por isso agarram-se a melhoria das condições sociais de viver na escolarização e no reconhecimento da importância de sua própria educação forjada em processos educativos de partilha, de manutenção da ancestralidade, dos valores, do território, da existência e dos saberes produzidos na comunidade.

Consigo sentir e perceber a ancestralidade e a vibração dessas mulheres e escrevo por que meu conhecimento também vem de minha ancestralidade, falo do que vi, aprendi, li, ouvi, durante os vários meses de imersão nas comunidades quilombolas e acredito que neste escrito pude juntar muitas fontes e, diferentes vozes que indicam o quanto é crível o enraizar para germinar e honrar os nossos e, seguir ainda que em tempos difíceis resistindo por meio de conexões e reconexões, mediadas pelo diálogo e então superar limites, desafios, transformando-os em mudanças sociais.

1.2 - Caminhos Teóricos

Na perspectiva de construir subsídios teóricos, que relacionem saberes das trabalhadoras rurais e processos educativos nas comunidades quilombolas, se utilizou referenciais contidos em teses, dissertações, artigos científicos e outras publicações.

Considerando a importância desses estudos na proposição de pesquisa, foram realizados levantamentos de trabalhos que envolvem os saberes, quilombos, mulheres quilombolas e fazeres do cotidiano, que conduziram ao seguinte **problema**: Os saberes das trabalhadoras rurais e artesãs da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do rio Genipaúba, dinamizam processos educativos de partilha de produção social de existência, que possibilitem uma consciência social contra hegemônica de resistência e manutenção da sociabilidade quilombola, frente à rotina de trabalho no padrão capitalista?

A fim de encontrar caminho elucidativo para a questão, foram realizados alguns estudos que situam os saberes das trabalhadoras e dos trabalhadores na Amazônia paraense, e que conduziram a proposição dos seguintes objetivos:

1.2.1 Objetivo geral

- Investigar os processos de produção de saberes das trabalhadoras rurais e artesãs da Comunidade Quilombola Genipaúba, e suas relações com os movimentos de resistência e manutenção da sociabilidade quilombola em contraposição ao padrão capitalista.

1.2.2 Objetivos específicos

- Compreender teoricamente a participação das mulheres quilombolas no processo de luta e resistência pelo direito a ter direitos, nas relações sociais, educativas e de trabalho no contexto comunitário quilombola e as interferências do capital;
- Identificar e sistematizar as principais dimensões do cotidiano que referendam os saberes das trabalhadoras rurais e artesãs, oriundos das práticas sociais e educativas da Comunidade Quilombola do rio Genipaúba;
- Analisar as relações entre os saberes das trabalhadoras rurais e artesãs quilombolas, com a finalidade de estabelecer a relação entre endoeducação, trabalho e sociabilidade quilombola/rural.

Observando as comunidades, é possível inferir que as trabalhadoras rurais experienciam processos contínuos de intensificação da pobreza e exclusão social, decorrentes de políticas de exploração e dominação dos processos produtivos na Amazônia, como os monocultivos da borracha, da cana de açúcar e mais recentemente do agronegócio da dendecultura, da soja, além da extração de madeiras nobres, dos impactos de mineradoras na pesca, nas águas dos rios e da criação das áreas portuárias para escoamento de grãos, entretanto, evidencia-se práticas sociais das trabalhadoras rurais/artesãs da Comunidade Quilombola “Sagrado Coração de Jesus” do rio Genipaúba, uma sociabilidade quilombola a

partir de um (con)viver em comunidade singular, que denotam processos educativos de cooperação e partilha que possibilitam o fortalecimento das lutas coletivas por direitos sociais e de manutenção do modo de vida quilombola.

Portanto, **parto da ideia que povos e comunidades tradicionais, como as das mulheres trabalhadoras rurais/artesãs do Quilombo “Sagrado Coração de Jesus” do Rio Genipaúba, é essencial a manutenção da sociabilidade quilombola, para suas vidas e suas relações com o território⁹, seguindo na contramão das interferências da lógica do capital** por meio das áreas portuárias e dos processos produtivos do agronegócio organizado pela dendeicultura, soja, pelas mineradoras, e emissários do empresariado, entre outros, visto que, esses fragilizam a resistência e desagregam a unidade e espírito de luta, permitindo crescimento e fortalecimento da lógica do capital.

Dessa forma, compreender e dar visibilidade aos saberes sociais e às práticas educativas das trabalhadoras rurais/artesãs, a partir da *práxis* pedagógica Freiriana, de que educar é conscientizar, é entender que o ato educativo pressupõe: um conhecimento de mundo e uma postura crítica e criativa frente ao mundo do qual fazem parte, ancoradas nas experiências de vida, nas necessidades e circunstâncias; que o mundo histórico e cultural é forjado por feitos humanos, considerando as representações ideológicas da realidade; que pelo trabalho os sujeitos (trabalhadores/as) criam e recriam as práticas e relações sociais e educativas; a necessidade de abertura as novas possibilidades, aos novos fazeres coletivos e participativos (Freire, 1982, 1996, 1994).

Segundo Brandão (1982, 2019), a ideia de endoeducação pressupõe reconhecer a legitimidade dos saberes e práticas sociais de existência de povos e pessoas, ou seja, de “sistemas próprios de construção e partilha de saberes, de sentidos de significados e de valores, de pessoas, povos e culturas [...] com variadas intensões e os mais confessáveis ou inconfessados pretextos, foram e estão sendo tutelados por nós” (Brandão, 2019, p. 23).

É, pois, o reconhecimento de uma educação própria, mais humana e libertadora, que não aceita o fatalismo da precariedade do ser humano exposto ao sofrimento, mas levam em consideração as transformações desejadas no contexto vivido.

O saber da comunidade, aquilo que todos conhecem de algum modo; o saber próprio dos homens e das mulheres, de crianças, adolescentes, jovens, adultos e velhos; o saber de guerreiros e esposas; o saber que faz o artesão, o sacerdote, o feiticeiro, o navegador e outros tantos especialistas, envolve,

⁹ A ideia de relação com o território, diz respeito a importância para o modo de existir e viver das comunidades tradicionais, com o ir e vim nas águas do rio, a pesca seja de gapuia ou matapi, as florestas de onde colhem frutas e sementes..., com a terra onde plantam e fazem quintais, retiros de farinha... e todas as coisas que estão no lugar/lar/território.

portanto, situações pedagógicas interpessoais, familiares e comunitárias, onde ainda não surgiram técnicas pedagógicas escolares, acompanhadas de seus profissionais de aplicação exclusiva. Os que sabem: fazem, ensinam, vigiam, incentivam, demonstram, corrigem, punem e premiam. Os que não sabem espiam, na vida que há no cotidiano, o saber que ali existe, vêem fazer e imitam, são instruídos com o exemplo, incentivados, treinados, corrigidos, punidos, premiados e, enfim, aos poucos aceitos entre os que sabem fazer e ensinar, com o próprio exercício vivo do fazer (Brandão, 1982, p. 07).

Dessa maneira, é necessário crer, manter a confiança e aprender com processos educativos criados e recriados com base nos saberes partilhados, com base no diálogo, na escuta atenta, na solidariedade, nas reciprocidades, uma vez que nossa vocação é de “seres sempre aprendentes, seres que aprendem – e deverão estar ‘sempre aprendendo’ – para continuamente processarem saberes ativamente adquiridos [...]” (Brandão, 2019, p. 31).

Reconheçamos que em uma aldeia Ianomâmi da fronteira amazônica entre Brasil e Venezuela, assim como em uma comunidade Aymara dos Andes, e também no Quilombo do Buriti do Meio, nos sertões do norte de Minas Gerais, existem saberes próprios e patrimoniais tão fecundos e acreditáveis, no âmago de suas culturas, quanto os nossos, nas nossas. E existem mais. Tal como em nossas cidades e universidades, existem “ali” também os seus professores-educadores, os seus mestres e os seus doutores. E mais ainda, “pedagogias próprias”. Existem sistemas patrimoniais de partilha e transmissão de saberes não raro menos repressivos e mais efetivos do que os que praticamos em nossas escolas. Vivemos um afortunado momento de história em que os povos-testemunho estão se lançando em assumir por conta própria – a sua própria educação (Brandão, 2019, p. 23).

O reconhecimento de endoeducação em comunidades e povos tradicionais é imperioso para tratarmos dos saberes produzidos pelas mulheres e homens quilombolas é, latente o anseio das mulheres quilombolas que organizam e mantêm a família, a feitura de uma educação que fortaleçam suas práticas sociais, seus saberes, e respeite o modo de ser e estar no quilombo.

Dos estudos entre as várias teses e dissertações que tratam de saberes sociais de comunidades tradicionais, foi possível observar alguns pontos convergentes, apesar das singularidades, tais aspectos são: a etnicidade, a educação, a questão da terra e da luta agrária, as questões envolvendo políticas públicas, a afirmação de uma identidade própria e a ideia de um rural contemporâneo de uma ruralidade (Gusmão, 1996; Almeida, 2008).

Devido a questões didáticas relativas à organização e ao recorte temático, destacam-se nos estudos selecionados aspectos das práticas sociais, das culturas locais, de saberes de trabalhadoras, de processos educativos e dos territórios quilombolas e ribeirinhos no Pará,

posteriormente, da questão ribeirinha e quilombola na região do Baixo Tocantins, incluindo as cartografias sociais¹⁰ realizadas, o levantamento de estudos desenvolvidos por pesquisadores, buscou-se centrar-se inicialmente no âmbito da Amazônia paraense.

O levantamento realizado envolveu artigos, capítulos de livros, livros, dissertações e teses defendidas nos Programas de Pós- Graduação em Educação; Desenvolvimento Rural na Amazônia; Antropologia; Geografia no âmbito do Estado do Pará, com ênfase em instituições públicas, outro critério utilizado na seleção dos trabalhos para o estudo e suporte teórico-metodológico, recaiu sobre palavras-chave, com a seleção de trabalhos contendo pelo menos um dos termos: *etnografia de saberes*, povos tradicionais, *culturas locais*, *saberes*, *quilombolas/quilombos*, *ribeirinhos/as e educação*, *trabalhadoras/es rurais*, *rural e ruralidade*, por este critério, foram localizados também, alguns trabalhos de outros Programas de Pós-Graduação, enfatiza-se que do conjunto de trabalho selecionados e localizados, a maioria foi lida e sistematizadas e fizeram parte da revisão bibliográfica e colaboraram no aprofundamento do aporte teórico-metodológico conforme especificado abaixo.

Quadro 01 – Levantamento de teses e dissertações para a revisão bibliográfica.

ANO	TEMÁTICA	ESTUDO	AUTOR/ A
2020 Tese	Trabalho-Educação, Economia e Cultura em povos e comunidades tradicionais.	A pesquisa evidencia modos de vida de povos e comunidades tradicionais nos vales dos rios Guaporé e Madeira, em Rondônia, trazendo evidências dos nexos entre trabalho-educação, economia e cultura, entendidos como unidades dialéticas.	William Kennedy do Amaral Souza
2017 Tese	Territorialidade, identidade e conflitos.	Realiza análise da vida nas várzeas, com destaque para as relações sociais e formas de reprodução social na trajetória de quilombolas no arquipélago de Marajó-PA.	Cleiton Lopes Cabral
2017 Tese	Saberes educativos e identitários em comunidades quilombolas.	Realiza um percurso etnográfico acerca dos saberes das comunidades quilombolas do rio Itacuruçá, mapeando os processos educativos, identitários e de saberes dos quilombos em Abaetetuba-PA.	Eliana Campo Pojo
2016 Tese	Megaprojetos inconcludentes e territórios conquistados de comunidades quilombolas.	Aborda as estratégias de mobilização étnica adotadas por agentes sociais que se autodefinem como quilombolas diante de processos sociais e burocráticos referidos aos “atos de estado”. Os quilombolas de Cachoeira Porteira, município de Oriximiná, Pará.	Emmanuel de Almeida Farias Júnior
2015 Tese	Comunidades quilombolas e reivindicação de	O estudo analisa as políticas públicas desenvolvidas pelo governo e como elas estão sendo colocadas em prática na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, localizada no	Genny Magna de Jesus Mota Ayres

¹⁰ O início do projeto assentado na cartografia social vem desde as experiências do “Programa Grande Carajás”, em 1991-93. Registra-se que o primeiro exemplar traduzindo esse fazer é o chamado Guerra dos Mapas. Em 2006, o Projeto expandiu os trabalhos de mapeamento social para fora da Amazônia com a identificação de Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil (PNCSA). No Pará, o projeto tem substancial colaboração e coordenação da pesquisadora Rosa Acevedo Marin, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da UFPA. Disponível em <http://novacartografiasocial.com/apresentacao>. Acesso em: 15 fev. 2020.

ANO	TEMÁTICA	ESTUDO	AUTOR/ A
	direitos e afirmação da cidadania.	município de Areia-PB. A comunidade luta em busca do direito à terra e ao reconhecimento enquanto comunidade quilombola. Quando conseguem o reconhecimento, vêm às políticas públicas que, consequentemente, contribuem para uma afirmação dessa identidade.	
2014 Tese	Amazônia como metáfora do ecossistema comunicacional.	Apresenta uma leitura interdisciplinar do conceito de Ecossistema Comunicacional, tomando a Amazônia como metáfora explicativa.	Sandro Adalberto Colferai
2013 Tese	O mundo social da várzea e as estratégias de reprodução social e trajetória de quilombolas no noroeste do arquipélago de Marajó.	Mudanças sucessivas resultantes de projetos, lutas e reivindicações pelo território étnico; a persistência e as estratégias de judicialização dos conflitos construídos pelo agronegócio. Analisa os direitos territorial e econômico dos quilombolas, confrontados com a regularização fundiária e ambiental do Estado.	Eliana Teles Rodrigues
2012 Tese	Saberes sociais e luta de classes de pescadores.	Desenvolve um estudo acerca da relação entre saberes sociais e luta de classes dos pescadores vinculados à colônia de pescadores de Cametá no Pará, analisando os elementos potencializadores de consciência de classe.	Doriedson do Socorro Rodrigues
2019 Diss.	Saberes do trabalho e formação da identidade das mulheres negras.	Trata da constituição da identidade de mulher negra na comunidade remanescente do quilombo de São Benedito do Vizeu. Objetiva saber como essas remanescentes do quilombo do município Mocajuba-Para formam sua identidade nas atividades laborais associadas aos saberes do trabalho numa materialidade histórica da vida junto à classe trabalhadora.	Eder Jacson Dias Pereira
2019 Diss.	Mulher quilombola, participação política na associação das comunidades remanescentes de quilombos.	Analisa os protagonismos das mulheres quilombolas na ARQUIA, como se relacionam com as comunidades e de que forma constroem a liderança e seu papel político junto à ARQUIA, em Abaetetuba-PA.	Antonilda da Silva Santos
2019 Diss.	Saberes tradicionais quilombolas e a política nacional de assistência técnica e extensão rural.	Consiste em analisar se a Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) contribuem para o fortalecimento da agricultura familiar no território quilombola, na organização produtiva, no manejo sustentável e no diálogo com os saberes socioambientais da comunidade de Arapapuzinho, em Abaetetuba-PA.	Rosenilda Botelho Gomes
2018 Diss.	Juventudes quilombolas, memória, resistência e construção de identidades.	Analisa os processos de construção de identidades desenvolvidos pelos(as) jovens quilombolas nos confrontos entre as suas relações e práticas no contexto do quilombo e com territórios externos, assim como as estratégias de resistências que são geradas nesses processos, nas comunidades Associadas de Remanescentes Quilombolas de Itaboca, Cacoal e Quatro Bocas, no município de Inhangapi-PA.	José Rodrigo Pontes dos Santos
2018 Diss.	Saberes de mulheres ribeirinhas em uma classe hospitalar na Amazônia paraense.	Realiza uma cartografia de saberes de mulheres ribeirinhas em uma classe hospitalar na Amazônia paraense, com a parceria do Núcleo de Educação Popular Paulo Freire (NEP), vinculado à Universidade do Estado do Pará (UEPA).	Isabell Theresa Tavares Neri

ANO	TEMÁTICA	ESTUDO	AUTOR/ A
2017 Diss.	Educação e Cultura na Escola da Comunidade Quilombola.	Busca compreender a cultura e os saberes da comunidade, e de que maneira a escola vem trabalhado os saberes trazidos pelos discentes, como ela tem contribuído para a preservação da cultura quilombola no povoado da Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu-Pa.	Francinete Maria Cunha de Melo Oliveira
2017 Diss.	Gênero, Saberes e Poder: o protagonismo de mulheres negras na organização política e social.	Analisar e problematizar o protagonismo político de mulheres lideranças da referida comunidade. Intenta investigar o engajamento político dessas mulheres quanto aos direcionamentos e às lutas por melhores condições de vida dos moradores da comunidade Remanescente de Quilombos São José de Icatu, Mocajuba-Pa.	João Paulo Alves Costa
2016 Diss.	Mulheres quilombolas movimento, liderança e identidade.	Investiga o empoderamento e liderança das mulheres quilombolas do Cravo a partir do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade (MMTCCB) e no movimento quilombola do Cravo, no município de Concórdia do Pará.	Antônia Lenilma Meneses de Andrade
2016 Diss.	E continuamos a ser escravos na nossa própria terra.	Investiga a reprodução subordinada dos quilombolas do Rio Trombetas ao capital-trabalho e as transformações no território.	Silvia da Silva Corrêa
2016 Diss.	Educação e resistência na comunidade do baixo Itacuruçá em Abaetetuba no Pará.	Estuda o papel da Escola Santo André na Afirmação e Valorização da Identidade Quilombola, e como esses processos educativos contribuíram e contribuem para as vivências cotidianas dos elementos constitutivos da resistência quilombola.	Claudete Costa Quaresma Ranieri
2014 Diss.	Quilombo, direito ao território e modelos de desenvolvimento e(m) conflitos.	Estuda a política pública social de regularização fundiária das comunidades quilombolas.	Bárbara Luiza Ribeiro Rodrigues
2014 Diss.	Comunidades Remanescentes de Quilombo, bem viver e a política de desenvolvimento territorial rural na zona sul do Rio Grande do Sul.	Estuda os conceitos de desenvolvimento, mais especificamente, desenvolvimento sustentável, etnodesenvolvimento e desenvolvimento local, atrelados a comunidades remanescentes de quilombo na zona rural.	Mégui Fernanda Del Ré
2012 Diss.	O cotidiano de cuidados em comunidade quilombola.	Compreende o cotidiano em situações de urgência e emergência dos moradores de uma comunidade quilombola da Amazônia Paraense.	Vera Lúcia Gomes de Oliveira
2012 Diss.	Educação e comunidades quilombolas, costumes e tradições de base africana.	Estuda a relação da EJA com costumes e tradições de base africana. Foi realizado no Território Quilombola do Caeté e fundamenta-se nos costumes e tradições de base africana de Laranjituba e África – município de Abaetetuba/Moju/PA.	Sandra Helena Ataíde de Lima
2012 Diss.	Saberes ribeirinhos quilombolas e a relação com a Educação de Jovens e Adultos.	Analisa a relação entre os saberes ribeirinhos quilombolas e a Educação de Jovens e Adultos, investigando as possibilidades como os saberes ribeirinhos quilombolas da comunidade de São João do Médio Itacuruçá se relacionam com a Educação de Jovens e Adultos e como se inserem no contexto escolar.	Maria Barbara da Costa Cardoso

ANO	TEMÁTICA	ESTUDO	AUTOR/ A
2012 Diss.	Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim, Pará.	Busca os sentidos e significados que o patrimônio arqueológico assume nas relações sociais contemporâneas, principalmente quando construídas com os povos e comunidades tradicionais do Aproaga ¹¹ - São Domingos do Capim-PA.	Irislane Pereira de Moraes
2011 Diss.	Educação Popular de jovens, adultos e idosos e Território na Amazônia Ribeirinha.	Constrói uma análise da prática educativa da alfabetização e pós-alfabetização com jovens, adultos e idosos, em três comunidades rurais-ribeirinhas do município de São Domingos do Capim-PA.	Adolfo da Costa Oliveira Neto
2011 Diss.	Os saberes da construção naval pelos Ribeirinhos.	Analisa os saberes dos Carpinteiros dos rios na construção naval artesanal, trazendo os elementos constituintes e determinando as suas relações e a sua unidade, no município de Novo Airão-AM.	Luciane Maria Legeman Salort
2011 Diss.	Saberes das rezas e simpatias nas práticas das mulheres benzedeiras.	Investiga em que sentido ocorrem as práticas sociais de benção, cura e reza na sociedade moderna, dando especial relevo ao papel desempenhado pelas mulheres benzedeiras da Ilha Tupinambarana e de seus moradores, na cidade de Parintins, município do estado do Amazonas.	Deilson do Carmo Trindade
2009 Diss.	Presença/ausência do negro no currículo da educação do campo.	Investiga sobre a presença/ausência do negro no currículo da Educação do Campo no âmbito do Fórum Paraense de Educação do Campo, expressão do Movimento Paraense por uma Educação do campo.	Leila de Lima Magalhães
2008 Diss.	Planejamento energético para pequenas comunidades da Amazônia.	Analisa a eletrificação de áreas isoladas a partir do diagnóstico social e planejamento energético, realizado para o Quilombo Genipaúba, região das ilhas em Abaetetuba-PA.	Mestre José Humberto Araújo Monteiro

Fonte: Elaboração da autora.

Destaco a leitura da tese de William Kennedy do Amaral Souza sobre “Trabalho-educação, economia e cultura em povos e comunidades tradicionais” e consigo perceber que percorremos caminhos teóricos parecidos no desenvolvimento da pesquisa, e trouxeram contribuições substanciais ao estudo e feitura desta tese, em especial as questões da experiência em Thompson e a relação trabalho educação na perspectiva dialética trazendo reflexões profundas das contradições entre saberes tradicionais e o modo de produção do capital.

Aproveito para ressaltar como construto importante neste estudo: os escritos de Castro (2006), “Belém de águas e ilhas”, naquilo que enfatiza em seus estudos, quando ao sentido e significado das águas, sinalizando que os moradores das ilhas estruturam e organizam sua vida em função do tempo das águas, das marés, são seus lugares de territorialidade, e onde moram, vivem, produzem, e significam e representa o seu lar.

¹¹ Termo usado a uma corruptela “de ir por águas”, onde antes os pretos foram escravos, no engenho Aproaga. É como se identificam no Quilombo Aproaga, do Vale do Rio Capim no Pará.

As leituras e estudos a partir de Silva e Rodrigues, “Trabalho e educação: o desafio para a construção de uma política em rede para a formação dos trabalhadores”, publicado na revista Trabalho & Educação (UFMG), em 2012; Araújo, Rodrigues e Silva, intitulado “Ensino integrado como projeto político de transformação social”, publicado revista supracitada em 2014. Esses textos foram elucidativos ao produzirem reflexão a respeito da relação trabalho e educação, propondo uma discussão sobre a importância que o trabalho ocupa nas relações humanas e fazendo uma análise a partir da tríade capital, trabalho e educação, à medida que como vão revestindo de importância à prática social dos sujeitos, ancorados nos saberes e vivências dos trabalhadores ao identificarem como formas de resistência à exploração no trabalho na lógica do capital, e na busca de outros sentidos afirmam a concepção de trabalho como princípio educativo.

O estudo de Furtado (2017), “No lar, nas águas, na vida: práticas e saberes em comunidades ribeirinhas: Cametá-PA”, sua dissertação de Mestrado em Educação e Cultura, destacou-se pela abordagem envolver mulheres pescadoras e seus saberes e as práticas entre as marés e as águas e de como essas estão ressignificando e ganhando visibilidade a partir da inserção nas tomadas de decisões, se fazem representar e reivindicam o direito a voz e protagonismos político-social em um contexto preponderantemente masculino e patriarcal. O debate teórico de trabalho, saberes e educação foram importantíssimos no estudo que desenvolvo.

Outra investigação que despertou especificamente minha atenção foi a realizada por Martins (2017), “Pescadores artesanais da Colônia Z-16: relações de produção formação e práxis política”. No estudo, as contribuições centrais foram as fundamentações teóricas embasadas em Marx (2013), Marx e Engels (2009), Gramsci (1988), Thompson (2011), bem como a relação estabelecida entre trabalho, educação e saberes, e ideia de que os pescadores sujeitos da pesquisa, constroem uma *postura social contra-hegemonia*, que a partir de sua experiência na luta de classe, forjaram as relações de produção e de formação construídas entre o aparato estatal e o trabalho dos pescadores “uma práxis política coletiva”, ou seja, os pescadores da Colônia Z-16, produzem uma sociabilidade ribeirinha, uma amazonidade que os tornam sujeitos políticos.

Nos artigos de Nahum (2011), “De ribeirinha a quilombola: dinâmica territorial de comunidades rurais na Amazônia paraense”, publicado na revista Campo território: revista de geografia agrária, além de outros, obtive contribuições importantes, em virtude de sua forma sistemática de apresentar teoricamente fundamentada a demarcação das terras remanescentes de quilombo nas comunidades rurais das Ilhas de Abaetetuba, considerando que é uma conquista, forjada em séculos de resistência e enfrentamento da dinâmica socioeconômica e

de políticas de estado que condenam à extinção gêneros de vida quilombola, ribeirão, camponês, indígenas, dentre outros, que usam a terra como bem comum, cultivado e cultuado pela comunidade. Outro elemento marcante são os usos da terra/território e a titulação que corrobora aos estudos e narrativas que colhi em comunidades quilombolas de Abaetetuba. Realizou a denúncia quanto à omissão do poder público a esses territórios e as populações tradicionais que ali vivem, os tratam como se nos “territórios rurais vivesse uma classe invisível”.

Alguns artigos científicos e publicações centram-se em estudos cartográficos de quilombolas e ribeirinhos em Comunidades tradicionais da região do Baixo Tocantins no Pará. Destacamos os trabalhos de Almeida (2008, 2008); Oliveira (2008); Acevedo Marin e Castro (1998, 1999), entre outros.

Quadro 02 – Levantamento das Cartografias sociais - Região do Baixo Tocantins – Pará.

Nº	TÍTULO	ANO	PROJETO/AUTORES
Inf. 08	Ribeirinhos da Ilha do Capim: frente aos grandes empreendimentos no Baixo Tocantins	2017	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 30	Ribeirinhos e Ribeirinhas de Abaetetuba e sua diversidade cultural.	2009	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 02	Jovens e Comunidade Tradicionais do Baixo Tocantins.	2008	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 21	Movimento das Peconheiras e Peconheiros da Ilha de Itacoãzinho, Igarapé Caixão e Igarapé Genipaúba – Baixo Acará.	2007	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc.03	Quilombolas de Jambuaçu – Moju.	2007	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 01	Crianças e Adolescentes Ribeirinhos e Quilombolas de Abaetetuba.	2007	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Outros estudos importantes de Cartografia			
s/n	Resistência das Comunidades através da tradição.	2014	Daniel VIEGAS e Fabiano BURIOL.
s/n	Povos e Comunidades Tradicionais – Nova cartografia social.	2013	Alfredo Wagner Berno de Almeida e Emmanuel de Almeida Farias Júnior.
s/n	Quilombolas e as novas etnias.	2011	Alfredo Wagner Berno de Almeida. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.
s/n	Cartografia de saberes e educação na Amazônia: análise de produções acadêmicas	2019	Ivanilde Apoluceno de Oliveira.
s/n	Cartografias Ribeirinhas: Saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas.	2003	Ivanilde Apoluceno de Oliveira.

Nº	TÍTULO	ANO	PROJETO/AUTORES
s/n	Cartografia de saberes: representações sobre religiosidade em práticas educativas populares.	2008	Ivanilde Apoluceno de Oliveira.
s/n	Cartografia de Saberes: representações sobre a cultura amazônica em práticas de educação popular.	2007	Ivanilde Apoluceno de Oliveira e Tânia Regina Lobato dos Santos.
s/n	Cartografia de Saberes: o cuidar, a saúde e a doença em práticas educativas populares em comunidades hospitalares de Belém	2010	Elizabeth Teixeira.
Fasc 30	Acampados no Acampamento João Canuto – Tucurí-PA	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Facs.29	Pescadores e Extrativistas das Ilhas ao Sul de Belém - PA		Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 23	Comunidades Quilombolas de Passagem e Peafú – Santarém, Monte Alegre - PA	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 22	Quilombolas do rio Pacajá – Portel-PA	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 18	Quilombola de Cachoeira Porteira-Alto Trombetas, Oriximiná - PA	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 17	Comunidade remanescente de Quilombo dos Rios Arari e Gurupá em busca da liberdade	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 14	Quilombolas do rio Mutuacá e seus afluentes em Curralinho - PA	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 13	Assentados e Acampados em Rondon do Pará	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 12	Quilombolas de São Tomé de Tauçú Portel-PA	2012	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc.05	Quebradeiras de Coco Babaçu e Agroextrativistas – Sudeste do Pará	2014	Mapeamento Social - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Facs.01	Arte na Cuia: Experiência Tradicional de Saber Fazer Associação das Artesãs Ribeirinhas de Santarém (ASARISAN) - PA	2013	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc.29	Pescadores e Extrativistas das Ilhas ao Sul de Belém-PA	2010	Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia-Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc.08	Ribeirinhos das Ilhas de Belém-PA	2008	Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia-Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Facs. 07	Feirantes e Ribeirinhos dos portos públicos de Belém-PA	2007	Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Facs.04	Negras e Negros na cidade de Belém-PA	2007	Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Facs.03	Afro Religiosos da Cidade de Belém-PA	2006	Série Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Fasc. 29	Uso de recursos naturais em comunidades quilombolas Santarém-PA	2009	Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

Nº	TÍTULO	ANO	PROJETO/AUTORES
Fasc. 11	Quilombolas de Bujaru e Concórdia-PA	2006	Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.
Fasc. 07	Quilombolas da Ilha do Marajó-PA	2006	Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos - Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

Fonte: Elaboração da autora.

As dissertações e teses oriundas de Programas de Pós-Graduação em Educação envolvem conteúdos diversos, enfatizam pressupostos teóricos e discussões e, ao mesmo tempo, trazem ponderações, proposições e conceituações como parte dos resultados de pesquisa e com os seguintes enfoques: o diálogo entre as categorias educacionais e o cotidiano das comunidades locais em relação ao currículo escolar e à identidade quilombolas e ribeirinha; inter-relação entre os conhecimentos escolares e os da comunidade no que tange a construção e à afirmação da identidade local; trabalhadores e educação e lutas de classes; as discussões teóricas enfatizando a educação do campo e a educação quilombola, assim como a ancestralidade quilombola e as territorialidades amazônicas, entrelaçadas pelo modo de vida em uma dada comunidade, inclusive utilizando como suporte teórico referenciais da Sociologia, da Educação, e da pesquisa Antropologia em Educação.

De um modo geral os estudos selecionados apontam fortemente para a valorização das culturas locais, da historicidade e do diálogo entre trabalho e educação trazendo reflexões quanto aos processos de luta e resistência das trabalhadoras rurais das comunidades Quilombolas, em um movimento “contra hegemônico” em Gramsci¹² que pressupõe transformações de ordem moral e intelectual, ao associamos com o conceito de “experiência transformada” de Thompson (1987).

Destaco que durante as aulas síncronas e estudos no doutoramento, no período da pandemia da Covid-19, considerei a historicidade, as contradições, a experiência como categorias importantes para se pensar as questões de saberes, das práticas educativas e sociais, os processos produtivos de cada território, em uma dinâmica própria que é influenciada pelas formas tradicionais de organização social e comunitária.

Ressalto neste estudo a importância das ideias de Gramsci quanto à hegemonia e contra hegemonia, visto que nestes, tanto o Estado, quanto a sociedade civil estão perpassados pela luta de classes, cujo processo nunca são unívocos, e que o Estado é o instrumento que

¹² O pensador italiano Antônio Gramsci considera que os objetivos da produção teórica devem ser a revelação *da expressão de uma sociedade* e a busca do exercício de certos efeitos ou influências que contribuam para a transformação da realidade, juntamente com as ações dos diversos grupos sociais que compõem o tecido social e que modificam as condições materiais.

expressa os interesse de uma determinada e específica classe, mas contraditoriamente também é lugar de luta pela hegemonia, o que torna possível os momentos de contra-hegemonia, inclusive a ausência do Estado e a invisibilidade de comunidades e populações também expressam uma relação hegemônica capaz de produzir reflexões dos processos de exploração e, por conseguinte ações de luta e resistência.

Gramsci (1988) adverte que as mudanças sociais não são simples e podem advir tanto das necessidades como da vontade dos indivíduos. Partindo do pressuposto que a individualidade é a aquisição consciente do conjunto das relações sociais que se constroem de forma orgânica e dialética, o pensador afirma que esta consciência pode se dar mais ou menos de modo profundo, e à medida que se conhece o modo pelo qual as relações podem ser modificadas, ocorre uma etapa da transformação.

É importante também explicitar em Gramsci, a sua ideia de superar a visão de que o trabalho intelectual é superior ao trabalho manual, propondo ir além da assertiva de uma sociedade constituída a partir da divisão social do trabalho, por crer que todos os homens e mulheres são intelectuais, e que nenhum ser humano está dispensado da reflexão, ou seja, todo homem é filósofo, porque tem uma forma de pensar e desejar o mundo.

Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber*, do *homo sapiens*. Em suma todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um “filósofo”, um artista, um homem de gosto, participa de uma concepção de mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar (Gramsci, 1988, p. 7).

Essa concepção gramsciana da atividade humana nos permite refletir que todo homem e mulher, ao assumir sua condição de intelectual, logo, de “filósofo” é potencialmente capaz de organizar a revolução. O intelectual orgânico em Gramsci, é aquele que está comprometido com uma classe social, independentemente de sua origem social, cujo compromisso envolve reflexão, construção teórica e construção da *práxis*. São construtos importantes no estudo pretendido, para analisar, a produção e reprodução dos saberes das trabalhadoras rurais, as práticas sociais, as contradições e conflitos no processo produtivo e os movimentos de resistência das comunidades quilombolas.

Destaca-se a que a maior herança deixada por Gramsci em relação ao papel da cultura na sociedade moderna consiste no fato de que, pela primeira vez no século XX, um intelectual procurou pensá-la não a partir de uma hierarquia conferindo valor a tudo aquilo que se

aproximara da ciência erudita e nobre, mas sim como algo que diz respeito a todos. A cultura identificada com a totalidade de um território que aproxima as distâncias entre as classes existentes. Consequentemente, os intelectuais perdem o status de porta vozes do conhecimento, e passam a condição de cidadãos participantes de um contexto maior que é o das relações sociais.

Outro aspecto interessante em Gramsci (2007) é sua compreensão sobre a cultura como vida social, uma vez que é possível compreender seu funcionamento a partir do que chama de “luta hegemônica”, ou seja, um conjunto de ações que se efetivam na construção de outra ideologia referendada pela *práxis*. Nesse sentido, a atividade crítica consiste na compreensão do popular tomado como bloco e não somente como classe. Isso permite que se desestabilize a diferenciação entre o erudito e o popular, passando a existir um processo de formação de novos intelectuais provenientes de classes e famílias menos abastadas.

Conceito importante neste estudo é o de experiência que Thompson (1987) elabora possibilitando compreender e analisar os saberes das trabalhadoras rurais. Para ele, a experiência – uma categoria imperfeita é abordada como válida e efetiva, ainda que dentro de determinados limites, “o agricultor ‘conhece’ suas estações, o marinheiro ‘conhece’ seus mares, mas ambos permanecem mistificados em relação à monarquia e à cosmologia” (Thompson, 1987). Portanto, por mais espontânea que seja a experiência, ela nunca está desprovida de pensamento.

A experiência “surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo” (Thompson, 1987), ou seja, todos os homens e mulheres são filósofos (Gramsci, 1988), mesmo que seu pensamento seja simples e determinado pelo senso comum. Desta forma, a experiência está sempre acompanhada de um conhecimento mesmo que este seja de natureza tácita.

As pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos [...]. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas (Thompson, 1981, p. 189).

Os estudos de Thompson (1981) nos conduzem ao princípio da reflexividade para teorizar sobre os saberes de trabalhadoras rurais quilombolas, ao mesmo tempo em que para enunciar que a experiência pode ser também percebida e modificada. Encontra-se nos estudos e reflexões do historiador um sentido para se estudar o senso comum, o conhecimento prático, os saberes de grupos de trabalhadoras/es a partir de sua própria experiência, e não somente

dos processos formais de aquisição do conhecimento científico, uma vez que a sociedade produz os sujeitos e estes a partir das experiências sociais produzem sociedade.

Nesse sentido, é importante apreendermos as relações entre economia e cultura, tendo em conta que é fundamental sustentar a ideia da conectividade com as práticas sociais e culturais.

É essencial manter presente no espírito o fato de os fenômenos sociais e culturais não estarem ‘a reboque’, seguindo os fenômenos econômicos a distância: eles estão em seu surgimento, presos na mesma rede de relações (Thompson, 2001, p. 208).

Para reafirmar que as relações entre economia e cultura vão constituir e proteger os modos de existir/vida, isto é, defender a identidade dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia - defender o ser ribeirinho(a), indígena, quilombola, proteger o seu lugar/território, já que “a história contemporânea da fronteira, é demarcada como a história das lutas étnicas e sociais” (Martins, 1996, p. 132).

Por isso o entendimento acerca de como se constituem os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais como os das mulheres trabalhadoras rurais/artesãs do Quilombo “Sagrado Coração de Jesus” do rio Genipaúba, requer um exame crítico das interferências e intervenções do capital, no sentido de apreender os desafios, os conflitos e as contradições pelas quais viveram e vivem, visto que segundo Martins (1996, p. 132) “a história do recente deslocamento da fronteira é uma história de destruição. Mas, é também uma história de resistência, de revolta, de protesto, de sonho e de esperança”.

Acentua-se que os estudos dos processos educativos de uma comunidade são ricos e singulares, pois os remanescentes de quilombos, assim como as(os) ribeirinhas(os), ao longo de suas histórias, promovem também uma “endoeducação” nos termos referidos por Brandão (2002, p. 26). Educar é criar cenários, cenas e situações em que, entre elas e eles, pessoas, comunidades aprendentes de pessoas, símbolos sociais e significados da vida e do destino possam ser criados, recriados, negociados e transformados. Aprender é participar de vivências culturais em que, ao participar de tais eventos fundadores, cada um de nós se reinventa a si mesmos, “[...] recupera [...] vida, cotidiano de existência: aí é que está o educativo” (Brandão, 2002).

Os estudos utilizados como aporte teórico nesta proposta tratam de temas e discussões que envolvem a ideia, de território, comunidades quilombolas, organização social das trabalhadoras nas comunidades, das disputas produzidas no seu interior, das relações do capital trazidas por meio do agronegócio, pelas relações comerciais e produtivas. Elas

também aportam significados, temporalidades e memórias dos povos em seus territórios, juntamente com a dimensão cultural-educativa presente na vida cotidiana quilombola e no entrelaçamento do mundo social da várzea, por meio de estratégias de reprodução social dos quilombolas e suas formas de resistência à lógica do capital. Outro ponto contemplado nas pesquisas é a cultura ancestral e os seus saberes, acentuando a relação entre trabalho e educação.

Para Edna Castro, docente da UFPA, que realiza pesquisas em contextos da Amazônia paraense, o território quilombola abrange a dimensão de pertencimento, de luta e de engajamento para além da demarcação das terras. São territórios que materializam modos de vida singulares de povos africanos. Diz que:

[...] O processo de resistência à violência imposta pelo regime escravagista espacializa-se nos séculos XVIII e XIX para o vasto território que se estende do delta do Amazonas até o seu curso médio, nos rios Tocantins, Tapajós e Trombetas, e mais à proximidade do sul de Belém nos rios Moju, Acará, Capim e Bujaru [...]. Sob essa paisagem de rios e floresta, de ecossistemas diversos, construíram a experiência coletiva, saberes e práticas singulares que lhes permitiram viver e se reproduzir em territórios onde hoje ainda encontramos seus prováveis remanescentes (Castro, 2003).

Importantes também são os estudos da professora Rosa Elizabeth Acevedo Marin para o debate. Segundo a autora, as comunidades tradicionais na Amazônia constituem-se em uma “fronteira étnica e território tradicional”, na condição de lugares de resistência aos grandes projetos. Acevedo Marin (2009, p. 225) ressalta um maior detalhamento no que toca a relação entre a questão quilombola e o território, ao dizer que:

[...] Grupos dominantes da elite têm-se mostrado céleres e eficientes para coagir esses processos encontrando apoio na tecnoburocracia do Estado. Essas terras figuram nos planos de expansão do agronegócio, da mineração, da pecuária extensiva, dos projetos de infraestrutura.

A identidade e o Território Quilombola preservam uma relação com os saberes próprios de quem vive na região amazônica. Nesses termos “[...] o sítio histórico, o igarapé e as árvores, fazem parte de um conjunto de símbolos com o qual o grupo se relaciona e também está relacionado” (Acevedo Marin; Castro, 1998, p. 129).

Importante contribuição são os estudos de Doriedson Rodrigues (2012) ao trazer o debate de saberes dos pescadores artesanais Colônia Z-16 para o campo do materialismo histórico-dialético, com reflexões sobre a dialética entre os saberes sociais dos pescadores e a lógica imputada a esses pelas oligarquias locais e pelo capital.

[...] os saberes sociais como resultantes das contradições vivenciadas pelos pescadores, quer em decorrência do caráter opressor das oligarquias locais, no desenvolvimento da economia local, quer na ausência de políticas públicas relacionadas às suas necessidades, o que lhes ensinou, paradoxalmente, a buscar o exercício de seus direitos de cidadania viabilizando-se ações para solucionar não somente seus problemas financeiros, mas também de saúde, de educação e de articulação conduzindo-os à racionalização de sua organização, de suas lutas (Rodrigues, 2012).

Fruto dessas contradições vividas pelos pescadores, em que estes percebem os processos de exploração e de coisificação é que se observa a produção de saberes que são significados e ressignificados na direção de produzir movimentos de resistência, e de lutas contra o controle do capital. O estudo realizado aproxima-se da investigação que realizada junto às trabalhadoras rurais na comunidade quilombola do rio Genipaúba em Abaetetuba - PA, ao partir da ideia de que é o trabalho que educa, que é o trabalho que nos forma, é os modos de produzir a vida que determinam as relações sociais.

Diferenciando-se quanto ao objeto de estudo, o *lócus* e a inserção na metodologia de elementos da etnografia e cartografia social para imersão nas comunidades e para o mapeamento dos saberes e práticas sociais, bem como para as recolhas das narrativas das trabalhadoras rurais/artesãs a fim de analisá-las com as bases no materialismo histórico, ao reafirma categorias fundamentais como a historicidade e contradição nas práticas sociais a partir de um enfoque que considere, o trabalho como princípio educativo e os elementos que estão em disputas na produção dos saberes e trabalho rural na comunidade¹³ quilombola¹⁴ do Genipaúba – como referência epistemológica, pois o propósito de penetrar em planos ainda pouco investigados na área Trabalho e Educação e em seu recorte da Saberes Sociais não se limita a descrever singularidades do comportamento humano ou particularidades de grupos sociais.

Na busca por compreender saberes das trabalhadoras/es e educação dentro do materialismo histórico, a leitura do artigo “Saberes do trabalho: situando o tema no campo trabalho-educação”, de Franzoi e Fischer (2015), permitiu avançar na direção de realizar um estudo sobre saberes-trabalho-educação, com enfoque etnográfico, trazendo alguns elementos

¹³ O termo “comunidade” é usado no trabalho no sentido que os moradores costumam atribuir ao seu agrupamento, ou seja, um espaço constituído e representado pelo conjunto das moradias, equipamentos sociais - como escola, centro comunitário e outros – roças, mata, retiros (casas de farinha), rios e demais elementos que compõe sua territorialidade e onde se estabelecem suas relações sociopolíticas e econômicas (Superti; Gutemberg, 2015).

¹⁴ Conforme o Decreto 4887/2003, “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2003).

da cartografia social para construção de um mapa de saberes das trabalhadoras rurais da comunidade quilombola do rio Genipaúba, que permitiram análise das contradições presentes nas relações produtivas, entre os saberes sociais, reapropriação do saber pelas trabalhadoras e a lógica do capital por meio das áreas portuárias e dos processos produtivos do agronegócio organizado pela dendeicultura na Amazônia/Tocantina/Paraense.

A imersão na comunidade quilombola remete ao ‘fazer com’, ou seja, a proposta de um trabalho de “mapeamento da diversidade de apropriações” realizado pelos sujeitos “a partir do trabalho de campo e de técnicas várias de observação direta”, no sentido de compor o mapeamento das práticas sociais das trabalhadoras ou grupo (Almeida, 2008, p. 21-22).

Na Amazônia, os estudos cartográficos têm abrangido diferentes Estados da Federação que por meio deles evidenciam tanto as práticas socioculturais quanto os principais conflitos vivenciados por povos da terra, das florestas e das águas/rios. Quando se trata do debate sobre cartografia e saberes locais, tem ganhado visibilidade a professora e pesquisadora Ivanilde Apoluceno de Oliveira (2013, p. 88-89), vem realizando pesquisas, “[...] ao mapear os saberes, os imaginários e as representações dos sujeitos de diferentes práticas educativas desenvolvidas na Amazônia”.

A cartografia caracteriza-se como uma metodologia e um debate teórico multidisciplinar, permeando diversos campos de conhecimento: filosofia, sociologia, literatura, linguística, educação ambiental, saúde, entre outros. As publicações enfatizam práticas educativas em suas mediações com as diversas formas de sociabilidades, de culturas e de engajamento político junto às Comunidades Tradicionais. Revisitando as suas produções, fica evidente a vinculação entre o fazer cartográfico e as vivências de uma educação popular que:

[...] se apresenta como ação cultural, entendendo-se a cultura como aquela inerente aos movimentos, práticas e relações sociais humanas. Os saberes e as práticas cotidianas das classes populares se dimensionam como cultura sendo trabalhados pedagogicamente nas ações educativas populares (Oliveira, 2013, p. 87).

Para esta autora, a cartografia contribui para “o mapeamento de traços da história e da cultura das comunidades ribeirinhas estudadas, mantidos pela comunicação oral, mas sem registro”, na mesma medida em que ela aporta notoriedade às representações sociais e às práticas educativas populares (Oliveira, 2013, p. 89).

Compreendendo a necessidade de mapeamento dos saberes das trabalhadoras e suas práticas sociais e pedagógicas, por serem fruto das relações e interações humanas, definidas

enquanto vivem suas próprias histórias, logo como fenômeno histórico, no estudo pretendendo analisar as elaborações, reelaborações, as tensões e contradições das práticas sociais produtivas das trabalhadoras rurais/artesãs quilombolas do rio Genipaúba.

1.3 - Percurso Metodológico

A investigação envolveu um percurso metodológico que priorizou uma abordagem metodológica que valorizou e considerou que as mulheres e os homens são sujeitos históricos ativos e conscientes, que se relacionam dialética e organicamente com a sociedade, construindo, por conseguinte, a história das sociedades. Buscou-se essa abordagem por considerar a relação entre o investigador, o objeto e os sujeitos da pesquisa em uma visão dialética no sentido de que essa,

[...] insiste na relação dinâmica entre sujeito e objeto, no processo de conhecimento. [...] Valoriza a contradição do fato observado e a atividade criadora do sujeito que observa, as posições contraditórias entre o todo e a parte e os vínculos do saber e do agir com a vida social dos homens. O pesquisador é um ativo descobridor do significado das ações e das relações que se ocultam nas estruturas sociais (Chizzotti, 1991, p. 80).

Dessa forma, para ter a compreensão elucidativa do objeto e da problemática desse estudo, se fez necessário incorporar a perspectiva dialética, porque tem como princípio fundante a descoberta das contradições internas da realidade, sob a forma da trama de relações conflitantes e contraditórias, marcadas por movimentos contínuos e descontínuos que possibilitam superações e transformações sociais e políticas.

Para imersão nas comunidades quilombolas, foi necessário o mapeamento do lugar, com caminhadas e conversas informais realizadas (o território, a Arquia, o que desejam e o que são, como é a vida no quilombo, e o que é ser mulher quilombola), a fim de construir ambientação, localizar lideranças da comunidade e dos movimentos sociais, apresentar a pesquisa e receber o consentimento para sua realização, conhecer o cotidiano, os quintais as atividades e poder iniciar a recolha de narrativas, conversas informais sobre o cotidiano, tudo a partir de procedimentos e instrumentais de pesquisa com enfoque nos estudos da etnografia e cartografia social.

Na perspectiva da investigação buscou-se adentrar no universo dos saberes das mulheres quilombolas como aprendiz, descrevendo e analisando suas práticas sociais e educativas, que estão também no plano das relações cotidianas de natureza interpessoal e sob as premissas da cartografia simbólica e territorial deste povo regido pelas águas, cujo modo de

vida revela singularidades de produção e reprodução de saberes e de organização social, na estruturação dos processos de existência e das representações construídas por memórias e narrativas orais das práticas sociais.

Reafirmando que a perspectiva temática e de ação neste estudo pressupõe a pesquisa qualitativa que se fundamenta pela existência de uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade dos sujeitos, em que situações e fatos mostram-se encharcados de significados e de relações. Nesse sentido, segundo Gatti e André (2013, p. 17), uma característica importante desse tipo de pesquisa é que se concentra em uma “visão holística dos fenômenos, isto é, que levam em conta todos os componentes de uma situação em suas interações e influências recíprocas”.

Por ser um estudo desenvolvido em comunidades quilombolas, circunscrita por uma dimensão cultural própria, com condicionantes do cotidiano e suas imbricações, direcionei-me para um estudo exploratório, descritivo e de apreensão dos significados junto e com os sujeitos. Desse modo, o estudo se ancorou no enfoque da etnografia por envolver uma análise que considera ao mesmo tempo aspectos macroscópico (sistema) e microscópico (cotidiano) com suas práticas, no lugar/território, nos rituais, na linguagem, nas crenças e hábitos, na lida, na ancestralidade, na movimentação nos rios e símbolos próprios dos sujeitos. Esta vertente de pesquisa possui características significativas, as quais são resumidas por André (1994, p. 38):

Contato direto e prolongado com a situação e as pessoas ou grupos selecionados; obtenção de grandes quantidades de dados descritivos; existência de esquemas de trabalho que permite constante trânsito entre observação e análise; utilização de diferentes técnicas de coleta e de fontes variadas de dados.

Buscando apreender os diversos sentidos e o aprofundamento dos saberes locais em comunidades quilombolas pelo diálogo com os sujeitos que vivenciam esses contextos, em especial mulheres e lideranças locais, utilizou-se a imersão do pesquisador nas circunstâncias e contexto da pesquisa, de modo que respondesse a descrição e apreensão do contexto quilombola em seus múltiplos significados com base numa fundamentação teórica consistente.

No sentido dado por Chizzotti (1991) o de “mergulho nos sentidos e emoções; o reconhecimento dos atores sociais como sujeitos que produzem conhecimentos e práticas; os resultados como fruto de um trabalho coletivo resultante da dinâmica entre pesquisador e

pesquisado”, sinalizando como essencial a constância, a ocasionalidade, “a frequência e a interrupção, a fala e o silêncio, as revelações e os ocultamentos, a continuidade e a ruptura, destaca ainda o significado evidente e o que conservar-se camuflado/escondido” (Chizzotti, 1991).

Uma metodologia enquanto forma de interação e diálogo a partir dos referenciais de Brandão (2007, p. 06) ao ratificar a importância do compromisso, do envolvimento, de um modo mais aberto, flexível e dinâmico, expressando uma posição política de fazer pesquisa, a qual justifica:

Deve-se reconhecer e deve-se aprender a lidar com o caráter político e ideológico de toda e qualquer atividade científica e pedagógica. A pesquisa deve ser praticada como um ato de compromisso de presença e de participação claro e assumido (Brandão, 2007).

Assim, a caminhada da pesquisa se organizou e se reorganizou considerando o processo, mesmo com a intencionalidade e o planejamento pensado, ou seja, assumiu o caráter da criação e da dialética, e se desenvolveu em duas dimensões relacionadas e complementares: a pesquisa de saberes e práticas educativas das trabalhadoras rurais/artesãs quilombolas do rio Genipaúba e as relações com o trabalho e seus processos produtivos.

Desse modo, situamos o estudo nos pressupostos sociológicos ancorados no materialismo histórico com a etnográfica, para perceber como no cotidiano das comunidades se manifestam as contradições entre capital e trabalho, e as formas de afirmação/negação da amazonidade, no jeito de ser, pensar e existir, enfim, como a lógica de produção capitalista trava/obstrui o “jeito” de “lidarem” com a existência/vida na comunidade.

Assim, no estudo dos saberes das trabalhadoras rurais/artesão do Quilombo Genipaúba, as interações foram definidas como o processo de significação mútua e de negociação de poder no nível microssocial. Estas, porém, sofrem as determinações da estrutura social e apresentaram implicações de natureza macrossocial, à medida que se estendem para perspectivas de organização e atuação ético-política nas relações sociais de produção.

A partir dos estudos de Telmo Caria (2014) o caminho de pesquisa enveredou epistemologicamente no materialismo histórico articulado com elementos da etnografia para apreendermos a dinâmica social no plano das interações e dos saberes tradicionais, no qual cotidianamente se produzem experiências coletivas.

Para isso, autores significativos do campo socioantropológico em múltiplas controversas são pertinentes para a abordagem que se propõe. Cardoso (1988), por exemplo,

acentua a reflexão sobre as técnicas de trabalho de campo, notadamente as que se utilizam da observação participante como referência; Zaluar (1988, p. 109) enfatiza o aspecto da subjetividade dos sujeitos afirmando que, “as duas subjetividades não têm o mesmo estatuto”; o estudo remete a um diálogo entre as áreas da Educação, Sociologia, História e Antropologia, por estarem sintonizadas com os modos de vida, sociabilidades e relações entre seres humanos (Gusmão, 2012).

A interface entre essas áreas vem de longa data, tanto em pesquisas que focalizaram a Educação em contextos rurais ou de comunidades negras rurais (Brandão, 1999; Demartini, 2003). Os nexos entre as áreas se fazem devido à pesquisa envolver aspectos que abrangem uma diversidade de raízes culturais e práticas sociais entremeadas com processos educativos, que exigem um trabalho de campo com imersão e observação atenta para as situações ocorridas no interior das comunidades, para perceber e compreender como as trabalhadoras rurais, vivem, agem e se relacionam, entre outras contribuições de pesquisadores do campo da etnográfica.

O caminho metodológico priorizou a observação, o mapeamento do lugar, as entrevistas com lideranças dos movimentos sociais e da comunidade, conversas e andanças informais (durante a produção da farinha, na roça de mandioca, na produção de biojóias, na cozinha enquanto produziam polpas de frutas, durante as novenas e festividades, em rodas de conversas...) para capturar o sentido do cotidiano a partir de procedimentos e instrumentais de pesquisa balizadores da problemática e objetivos investigados. Nesta perspectiva assumiu-se o compromisso com as histórias das mulheres quilombolas que refletem também as vozes dos rios, florestas, com seu contingente de vida pulsante. No estudo o aprender e apreender a convivência com os sujeitos, seu meio e suas experiências, levou-nos a reflexão acerca dos saberes e a direção metodológica, de “abrir-se à alma da cultura e deixar-se, ‘molhar-se’, ‘ensopar-se’ das águas culturais e históricas dos indivíduos envolvidos na experiência” (Freire, 1995, p. 110).

Somado ao contato com lideranças, professores e moradores de modo geral da comunidade pelo convívio por mais de quatro anos nas comunidades dos rios de Abaetetuba, foi utilizado como instrumental os materiais catalogados nas idas a campo, e novas coletas e recolhas, tais como: os mapas geográficos produzidos por moradores, os depoimentos gravados que retratam o cotidiano e sua relação com os saberes do lugar, os registros fotográficos, as filmagens e documentário produzidos e os percursos realizados, as anotações

do diário de bordo¹⁵, alguns movimentos usando as mandalas pedagógicas¹⁶, os documentos (cópias) oficiais de movimentos sociais, entre outros. Tais instrumentais não descartam um possível caminho teórico-metodológico, tomando os referenciais de técnicas específicas de observação de recolha de narrativas de interações com as comunidades, compreensão e aprimoramento de informações num caminho a ser construído com rigor teórico, analítico e metodológico a ser amadurecido durante o processo e dinâmica do estudo.

Elementos que foram considerados: a) a documentação e narrativas, por evidência concreta (as regras sociais estabelecidas para o cotidiano/instituído). Está incluído o aprofundamento teórico da temática, levantamento de informações e mapeamento de documentos oficiais de organizações sociais existentes na comunidade (movimento social quilombola¹⁷, igrejas e escolas); b) a atenção aos “imponderáveis da vida real” (os modos reais/instituintes).

A área de abrangência do projeto situa-se na travessia que perpassam os rios Maratauíra, Abaete, cortando os rios Pará, Campompema e rio Genipaúba num percurso de rabeta¹⁸ que dura em média vinte minutos do centro urbano do município de Abaetetuba, a Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus, onde serão feitas as recolhas de narrativas e as observações, sobre o caminho e a lida diária, nas roças e retiros¹⁹, no manejo do açaí, nas olarias, na produção de biojóias, papéis de fibras naturais, nas encantarias e histórias do lugar, nas danças, nas cantorias, nas crenças, nas festividades, nas brincadeiras e nos encontros no rio e campinho de futebol.

¹⁵ Diários de Bordo, termo que estou usando para o caderno de anotações utilizado durante toda a travessia pelas águas que levam ao quilombo e onde é possível experiência e observar as mulheres e homens que vivem regidos pelo tempo das águas dos rios e os fazeres e saberes provenientes das marés, em terra firme o “diário de bordo” ganha páginas específicas para coleta e recolha da pesquisa de campo.

¹⁶ Mandalas pedagógicas foi utilizada para facilitar o diálogo e a escuta, nas rodas de conversas. Nas mandalas, há sempre um ponto de partida, e isso representa também um pouco do que cada um pensa e faz, pois, ela tanto pode ser iniciada pelo centro como pelas extremidades, no entanto, independentemente de por onde se começa, existem características em comum de respeito aos saberes e experiências. As mandalas apresentam peculiaridades e diferenciam-se umas das outras pelas suas características - suas extremidades não são menos importante que o existente no centro, pois o centro só se faz pela existência da extremidade. É, portanto, conexão e totalidade, um todo de importância e essência (Ferreira, 2020).

¹⁷ Essa região de Ilhas de Abaetetuba formada por Comunidades Eclesiais de Base (CEB), por organizações de Trabalhadores como o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Abaetetuba (STTRA), a Colônia de Pescadores, a Associação de Moradores das Ilhas de Abaetetuba (AMIA), a Associação dos Remanescentes de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA), Associação de Mulheres Quilombolas do Rio Genipaúba (AMQG), a Comissão Pastoral da Terra - Região Guajarina (CPT) e o Movimento dos Ribeirinhos e Ribeirinhas das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba (MORIVA).

¹⁸ As rabetas são pequenas embarcações motorizadas que podem ser cobertas ou descobertas, normalmente de pequeno porte. Tais embarcações funcionam como um transporte “táxi nos rios”, pois é veloz e acessível para o transporte de pequenas cargas e passageiros fazendo o percurso das comunidades das ilhas até a *urbis* do município.

¹⁹ Retiro é como denominam o espaço físico da casa de fazer farinha, é onde ocorre a feitura da farinha, é local de conversa, de encontros e caminho é trocas de experiências, onde se escuta as histórias e casos e lugar pujante de vida.

Como interlocutores da pesquisa tivemos inicialmente as lideranças dos movimentos sociais (institucionalizados) em especial a Associação de Mulheres Quilombolas Artesãs do Rio Genipaúba (AMQG), que conta com trinta e quatro associados, sendo vinte e quatro trabalhadoras rurais quilombolas e mais, dez homens trabalhadores rurais Quilombolas, estão também envolvidas seis moradoras das comunidades sem filiação a Associação, numa visão de pesquisa comprometida com as relações que se estabelecem no percurso do seu desenvolvimento.

No entanto, a pandemia por Covid-19 instalada no mundo, e com alta incidência de contaminação no ano de 2020 no Brasil, nos meses pensados para a ida a campo, interrompeu tal proposta, nos obrigando a readequar a metodologia e os procedimentos. Após algumas escutas e observações, foi possível centralizar a recolha dos relatos com dezessete mulheres quilombolas, considerando a constância e o envolvimento com a AMQG e participação nas rodas de conversas durante a produção das biojóias, destas apenas duas frequentam e participam ativamente, mas integram a Associação como Associadas Colaboradoras, ainda se fez recolha de narrativas, de seis homens quilombolas vinculados a AMQG, destes quatro integram ativamente a AMQG e, dois se encontram afastados das atividades da Associação de Mulheres, mas são importantes na pesquisa por terem sido fundadores da AMQG e da ARQUIA. Destacamos a recolha de narrativas de cinco sujeitos que não fazem parte do Quilombo Genipaúba e nem da AMQG, mas que integram as comunidades ribeirinhas e quilombolas de Abaetetuba, e prestaram informações importantes.

Quadro 03: Relação das/os Sujeitos da Pesquisa Vinculadas/os Direta e Indiretamente a AMQG

Nome	Idade	Escolaridade	Local
Jocilene Costa (Maça)	45 anos	Graduação Pedagogia das Águas-Especialização	Quilombo Genipaúba
Maria Clarisse da Silva (Nica)	37 anos	Ensino fundamental anos finais	Quilombo Genipaúba
Jociléia Costa (Mestra Déa)	43 anos	Ensino fundamental anos finais	Quilombo Genipaúba
Gregória Costa da Silva	67 anos	Alfabetizada	Quilombo Genipaúba
Maria Conceição Silva (Conci)	62 anos	Não alfabetizada	Quilombo Genipaúba
Marilene da Silva Costa	42 anos	Ensino Fundamental anos finais	Quilombo Genipaúba
Marlúci da Silva Costa	35 anos	Ensino Médio	Quilombo Genipaúba
Mariléia da Silva Costa	39 anos	Ensino Médio	Quilombo Genipaúba
Marcela de Aparecida da Silva Gomes	16 anos	Cursando o Ensino Médio	Quilombo Genipaúba
Juliana da Silva Gomes	14 anos	Concluindo o ensino fundamental	Quilombo Genipaúba
Elza Costa	62anos	Não alfabetizada	Quilombo Genipaúba
Doralice	58 anos	Graduação Pedagogia – Especialização.	Quilombo Genipaúba
Deisiane da Costa Cardoso	30 anos	Ensino médio incompleto	Quilombo Genipaúba
Deuzarina da Costa Cardoso	66 anos	Não alfabetizada	Quilombo Genipaúba
Miraci da Costa Lima	54 anos	Ensino Fundamental anos iniciais	Quilombo Genipaúba
Maurila Freitas	74 anos	Ensino Médio	Associada

			Colaboradora
Otavia Serrano		Graduação Artes visuais - especialização	Associada Colaboradora
Josenildo da Silva (Jô)	46 anos	Graduação Educação do campo	Quilombo Genipaúba
Gercindo Costa (Kuduro)	63anos	Alfabetizado	Quilombo Genipaúba
Egídio Vilhena Costa	69 anos	Não alfabetizado	Quilombo Genipaúba
Marcelo Jorge Cavalcante Gomes	41 anos	Ensino Fundamental anos finais incompleto	Quilombo Genipaúba
Santino	63 anos	Não alfabetizado	Quilombo Genipaúba
Manoel Santana	65 anos	Não alfabetizado	Quilombo Genipaúba

Fonte: Elaboração da autora.

Quadro 04: Relação das/os Sujeitos da Pesquisa, não integram a AMQG e não fazem parte do Genipaúba.

Nome	Idade	Escolaridade	Local
Maria do Parto Nogueira	55anos	Graduação Pedagogia das Aguas - Especialização	Campompema
Rosalina (Pérola)	48anos	Cursando Pedagogia	Quilombo Arapapuzinho
Antônia Maria Botelho	59 anos	Graduação em Letras e Serviço Social - Especializações	Agente Pastoral da Paróquia das ilhas
Erica Fagundes	33anos	Cursando Serviço Social	Quilombo Bacuri
Ronildes Assunção Teles (Rô)	64 anos	Ensino Médio	Campompema

Fonte: Elaboração da autora.

Dos interlocutores da pesquisa, busquei suas memórias, suas narrativas, a fim de, construir uma análise interpretativa e conceptual que possa evidenciar os saberes, as práticas educativas, do trabalho das mulheres quilombolas. Considerando que as memórias, são construções, revelam aquilo que se quer e da forma que se quer ou é possível narrar e/ou lembrar, não constituindo um registro neutro. A memória que é capaz de dar sentido à trajetória individual, além de “oferece pistas extremamente férteis para o mapeamento das redes de relações que informam o lugar presente, a partir do qual o narrador fala, e o lugar que as construções que faz sobre o passado ocupam dentro dele” (Mattos, 2006, p. 168).

Ressalto que todos autorizaram em documento próprio, ou seja, o termo de consentimento livre e esclarecido para uso das narrativas, entrevistas recolhidas e imagens (Apêndice B), para que se possa usar integral ou em partes, sem restrição de prazo ou limites de citações a ser feita, estritamente neste estudo e em textos acadêmicos. Todas e todos autorizam o uso de seus nomes e ou a denominação comumente usada na comunidade (espécie de codinome).

Após o consentimento, os primeiros encontros e rodas de conversas com as mulheres da Associação de Mulheres Artesãs do Quilombo Genipaúba (AMQG), ocorreram na sala ampla e arejada da casa de Dona Gregória, um espaço cedido para Associação organizar suas reuniões e armazenarem as sementes, fibras e equipamentos para criarem, produzirem as

biojóias e os papéis de fibras naturais, nesta ocasião foi utilizada como técnica de aproximação e escuta, a *mandala pedagógica*, uma forma de iniciarmos a conversação. Essa técnica é utilizada na educação para aprendizagens e estruturação curricular, neste estudo utilizei para abrir caminhos de diálogo, escuta e recolha de narrativas, e que consistiu em produzir artesanalmente a partir de um círculo central mandalas, esse ato criativo foi mediado por conversas e provocações acerca **de quem elas eram**, do que é **ser mulher**, do que é **ser e morar no quilombo**, e quais **os desafios e possibilidades de ser mulher quilombola**, estiveram presente dezessete mulheres quilombolas, que estavam criando biojóias, e neste processo artesanal expliquei a dinâmica que usávamos para conversarmos.

Com o material disponibilizado, fomos tecendo a mandala na medida em que conversávamos, e essa ação criadora, possibilitou abertura para as narrativas de seu lugar como mulher quilombola, dos muitos conflitos que viviam dos desejos de cuidado, da labuta, e permitiu aproximações para a pesquisadora adentrar nos saberes e fazeres destas mulheres e sua forma de ser e estar no território quilombola.

O uso das mandalas nas rodas de conversas representou as ideias de Paulo Freire e Carlos Rodrigues Brandão, uma vez que consideram a educação como uma construção coletiva contínua na busca pela autonomia de conhecimento, pensamento crítico, reflexivo e contextualizado, Freire (2011) reforça que o diálogo e o respeito pelo saber do outro representam a base dos processos educativos, destacando que não há saberes maiores ou menores, e sim diferentes. Deste modo, pode-se considerar a utilização da mandala como uma importante estratégia de recolha de narrativas, pela construção individual e/ou coletiva do símbolo, possibilitando aos interlocutores da pesquisa não apenas a externalização de seus saberes, mas a escuta atenta e reflexiva dos demais.

Na mandala há um ponto central, representando à essência, a ancestralidade, a tradição. Os outros elementos se interconectam com o centro e dele dependem. Durante a dinâmica fui explicando o que significava o centro/círculo, como figura geométrica, como um símbolo com características relevantes para determinadas culturas - nos círculos estão inscritos os rituais e simbolizam a proteção divina e a iniciação dos rituais religiosos, o círculo apresenta-se como símbolo de partilha e do sagrado. Nos rituais de cura e iniciações os participantes dispõem-se em círculos ou podem ser colocados dentro deles. Desta forma, fui sinalizando que elas, faziam biojóias em círculo, que se reuniam no retiro²⁰ em círculo, e que nesses momentos falavam e ouviam histórias, acontecimentos, pensavam, partilhavam os

²⁰ Casa para produção de farinha.

problemas, alegrias e, as soluções coletivas. A mandala seria a criação de círculos²¹, em que iniciariam estruturando o centro falando sobre elas (o nós), ativando a memória, para irmos ampliando e culminarmos com a relação delas com o cotidiano no quilombo e seus múltiplos desafios.

As mandalas foram estratégias para iniciar o diálogo com as mulheres quilombolas do Quilombo “Sagrado Coração de Jesus”, mas não foi à única, fizemos várias rodas de conversas enquanto produziam biojóias, enquanto faziam farinha, enquanto tomávamos café, ou estávamos na roça, na coleta de sementes, nas festividades, nos encontros de mulheres de outros quilombos, nas como diz Brandão (2010) nas andarilhagens²² (extraídas das reflexões realizadas das obras de Freire), além dos importantes momentos de entrevistas individuais e ou em duplas. Essa andarilhagem, segundo Brandão (2010, p. 41) é o que nos caracteriza humanos, “somos humanos porque aprendemos a andar. Somos humanos porque aprendemos a pendular entre um ‘estar aqui’ e um contínuo ‘partir’, ‘ir para’”.

Para isso, fez-se essencial o entrelaçamento com o lugar, com o movimento social da comunidade, com o tempo natural das viagens na tentativa de compreensão das singularidades ‘de povos das águas’ por um enfoque etnográfico que se faz no exercício prático de “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante” (Geertz, 1989, p. 04).

A ideia de cultura que utilizamos aqui se define por uma “rede de significados”, ou seja, um processo dinâmico e de relações simbólicas que os homens tecem o tempo todo (Geertz, 1989). Partindo desse pressuposto, a investigação deverá ser analisada sobre múltiplos aspectos da realidade social na Região Amazônica (meio rural), em uma visão dialética de interpretação, síntese e registro dos fatos e situações que versam sobre a temática de estudo, pois a dimensão dialética e o repensar continuamente a relação entre teoria e prática é uma característica importante da abordagem etnográfica.

Em suma, trata-se de um viés investigativo que envolve um longo e exausto período de observação para sentir, ver, ouvir e registrar os eventos, as narrativas recolhidas, visando captar e validar os significados das ações, a partir da descrição, registro, análise e interpretação dos dados.

²¹ O seu centro representa a origem de todas as coisas, de todas as possíveis manifestações nele contidas. “Usando um pouco de sensibilidade, perceberemos que temos no círculo algo de sagrado, de místico e de essência incognoscível” (Rodrigues *et al.*, 2010). O círculo, em oposição ao quadrado, relaciona-se ao incalculável e ao natural, representa a flexibilidade, o infinito, o ilimitado, passa a ideia de totalidade, de movimento, de inovação (Tresidder, 2000, p. 149).

²² O significado da palavra andarilhagem atribuído Freire é cunhado por Brandão (2010, p. 41), no *Dicionário Paulo Freire*, para caracterizar as andanças deste grande educador brasileiro, nas suas idas e vindas, o que demonstra o seu engajamento com os oprimidos, com os impedidos de ser mais.

Essas ricas narrativas e memórias por vezes, foram reveladas sobre forte emoção, outras com certa surpresa de uma ponderação que aparentemente não lhes ocorrerá, por vezes quase tornam as rodas de conversas e, as recolhas de narrativas, em círculo terapêutico, embora, essa não fosse à finalidade, mas, o contato com o humano desprende e libertam sentidos, afetividades, sensibilidades e sentimentos que escapam ao programado, que coube o acolhimento e a escuta, e a partir desta recolhas realizar a análise de conteúdo. Diante das narrativas e entrevistas recolhidas e do compromisso de me manter, o mais fiel possível, aos relatos, optei por examinar as narrativas a partir de categorias e/ou dados que elas abordaram, considerando a ancestralidade, as lutas pelo território, os saberes, as práticas sociais, o trabalho, a sociabilidade quilombola e as influências do mercado, da lógica do capital, na comunidade.

Reitero que considero fundamental para a imersão no campo, a pesquisa exploratória, esse estudo resultou na revisão bibliográfica, que possibilitará levantar e identificar parte da literatura escrita sobre o assunto em foco. Essa revisão propicia novos conhecimentos, aprofundamento de outros, verificação de possíveis lacunas em pesquisas anteriores, adquirir lastro teórico para desenvolver as categorias centrais da investigação (saberes, trabalho e práticas educativas e comunidades quilombolas). Segundo Lüdke e André (1986) a revisão de literatura é fundamental, porque fornece elementos para que não haja a duplicação de pesquisas sobre o mesmo enfoque do tema, além de favorecer a definição de contornos mais precisos do problema a ser estudado.

Dessa forma, acredito que para ter a compreensão elucidativa do objeto e da problemática desse estudo, será necessário incorporar a perspectiva dialética, por tem como princípio fundante a descoberta das contradições internas da realidade, sob a forma da trama de relações conflitantes, marcadas por movimentos contínuos e descontínuos que possibilitam superações e transformações sociais e políticas.

Nessa abordagem há uma preocupação maior com o processo do que com o produto, significando que, ao estudar um determinado problema, o pesquisador procura verificar como este se manifesta nas atividades, nos procedimentos e nas interações cotidianas. A pesquisa deve procurar sempre perceber a perspectiva dos participantes, pois o significado que as pessoas dão às coisas e à sua vida são focos de atenção especial nesse processo.

Busquei essa abordagem por considerar a relação entre o investigador, o objeto e os sujeitos da pesquisa em uma visão dialética com realização de recolha de narrativas em

entrevistas e rodas de conversas²³, usando inicialmente mandalas pedagógicas para favorecer a recolha de narrativas sobre os modos de vida, durante as atividades cotidianas nos retiros, na roça e na pesca, na produção das biojóias e papéis de fibras naturais, polpas de frutas e geleias, óleos naturais, na agricultura de subsistência, no manejo do açaí, com as trabalhadoras quilombolas da comunidade do rio Genipaúba.

Será utilizada a narrativa oral, por acreditar que a narrativa possibilita um passeio sobre a história de vidas e o cotidiano dessas trabalhadoras rurais quilombolas, permitindo o conhecimento do espaço no qual elas, constroem e dão sentido ao seu agir e no qual experimentam as oportunidades e limites da sua ação (Melucci, 2005, p. 29).

Dessa forma, as recolhas de narrativas das trabalhadoras rurais quilombolas nos permitirá a reconstrução dos conteúdos de vida, ao considerarem o presente, revisitando-o, filtrando-o por diversas categorias, desenvolvendo uma lógica narrativa que procura dotar de sentido o que se conta. Importante ressaltar que a escolha em privilegiar os relatos orais das informantes está intimamente ligada ao contexto de pesquisa. No caso das trabalhadoras rurais quilombolas objeto deste estudo, as narrativas orais fazem parte dos modos de ser, viver e reviver as experiências cotidianas e passadas. É a forma como a memória é compartilhada, como a história do lugar e das pessoas que lá vivem é registrada, sendo a oralidade um dos elementos que compõem as comunidades de matriz africana.

1.4 - Delimitando a estrutura da tese

O estudo apresenta uma estrutura que envolve, além da introdução, quatro capítulos e seus subitens, as considerações finais, seguidas das referências, apêndices e anexos. Com a intenção de desenvolver uma investigação acerca dos saberes das trabalhadoras rurais da Comunidade Quilombola do rio Genipaúba, no sentido de entender se dinamizam processos educativos de partilha, de produção social de existência e de práticas sociais que provoquem uma consciência social “contra-hegemônicas” de resistência e manutenção da sociabilidade rural, ante a rotina de trabalho no padrão capitalista.

Desta maneira, na primeira seção Introdução - Travessia nas águas dos rios de Abaeté, onde apresento as motivações profissionais e pessoais com a temática, a partir das travessias realizadas nas águas dos rios do município de Abaetetuba, a imersão no lugar e modo de vida dos quilombolas, realizo reflexões e diálogo com teóricos e estudos acadêmicos produzidos, que alicerçam os construtos dos caminhos teóricos e metodológico que serão percorridos.

²³ Rodas de conversas reuniões em grupos por temáticas, recurso utilizado para aproximação e fazê-las superar a timidez, e construindo biojóias, ofício que estou como aprendiz.

Na segunda seção, “Caminhos a Abaetetuba - Quilombos nas ilhas” expõem-se os percursos que levam a Abaetetuba e apresento esse município com suas características insular, seus rios e sua população, o conjunto de elementos da paisagem local que caracterizam um labirinto de florestas, matas e águas, onde se forja um modo de vida, intimamente ligado à dinâmica dos rios, a sociabilidade quilombola. Discorro sobre os movimentos sociais que integram o município, a organização dos quilombos contemporâneos a partir dos quilombos do município de Abaetetuba, com suas tensões e conflitos com o capital hegemônico, por meio das mineradoras, da instalação das áreas portuárias, do agronegócio, da invasão e sucessivas tentativas de desterritorialização. Nesse item, também apresento a composição do Quilombo Sagrado coração de Jesus no rio Genipaúba. O quilombo em si e algumas de suas características, como o seu cotidiano, suas lutas, superações e sobrevivências; a relação dos movimentos sociais com a mobilização e organização das comunidades para o enfrentamento do projeto neoliberal de financeirização da Amazônia paraense, mais especificamente do Baixo Tocantins.

Na seção três, “Mulheres dos Quilombos – entre memórias e resistências”, senti a necessidade de apresentar a mulher negra e o feminismo negro, que se difere de outras lutas de feminismo. Percebi, nos quilombos que percorri e especialmente no Quilombo Genipaúba, que as mulheres quilombola têm lutas e enfrentamentos muito específicos, lutam contra o racismo estrutural, lutam pelo território com toda a sua simbologia, valores e práticas sociais, pela manutenção da vida comunitária, pela existência. Apresento, a partir de estudos e revisões bibliográficas, que as mulheres quilombolas trazem no corpo e na vida as raízes da desigualdade, uma intensa luta pelo território, trabalho e educação. Evidenciando as mulheres quilombolas e seus saberes e práticas sociais que reafirmam uma sociabilidade quilombola, e então adentro o processo produtivo das mulheres do Quilombo do Genipaúba, apresentando seus fazeres e saberes e o trabalho como princípio educativo. Trazendo o cotidiano na comunidade, sua forma de organização, suas regras e valores coletivos, bem como as crenças e religiosidade, como organizam suas atividades de lazer e festividades. Dialogamos com a concepção de trabalho como princípio educativo, nas experiências e saberes das mulheres quilombolas no sistema produtivo.

A quarta seção centraliza-se na produção de artesanatos - “De agricultoras a artesãs – biojóias do quilombo genipaúba”, buscando os saberes e os movimentos de articulação e organização e resistência das mulheres quilombolas, vinculadas à Associação de Mulheres Artesãs do Quilombo Genipaúba. O processo de coleta de sementes e fibras para a produção da biojóias e papel artesanal, trazendo as reflexões de Freire e Brandão sobre a endoeducação

como elemento de resistência e contra hegemonia para preservação da sociabilidade quilombola. Produzindo reflexão acerca da confirmação e a consolidação dos saberes, das tradições e da maneira de existência, das mulheres trabalhadoras rurais/artesãs do Quilombo Genipaúba e o que revelam como um caminho possível, por onde firmam e reafirmam sua identidade, sua luta e resistência, face os desafios, conflitos e disputas cotidianas com a lógica do capital.

2 - CAMINHOS A ABAETETUBA E OS QUILOMBOS DAS ILHAS

2.1 - Abaetetuba, ilha grande.

O município de Abaetetuba fica há um pouco mais de 100 km da capital do estado do Pará, na microrregião do Baixo-Tocantins-Cametá, mais precisamente na confluência dos rios Tocantins e Pará, no Estuário Tocantino. Possui uma geografia bem característica, onde a maioria de suas comunidades rurais são ilhas entrecortadas por rios que vão ganhando nomes próprios e se configurando como verdadeiros labirintos, ligando toda uma população à sede do município e às outras ilhas. Ao todo, são 72 (setenta e duas) ilhas. Possui uma área de 1.610.454km², com uma estimativa populacional de 158.188 habitantes, dos quais 58% estão na área urbana e 42%, na área rural (IBGE, Censo Demográfico 2022)²⁴.

Fotografia 1 – Sede do município de Abaetetuba.



Fonte: jornalismo@portalamazonia.com (30/06/2022).

Diante do que venho mostrando, este estudo privilegia um quilombo do município de Abaetetuba²⁸, um município antigo, com mais de cem anos de existência, considerando que foi fundado como um pequeno povoado em 1724, e elevado a município em 1895. Situa-se a margem do rio Maratauíra (ou Meruú), um dos afluentes do Rio Tocantins; por isso, ficou conhecida como região do Baixo Tocantins. Possui dois distritos, o distrito de Abaetetuba, sede municipal, e o distrito de Beja.

Limita-se ao Norte com o rio Pará e município de Barcarena, a Leste com o município de Moju, ao Sul com os Municípios de Igarapé-Miri e Moju e a Oeste com Igarapé-Miri, Limoeiro do Ajuru e Muaná. O percurso que leva ao município de Abaetetuba

²⁴ Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pa/abaetetuba.html>

pode ser realizado por via terrestre, utilizando-se a Alça viária, em uma viagem de aproximadamente duas horas de estrada, ou por meio fluvial, que se dá até o porto do Arapari e, depois por estrada até Abaetetuba, em um deslocamento de aproximadamente uma hora e quarenta minutos.

Mapa 1 – Percurso Belém-Abaetetuba, Arapari e Alça Viária.



Fonte: Associação Quilombola do Baixo Caeté Comunidades Laranjituba e África (AQUIBAC).

Às margens dos rios e igarapés e influência do rio Pará, nos limites do município de Abaetetuba, existe dezenas de povoados que constituem comunidades ribeirinhas e quilombolas, muitas das quais recebem o nome do próprio rio de onde se originam, por exemplo: rio Maúba, rio Ajuai, rio Parurú, rio Genipaúba, rio Arapapuzinho, rio Itacuruçá, rio Campompema, rio da Prata, rio Anequara, dentre outros.

Essa dinâmica faz com que o uso do rio seja o principal corredor de locomoção entre essa população, e que a relação com a cidade seja primeiramente com a beira. Uma beira típica da Amazônia, onde pessoas e objetos se misturam numa realidade só, uma feira ao ar livre, onde se reproduzem os tipos de vida dos quilombolas e ribeirinhos que vivem às margens dos rios da Amazônia, particularmente em Abaetetuba. A expressão “viver à margem”, nesse contexto, vai além do aspecto físico-geográfico: trata-se de uma população ampla e diversificada, formada por moradores de comunidades do município, com pouco ou nenhum acesso a serviços públicos essenciais, ainda que a legislação indique alguma prioridade por sua condição de população tradicional, quando for o caso.

A história de ocupação do município de Abaetetuba, originalmente denominado “Abaeté”, insere-se no contexto mais amplo de ocupação e transformações do espaço amazônico, protagonizado pelos colonizadores europeus, particularmente pelos portugueses, a

partir do século XVII. Conta o historiador Machado (2008) que por volta de 1635 padres capuchos vindos do Convento do Una, na Capital Belém, após percorrerem os rios da região, juntaram-se a uma aldeia de tribos nômades, a tribo Mortiguar, provavelmente originária da ilha do Marajó, do outro lado da baía. O aglomerado foi inicialmente denominado Samaúma, e depois batizado de Beja por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Marquês de Pombal.

Para assegurar sua efetiva ocupação, o governo português partilhou o território conquistado (a Amazônia) em Capitanias hereditárias, em seguida, em Sesmarias, entregando a ricos senhores portugueses enormes extensões de terras, para que pudessem ocupá-las e explorá-las. Assim, em 1724, o português Francisco Azevedo Monteiro, viajando de Belém com toda sua família para tomar posse de sua Sesmaria, que se localizava no rio Jarumã (próximo à atual cidade de Abaetetuba), enfrentara uma forte tempestade na Baía do Marajó, desviando sua rota e fazendo-o aportar, em oito de dezembro, às margens do rio Maratauíra. Ali, construiu uma capela, como pagamento de promessa por ter salvado toda sua família da tempestade, e dedicou à Nossa Senhora da Conceição, por ser o dia consagrado a ela. Posteriormente, tomou posse da terra e comunicou ao então Governador da Província do Pará (Machado, 2008).

Ao redor da capela foi surgindo um povoado ao qual Francisco Azevedo Monteiro denominou de Nossa Senhora da Conceição de Abaeté, primeiro, pela sua devoção à virgem, segundo, pelo nome do rio próximo ao povoado, Abaeté, cujo topônimo é de origem indígena: “lugar de homens valentes e ilustres”.

Dada à configuração geográfica local, o município de Abaetetuba subdivide-se em duas porções de terras: a porção de terra firme e a porção insular. A primeira é formada pela sede municipal, a cidade de Abaetetuba, situada à margem direita do rio Maratauíra, afluente do rio Tocantins, e pelos ramais e estradas que conectam a cidade ao distrito de Beja (o berço da colonização do município) e aos demais municípios circunvizinhos, como Igarapé-Miri, Moju, Acará, Barcarena, Belém e outros.

A porção insular é composta por um conjunto de ilhas entrecortadas por rios, furos e igarapés que formam um complexo hidrográfico, compreendendo o baixo curso do Rio Tocantins, na confluência com o Rio Pará, cujos principais transportes são: rabetas, canoas e barcos. Pela força da tradição cultural local e em virtude da própria configuração geográfica, essa porção insular do município de Abaetetuba recebe localmente a denominação, segundo Coutinho (2018, p. 34), de “Região das ilhas de Abaetetuba”.

O conjunto de elementos da paisagem local caracteriza um complexo entrecruzamento de florestas e águas onde se afirma um modo de vida²⁵ muito particular intimamente ligado à dinâmica dos rios e do existir na Amazônia Tocantina. Um modo de viver e resistir naquilo que segundo Fischer (2022), se dá pela *práxis*, por que os homens e mulheres pela *práxis* tornam-se humanos, em um processo dialético de ação e reflexão, que mediados por experiência do trabalho e suas interações com a natureza, vão sendo forjados, vão se fazendo humanos “como ser social, o que requer permanente processo de criação e reflexão sobre o mundo”, uma vez que “pela *práxis* construímos maneiras de estar, pensar e sentir o mundo, que produzimos saberes e cultura” (Fischer; Cordeiro; Tiriba, 2022, p. 3).

Por essa razão, a relação dos moradores das comunidades tradicionais das ilhas de Abaetetuba com os cursos d’água, traduz não apenas uma relação de proximidade, mas igualmente uma relação de existência onde tudo parece estar em função do rio, como o lugar e espaço de vida, onde criam e recriam suas experiências de trabalho a partir do convívio com a natureza. O próprio ordenamento das casas, em sua maioria construídas em madeira e cobertas de palhas e/ou telhas de argilas, segue a direção natural dos rios que, além de funcionarem como caminhos do ir e vir influenciam decisivamente o próprio ritmo da vida, bem como constituem importante aspecto da construção da identidade ribeirinha e quilombola do município. O que é reafirmado por Fischer, Cordeiro e Tiriba (2022, p. 4):

Os saberes do trabalho de homens e mulheres do campo (e que dele vivem) vão se constituindo através de vínculos estreitos com a natureza concebida como parte integrante do ser-do-campo. Seus modos de vida estão diretamente relacionados à dinâmica dos ciclos naturais, o que lhes confere um acervo de conhecimentos que se materializa em sistema de uso e manejo dos recursos naturais, sendo as práticas produtivas de base familiar e comunitária.

Os saberes de trabalhadores e trabalhadoras do campo, quilombolas, ribeirinhos e ribeirinhas, ao se entrelaçarem a natureza, demarcam uma sociabilidade de outro tipo, que se contrapõem ao capitalismo, e aguçam, geram brechas de enfrentamento e resistência a lógica de financeirização que tem se aprofundado na Amazônia e provocado desigualdades, injustiças sociais e a negação do direito a existência de povos e comunidades tradicionais.

²⁵ Modo de vida no sentido definido por Fischer, Cordeiro e Tiriba (2022, p. 5), em que tratam do “espaço/tempo de produção de saberes do trabalho e trazem a ideia de modo de vida como sendo como autoatividade de mulheres e homens trabalhadores que resistem ao insistirem em manter e afirma seus modos de existir fundados em formas não capitalistas de organização social. E sinalizam os espaços/tempos das economias e culturas dos povos e comunidades tradicionais, comunidades indígenas, quilombolas, entre outros, vinculados à agricultura ou à pecuária, aos rios ou aos mares, ao agroextrativismo e a ecossistemas específicos”.

O que nos leva a refletir sobre a inserção do município de Abaetetuba em uma lógica de desenvolvimento para Amazônia, que tem mais marcadamente seu início em meados da década de 1970, neste período a região estava marcada pelo dinamismo dos rios, tendo a capital do estado, Belém, como referência para as relações socioculturais e comerciais.

No entanto, com a abertura da rodovia PA-252²⁶, que liga Abaetetuba à capital do estado, um intenso crescimento urbano é desencadeado no município, ampliado na década de 1980, em função do êxodo rural estimulado pelo complexo Alumínio do Brasil (ALBRÁS), Alumínio do Norte (ALUNORTE)²⁷, no distrito industrial de Barcarena, com a lógica de financeirização, a partir do apoio estatal a empresas financeiras internacionais, que utilizam-se dos recursos públicos, especulam terras para negócios e agronegócios e ampliam o monocultivo, ao mesmo tempo que aquecem à exportação de *commodities* de grãos e de minérios, no caso específico da Albrás e Alunorte são *commodities* de minérios.

Essa conjuntura, de entrada de empresas multinacionais, provocou mudanças significativas nos municípios da microrregião do Baixo-Tocantins-Cametá, e sobre maneira nos povos e comunidades tradicionais das ilhas de Abaetetuba, que sofreram a influência exercida no crescimento das redes de informações, comunicação e atividades que se estruturaram no município, reforçando as análises realizadas pelos estudos de Edna Castro e Carlos Castro (2022), quando desvelam a incontestável atração da economia global pela Amazônia, focados em espaços específicos que colaboram para o crescimento da financeirização das terras, das águas, da matriz energética e das florestas, ampliam e tornam possível o acúmulo de espaços/áreas de terras para o mercado.

A Amazônia se encontra no meio de conexões globais, de grupos, corporações e sistemas de poder operados com eficácia em função das novas tecnologias de comunicação que alteram profundamente as logísticas e o controle do próprio mercado mundial sobre territórios-espaços-colonizados. [...] as agências financeiras no mundo têm a ver com o desmatamento na Amazônia na medida em que financiam atividades que vão pressionar a estrutura fundiária, apropriar-se de terras públicas para torná-las privadas.

²⁶ PA-252 é a estrada que tem seu início no porto da cidade de Abaetetuba e chega até a PA-483, a Alça Viária. Durante seu percurso, intercepta as rodovias PA-151, PA-475, PA-140, PA-127, BR-010, PA-124 e a PA-108.

²⁷ “[...] a Alunorte é a maior refinaria de alumínio do mundo com uma capacidade total para mais de 6 milhões de toneladas por ano. Parte da alumina vai diretamente para a empresa Albrás, a segunda maior fábrica de metal de alumínio do Brasil. A Norsk Hydro, empresa de capital norueguês, é proprietária de 51% da Alunorte e os 49% restantes pertencem à japonesa *Nippon Amazon Aluminium Company*. A Albrás produz alumínio desde 1985 e possui uma capacidade de produção anual de aproximadamente 460 mil toneladas métricas. A empresa é resultado de uma associação da Norsk Hydro ASA e da *Nippon Amazon Aluminium Co. Ltd.* (Naac), consórcio de dezessete empresas japonesas, entre *trading companies*, bancos, consumidoras e produtoras de alumínio, e o *Japan Bank for International Cooperation*, organismo do governo japonês, sendo este o maior participante do consórcio. Atualmente a energia elétrica da empresa é obtida da usina hidroelétrica de Tucuruí, instalada no rio Tocantins” (IPEA, 2019).

Este é, portanto, um movimento de privatização para formação de mercado de terras ou reserva de valor (Castro; Castro, 2022, p. 12).

São nítidas as estratégias de expulsão das comunidades tradicionais e o apoderamento de territórios de uso coletivo com o aval do Estado. Esses acontecimentos provocaram debates, discussões e reflexões, produziram inseguranças e vulnerabilidades para as comunidades e povos tradicionais, que se reorganizam e construíram ações de enfrentamento, para manutenção de seus modos de vida a fim de garantir suas especificidades, suas formas de organização e, que desencadearam diversas ações coletivas para o reconhecimento de terras quilombolas e ribeirinhas em meados dos anos 90 do Séc. XX.

Naquilo que encontramos em Gramsci (1988) quanto à *hegemonia e contra-hegemonia*, visto que nestes, tanto o Estado, quanto a sociedade civil estão perpassados pela luta de classes, cujos processos nunca são unívocos, e que o Estado é o instrumento que expressa os interesses de uma determinada e específica classe, entretanto, também é, contraditoriamente, lugar de luta pela *hegemonia*, o que torna possível os momentos de *contra-hegemonia*, que surgem de experiências e organizações coletivas, com significados e valores que não fazem parte da cultura dominante efetiva, ou seja, atuam como formas alternativas e opositoras ao modo dominante, a sociabilidade do capital.

O que evidenciamos no dinamismo sociopolítico da ação de grupos de pessoas vinculadas a organizações sociais (ONGs) e movimentos sociais, como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Abaetetuba (STTRA), a Colônia de Pescadores (Z-14), o Movimento de Ribeirinhos e Ribeirinhas das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba (MORIVA), Associação de Moradores das Ilhas de Abaetetuba (AMIA), Associação de Remanescentes Quilombolas das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA), Associação de Mulheres Artesãs do Quilombo Genipaúba (AMQG) e outras associações locais e movimentos ambientalistas.

A participação nos movimentos e a articulação política dos grupos quilombolas e ribeirinhos residentes nas ilhas remete a meados de 1980, conforme relatos coletados por meio de entrevistas com lideranças dos movimentos sociais de Abaetetuba, informação que também consta na Cartilha elaborada pela CPT (2006). Segundo os estudos que tratam sobre Belém e Abaetetuba, no livro “A função socioambiental do patrimônio da união na Amazônia”²⁸, é possível dizer que as articulações e mobilizações ganham amplitude nos

²⁸ Trouxemos esse estudo por considerarmos relevante na compreensão das lutas pela terra e sua titulação, no município de Abaetetuba, mais especificamente das regiões das ilhas, com uma reflexão importante sobre a questão fundiária.

diversos encontros realizados para organização e estruturação dos movimentos de luta pela terra, de tal forma que as reivindicações dos moradores das ilhas por uma identidade ribeirinha ou quilombola produzem um movimento que encurta os processos de regularização fundiária das terras quilombolas junto ao Instituto de Terras do Pará (ITERPA), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU).

A organização desses sujeitos das ilhas ganhou destaque e visibilidade, ao ponto de envolver o município no “Projeto Nova Cartografia Social da Amazônica”²⁹, no qual se produziu um documento com os representantes dos movimentos sociais, em que realizaram um relato de todo o percurso feito entre a legislação e a burocracia nacional em busca de documentação que lhes garantisse o direito de acesso à terra. Entre os movimentos envolvidos, estiveram a CPT, o MORIVA, o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA) e o Conselho das Associações Agroextrativistas, Quilombolas, Nossa Várzea e Grupos Afins das Ilhas de Abaetetuba (CAGROQUIVAIA). Segundo Domingos (*in memoria*), a principal reivindicação era a legalização das terras de marinha, conforme relato de uma liderança da comunidade:

[...] Nós ia na GRPU, o pessoal da GRPU dizia: olha é o seguinte: nós temos o órgão, mas não temos estrutura. Nós não podemos fazer nada. Quem tem a estrutura é o Incra. Aí, nós ia no Incra, o Incra dizia: a terra é da GRPU. Aí, o pessoal dizia que só tinha que ter uma decisão do Ministério do Planejamento. [...] Nós fizemos um documento, encaminhamos pra Brasília. Em 2002, esse documento ficou tramitando entre os gabinetes e o pessoal não sabia nem aonde e nem no gabinete de quem. Foi preciso nós fazer uma comissão de três pessoas [...] e passamos 15 dias em Brasília. Nós conseguimos através do MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores, que existe a nível nacional. Por isso, gente tinha uma ligação com eles para eles fazer a negociação a nível nacional. [...] Quando Lula assumiu a Presidência da República, em março de 2003, assinou a liberação dessas terras para fazer então esse tipo de projeto. O Projeto de Assentamento veio assim: que a terra foi liberada para o Incra e o Incra gerenciar e estruturar o projeto. (Ronildes³⁰ - Rô).

A luta pela terra, marca a historia das comunidades tradicionais de Abaetetuba, e conforme relato do sr. Ronildes, as conquistas são frutos de mobilizações, imersão nos movimentos sociais e de um governo/poder central sensível as causas dos trabalhadores.

²⁹ Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/>. Acesso em: 20 ago. 2021.

³⁰ Sr. Rô, liderança ribeirinho do rio Campompema, que mobilizou e ajudou a fundar a ARQUIA, o MORIVA, faleceu durante a realização da pesquisa no dia 27/05/2023, a quem devo respeito e admiração pela luta que travou, e pelos saberes que deixou.

Segundo Anderson (1991), os anos que se seguiram à constituição dos movimentos sociais envolveram questões de esfera política, econômica e cultural.

Quanto aos aspectos econômicos, o município, com a desativação dos engenhos de cana-de-açúcar, perde sua principal fonte de renda, que representava aproximadamente 80% da renda agrícola do município. O esgotamento dos engenhos trouxe como consequência um processo crescente de comercialização dos recursos naturais, em uma tentativa de contrabalancear as demandas econômicas. No entanto, o rumo que o processo econômico tomava levava a uma exploração desenfreada dos recursos naturais, com as olarias, que saem do artesanal para a comercialização em escala de tijolos e telhas; com o corte e comercialização de madeiras nobres; com a extração do palmito, que chegou a derrubar áreas inteiras de açazais, entre outros. Esse processo conduzia, em curto prazo, a uma diminuição dos recursos naturais; em médio prazo, a sua extinção. As transformações iniciam com a comercialização interna e externa do fruto do açaí, que beneficiou os projetos de assentamento desenvolvidos na região das ilhas e estimulou a economia dos quilombolas e ribeirinhos.

Os aspectos culturais também são fundamentais para a articulação e mobilização política dos ribeirinhos e dos quilombolas. A identidade ou a autoidentificação desses grupos estão na base das lutas e reivindicações políticas, como apontam alguns dos depoimentos registrados. A seguir, apresentamos a fala de uma das lideranças locais, vinculada à CPT de Abaetetuba:

Nós trabalhamos não só com a questão fundiária, mas, também, com o resgate cultural das populações tradicionais, além da questão da organização e formação de base. O trabalho da luta política é um trabalho em que essas comunidades se identifiquem e assumam sua identidade. Com os negros, os quilombolas, nós trabalhamos com um projeto de uma ontologia quilombola construído por eles. Nós já fizemos aqui dois projetos de cartografia social da Amazônia, buscando toda essa relação com a terra e a água (...). Esse trabalho resultou em algumas publicações. O primeiro fascículo fala da revitalização cultural e das lutas desde os anos 1980. Conta toda a história dos ribeirinhos, de onde ele veio à história de luta que ele travou para conseguir algo diferente até o ano de 2005. O segundo fascículo a gente faz um resgate das lendas, fala sobre nossa vegetação, a relação com a água, a relação com o meio de transporte [...]. Então, esse é o acompanhamento que a CPT faz aqui na região Guajarina.

Essa movimentação política, econômica e cultural, produz um trânsito e fluxo entre ilhas e áreas urbanas de produtos retirados dos rios e do manejo florestal, que produziram um fortalecimento cultural, aliado ao engajamento político acerca de questões que são próprias da vida nos rios e igarapés de Abaetetuba, as quais favoreceram a mobilização e valorização das

redes hidrográficas do estuário amazônico, ancorada à luta pelo respeito e proteção às águas, às florestas e aos animais.

Cabe, pois, refletir que apresenta a sociedade um discurso de desenvolvimento econômico aliada a defesa e preservação da floresta e da biodiversidade, e para isso propõem flexibilização das regulamentações ambientais, para proposição de novas práticas, entretanto, há uma distância enorme entre o discurso e as ações, o que se tem visto de fato são processos violentos e devastadores das terras, territórios, das águas, das florestas, uma voracidade, gana do capital sobre as terras da Amazônia e, por conseguinte nos territórios das comunidades quilombolas de Abaetetuba. Como nos disse a quilombola Jociléia Silva: “eles estão chegando, vão nos vencer, acho que vamos perder, eles são gulosos, mas nós não entregamos nada, vamos lutar até o fim, não vamos parar, somos resistência” (Quilombola Jociléia, depoimento colhido no Quilombo Genipaúba enquanto fazia biojóias em 08/03/2022).

2.2 - Quilombos no município de Abaetetuba

A fim de desenvolver esta subseção acerca dos quilombos do município de Abaetetuba e adentrarmos em quem são e como vivem, faz-se necessário produzir algumas reflexões baseadas nos estudos de Zélia Amador de Deus (2012) em que aborda a diáspora africana forçada para as Américas e seus argumentos quanto às formas e meios criados e recriados de sobrevivência dos africanos e seus descendentes em todo território brasileiro, ressaltando nas análises da pesquisadora “que espaços africanizados em território brasileiro é uma constante, mesmo na região norte”, em que pese a influência efetiva e reconhecida de povos indígenas, traz em destaque os quilombos do presente como espaços de “manifestações culturais de africanidade” que também são fortes, evidentes no norte do Brasil e, descortinam “o tecido cultural branco”. (De Deus, 2012, p. 3).

As reflexões de Zélia Amador de Deus são validadas, quando pela primeira vez os quilombos e quilombolas entram para a estatística do Censo Demográfico 2022, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e desvelam um quantitativo expressivo “de espaços africanizados em território brasileiro”, com destaque para o estado do Pará. O que se constituiu em um marco histórico para as comunidades quilombolas e servirá como base para promoção de direitos por meio de políticas públicas nacionais e estaduais.

Conforme os dados do IBGE, o Pará tem 135.033 pessoas autodeclaradas quilombolas, destas 44.533 moram em territórios quilombolas, os números divulgados pelo Censo 2022 do IBGE, colocam o Estado na quarta posição de pessoas quilombolas autodeclaradas no Brasil,

atrás apenas da Bahia, Maranhão e Minas Gerais. O Pará tem 125 áreas de remanescentes de quilombos, com 62 tituladas.

Quadro 05 - Total de pessoas quilombolas, dez primeiros Municípios do País.

N	Município	Pessoas quilombolas
1	Senhor do Bonfim (BA)	15.999
2	Salvador (BA)	15.897
3	Alcântara (MA)	15.616
4	Januária (MG)	15.000
5	Abaetetuba (PA)	14.526
6	Itapecuru Mirim (MA)	14.488
7	Baião (PA)	12.857
8	Campo Formoso (BA)	12.735
9	Feira de Santana (BA)	12.190
10	Vitória da Conquista (BA)	12.057

Fonte: Censo 2022 IBGE.

Dos municípios do Brasil, o município de Abaetetuba no estado do Pará, conta como uma das maiores população de quilombolas, compreendendo um total de 14.526 quilombolas, seguido de Baião, com 12.857, ambos na Região de Integração Tocantins, ou seja, Abaetetuba e Baião a nível nacional constam nas estatísticas como a quinta e a sétima respectivamente maiores populações quilombolas do país e as duas primeiras com maior população quilombola do estado do Pará. Nos quilombos das ilhas de Abaetetuba conforme dados do Censo 2022, moram 5.638 quilombolas, em territórios quilombolas titulados. Fazer parte das estatísticas foi luta permanente, que possibilita terem reconhecidas a existência de mulheres, homens, crianças, jovem, que até o momento não se veem representadas nas políticas pensadas para as comunidades quilombolas, é passar a ser contado como brasileiros e brasileiras, cidadão de direitos.

Dialogando com a pesquisadora Zélia Amador de Deus, é possível afirmar que o quilombo se constitui como o principal meio de luta e resistência contra a lógica escravocrata é, portanto, um fenômeno social de longa duração, pois à medida que essa lógica de exploração e opressão dos homens e mulheres negras se disseminava pela sociedade brasileira, e a sua negação também se fortalecia, se produziam mais “espaços de africanidade”, de resistência, de estratégias políticas, de caminhos alternativos, de manifestações culturais de raízes negras, que sinalizavam as contradições e as incoerências da lógica escravista e, que gradualmente foram sendo desconstruídas, e desassossegando a classe escravista, proprietários de uma estrutura de opressão de mais de quatrocentos anos.

É nesse contexto, de reação à opressão, via processos de rebeliões, fugas, queima de engenhos e destruição de fazendas, suicídios e envenenamentos, que os estudos do programa raízes realizados por Treccani (2006), contribui no sentido de evidenciar que a luta pela regularização das terras de quilombos, em que pese ser uma luta fundiária, de conquista legal

e jurídica, é muito mais a concretização da luta pelo resgate da cultura-afro-brasileira, da visibilidade e fortalecimento da identidade cultural dos quilombos, destes “espaços de africanidade” descritos por De Deus (2012), fazendo emergir uma cartografia social de matriz étnica, que considera valores, o modo de vida, a ancestralidade negra vinculada à oposição contra as formas de exploração e opressão que historicamente viveram e vivem.

Durante séculos as comunidades remanescentes de quilombo permaneceram cercadas da “invisibilidade”, à qual tinham sido relegadas pela historiografia oficial. Se no passado esta invisibilidade era uma forma de proteção contra as ameaças externas, hoje milhares de comunidades negras não só desejam sair do antigo isolamento, como querem o reconhecimento de seus direitos territoriais e de seus valores culturais. Um século após a abolição formal da escravidão, os quilombos perderam a invisibilidade jurídica e conquistaram o direito a uma existência legal. A constituição de territórios étnicos espalhados por todo o Brasil se, num primeiro momento, foi um fator decorrente da segregação social, possibilitou o fortalecimento de mecanismos de defesa da identidade cultural. Por isso o reconhecimento do domínio destes territórios é muito mais do que a concretização de uma política fundiária, pois se transformou em um elemento de resgate da cultura afro-brasileira, dando origem a uma nova cartografia social de matriz étnica, baseada na ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Treccani, 2006).

Com base nas análises realizadas por Treccani (2006), ressaltamos a importância das ideias de Gramsci (1988) quanto à *hegemonia* e *contra-hegemonia*, visto que, do ponto de vista do autor, tanto o Estado, quanto a sociedade civil estão perpassados pela luta de classes, cujo, processos nunca são unívocos, sendo o Estado o instrumento que expressa os interesses de uma determinada e específica classe.

É evidente que a “invisibilidade” jurídica quanto às terras e territórios quilombolas reflete a hegemonia de classe social branca, patrimonialista, excludente e opressora. No entanto, Gramsci também indica caminhos, porque esses espaços de hegemonia também são lugar de luta pela hegemonia, o que torna possível os momentos de contra-hegemonia. Inclusive, a ausência do Estado e a invisibilidade de comunidades e populações quilombolas expressam uma relação hegemônica capaz de produzir reflexões dos processos de exploração e, por conseguinte, ações de luta e resistência. Então, a luta pelo território e o reconhecimento dos direitos sociais e políticos das comunidades quilombolas são também a luta pelo reconhecimento das práticas culturais e da ancestralidade que expressam resistências e lutas contra-hegemônicas.

Ao emitir o título e a certificação de domínio coletivo, o Estado brasileiro busca reparar uma dívida histórica e reconhece a ancestralidade, a cultura das comunidades quilombolas e o quanto contribuíram para a organização social e política do Brasil; bem como

reconhecer, como declara Gomes (1966, p. 288), um “campo negro” de relações sociais, responsável pela possibilidade de constituição e de conservação dos “quilombos enquanto grupamentos humanos à margem da legalidade, mas não completamente à margem da sociedade brasileira escravista que lhes deu à luz”.

Por isso a luta das comunidades remanescentes de quilombo por seus territórios pode ser apontada como o maior fato jurídico dos últimos quinze anos no campo brasileiro, pois esta mobilização política emerge num contexto no qual os negros resistem às medidas administrativas e políticas de negação de seus direitos. Os quilombolas vivem na pele o que as autoridades iniciam a descobrir: quem paga a principal conta da desigualdade neste país são os negros. Por isso se associam às palavras pronunciadas pelo presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva, quando assinou o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003: “O fato de os quilombos ainda não terem sido regularizados, há 115 anos da abolição, diz muito sobre a inércia branca que sempre comandou a vida política nacional” [...] cuja cerimônia aconteceu de maneira significativa em União dos Palmares (Alagoas), berço do mais famoso e duradouro quilombo da época colonial, muitos entraves burocráticos permanecem dificultando a massificação das titulações (Treccani, 2006, p. 2).

Iniciativas importantes foram comemoradas, como os êxitos das lutas travadas pelos movimentos negros e quilombolas. No entanto, os entraves e a burocracia ainda são muitos e grandes, e, mais recentemente vivenciamos um retrocesso civilizatório, por ocasião do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, que deixou esses processos extremamente penosos, e cada vez mais conflituosos, com ameaças nos territórios quilombolas, por meio de mineradoras e de multinacionais como a empresa Cargill agrícola S.A.³¹; a delimitação das áreas portuárias, dos grandes proprietários de fazenda, que expandem o agronegócio da dendecultura e abrem vicinais em territórios quilombolas, invadem territórios, entre outros, têm sido repetidamente denunciadas por lideranças políticas, por pesquisadores de Instituições de Ensino Superior Públicas como a UFPA, Universidade do Estado do Pará (UEPA) e Instituto Federal do Pará (IFPA), bem como por lideranças das comunidades tradicionais.

O deputado Bordalo, presidente da Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor da Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA), solicitou por meio de moção, nesta terça-feira (08) em plenário, que o Batalhão de Polícia Ambiental e a Promotoria Agrária de Castanhal investiguem as denúncias sobre suposta invasão do território pertencente às Comunidades Remanescentes Quilombola de Abaetetuba (ARQUIA). As lideranças da associação procuraram o parlamentar e denunciaram o caso. Segundo relatos o território quilombola vem sofrendo invasões de pessoas

³¹ Cargill - é uma empresa privada da família Cargill, multinacional, com sede no estado de Minnesota, EUA, cuja atividade é a produção e o processamento de alimentos, mais especificamente a soja. Atualmente, é a segunda maior empresa do mundo de capital fechado. E tem tentado implantar dois portos nas áreas de rios das comunidades tradicionais de Abaetetuba.

ligadas à Fazenda Pontilhão, situada na rodovia PA-151, estrada de Igarapé-Miri. O fato já foi comunicado aos órgãos do IBAMA, Ordem dos Advogados do Brasil (OAB-PA) e Vara Agrária do Ministério Público (MP-PA). A ARQUIA é formada por 11 comunidades quilombolas e a área possui um CAR (Cadastro Ambiental Rural) coletivo. Pelo mapa do Sistema Nacional de Cadastro Ambiental Rural é possível verificar que os limites da fazenda Pontilhão se sobrepõem ao território quilombola. A moção foi protocolada durante sessão ordinária. Será encaminhado ofício para conhecimento do caso ao Gabinete do Governador, a Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade (SEMAS), a Prefeitura e Câmara Municipal de Abaetetuba, ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, a Ordem dos Advogados do Brasil – OAB/PA, ao Instituto de Terras do Pará (ITERPA) e a Associação das Comunidades de Remanescentes de Quilombo das ilhas de Abaetetuba (Assessoria ALEPA, 2019).

Esses conflitos foram denunciados na Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA), revelam a preocupação das lideranças da ARQUIA, as quais relatam que o território quilombola vem sofrendo invasões de pessoas ligadas à Fazenda Pontilhão. Informam, inclusive, que a abertura do ramal que chegou dentro das terras quilombolas do Arapapuzinho foram feitos pelo dono da Fazenda Pontilhão.

Nas recolhas de narrativas realizadas em campo ficou evidente que os quilombolas têm uma certeza: seu direito a terra é um fato, e a organização das comunidades enfrenta conflitos, dificuldades, mas tem disposição para lutar e superar os impasses e entraves.

Nossa terra foi titulada em 2002 recebemos o certificado da Fundação Palmares, nossa luta não termino, continua, somos minas de gente, estamos junto e vamo continua a luta, nada nós para, a sobrevivência de nossa gente é tudo, olha o dendê acaba com tudo, tira toda a energia da terra, mata a nossa floresta e nossa plantação, a mineradora acaba com os peixes e o camarão, eles tentam enganar os jovens, mas nos tá atento, vamos luta até o fim. Aqui ainda não chegou isso do dendê, mas a gente vê chegar noutros lugar e vamo lutando junto, porque luta lá é luta aqui (Mestra Déa – Quilombo Genipaúba, 03/04/2022).

A luta pelo reconhecimento do território quilombola do município de Abaetetuba, traz essa expressão de luta pelo reconhecimento, da identidade negra, das práticas culturais e dos saberes produzido nas comunidades, os aspectos, econômicos, políticos e culturais, em especial as contradições presentes nas relações produtivas, foram os elementos que impulsionaram a organização social dos moradores várzeas e das ilhas (quilombolas e ribeirinhos) a reunirem-se e iniciarem um processo de luta pela terra, estruturada por meio de movimentos sociais em meados dos anos de 90 do século XX.

Nesses encontros, com os debates e reflexões, sobre as relações de produção, os conflitos de terra, a exploração desenfreada e dos recursos naturais, com os moradores foram

por vezes acalorada dada a necessidade de autodefinição quilombolas, diferenciada dos ribeirinhos, e, por conseguinte dos territórios quilombolas, nesses embates e fruto da necessidade de organização, criam a Associação de Remanescente de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA), que toma para si a luta pela regularização dos quilombos de Abaetetuba, o processo de diálogo e debates, contribuiu para o convencimento da maioria dos moradores sobre a importância de abdicarem a titulação individual, para a adesão da titulação coletiva, e desta forma evitar a venda de terras e, assim permitir o acesso às políticas públicas e a garantia de melhoria de vida para os moradores do território quilombola, reafirmada pelas narrativas recolhidas de seu Gercindo.

Os mais idosos né ficaram, será que vai dar certo fazer um título coletivo, e se alguém quiser dividir com os filhos, não vai poder? Daí, fizeram uma primeira reunião, a comunidade veio em massa, daí pra frente à gente começou a discutir, a discutir, a discutir. A discussão veio lá de cima, como já tinham titulado o baixo amazonas e outras comunidades, fomos vendo como fizeram, e depois de muita conversa, então vamos trabalhar o título coletivo, aí foi, foi, foi e depois de mais de seis reuniões que foi feita, decidimos fazer uma associação pras dez comunidades quilombolas das ilhas. Chamar o ITERPA, para fazer o georreferenciamento da área toda, e fazer um título coletivo para toda as dez comunidades (Gercino, liderança e morador no quilombo Genipaúba, 24/09/2022).

Na época foi eu, foi o Rô, foi o Dário, foi o... a paróquia das ilhas... e as pessoa dos quilombos, a depois de muita reunião, discussão, daí lutamo e criamo a ARQUIA. Aí no primeiro mandato, ficu eu como presidente da Arquia. Aí a gente ficu por três, por seis, por seis anos, na Arquia. Aí depois teve que sair. Aí entrou o Edilson, aí o Edilson ficu por dois mandatos. Então todo esse procedimento, depois que eu fui presidente da Arquia, coordenador da Arquia, porque não é presidente, é coordenador. E lutamo para reconhecer os quilombos (Gercino, liderança e morador no quilombo Genipaúba, 24/09/2022).

O relato de seu Gercindo revelou as disputas e reflexões que realizaram, alguns tiveram medo de perderem a terra/território, mas após muitos encontros, reuniões, conversas e muitos esclarecimentos, iniciaram todo o processo de reconhecimento oficial como terra de remanescente de Quilombo, foram realizados estudos e intensas pesquisas, efetuaram um levantamento socioantropológico, estruturaram um diagnóstico das comunidades e verificaram se existiam alguns resquícios antigos de remanescentes de quilombo nas comunidades, que pudessem comprovar tal afirmação, mesmo provando com vestígios, com as narrativas reveladas nas entrevistas e, reuniões junto aos pesquisadores em que os moradores se autodefiniam como quilombolas, a luta em busca do reconhecimento pelo domínio coletivo das terras esbarrou em burocracias e dificuldades, no entanto, a pressão dos

quilombolas e da ARQUIA, possibilitou a obtenção do Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo (Anexo A), então o movimento de resistência e luta dos quilombolas e da ARQUIA, obtém êxito, e o Instituto de Terras do Pará (ITERPA), em 2002 emite o “Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo” com inalienabilidade em nome da ARQUIA (Anexo A). E em 2012 saiu à certificação da Fundação Cultural Palmares (Anexo B).

Considero importante destacar que a certificação e titulação de terras quilombolas envolveu um longo e minucioso processo de pesquisa, organização e luta das comunidades quilombolas das Ilhas de Abaetetuba (Marin; Castro, 1999). É preciso considerar uma série de dispositivos normativos, Instrução Normativa nº 49, de 29 de Setembro de 2008, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinversão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, definir nos artigos 3º, 4º e 5º as comunidades que podem ser consideradas remanescentes de quilombolas, designando o INCRA à regularização fundiária das comunidades.

Art. 3º. Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Art. 4º. Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. COMPETÊNCIA Art. 5º. Compete ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a desinversão, a titulação e o registro imobiliário das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência comum e concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

No entanto, o que de fato definiu a certificação e titulação, foi a determinação dos quilombolas, da ARQUIA, da Comunidade Eclesial de Base (CEBs) e outros movimentos sociais que se uniram em torno de um objetivo e luta comum. Destaco a importância das CEBs, que se organizam a partir de reuniões periódicas e nestas discutem sobre as ações e os trabalhos comunitários, bem como as questões sociais, neste momento o debate concentra-se do Protocolo Comunitário de Consulta Prévia, Livre, Informada, de Consentimento e Veto a questões ambientais e do território, e tem gerado documentos, por comunidade e que expressão não cederem às pressões. Há relatos de quilombolas de que aparecem pessoas se dizendo pesquisadores, mas que são de mineradoras, da Cargill, os quilombolas estão

cautelosos, atentos e observando, estão indagando todos que entram na comunidade, e estão reunindo-se para questionar a entrada de pessoas estranhas a comunidade.

Esse processo de organização das comunidades quilombolas fortalece a cultura, a ancestralidade e possibilita preservação do modo de existir das comunidades, com a manutenção e defesa dos rios, florestas e animais (caças, e pesca), nas comunidades quilombolas de Abaetetuba.

As CEBs são consideradas parceiras nos trabalhos sociais comunitários e, pode-se dizer que as decisões coletivas organizadas por essas entidades mobilizam as comunidades, é uma organização bastante atuante, responsáveis inclusive por processos de formação política de muitas comunidades. Outros movimentos religiosos também existem na comunidade, e que exercem influências, como as igrejas cristãs protestantes e neopentecostais, o interessante é que as denominações religiosas no que diz respeito às questões coletivas das comunidades não se rivalizam ao contrário se unem as experiências de ações coletivas, e da melhoria de todos/as é pactuada entre as comunidades, a força do comum, da ancestralidade, é tão significativa e imperativa, que as diversas vertentes religiosas não se atrevem a intervir, ao contrário demonstram empatia e envolvem-se nas lutas comuns.

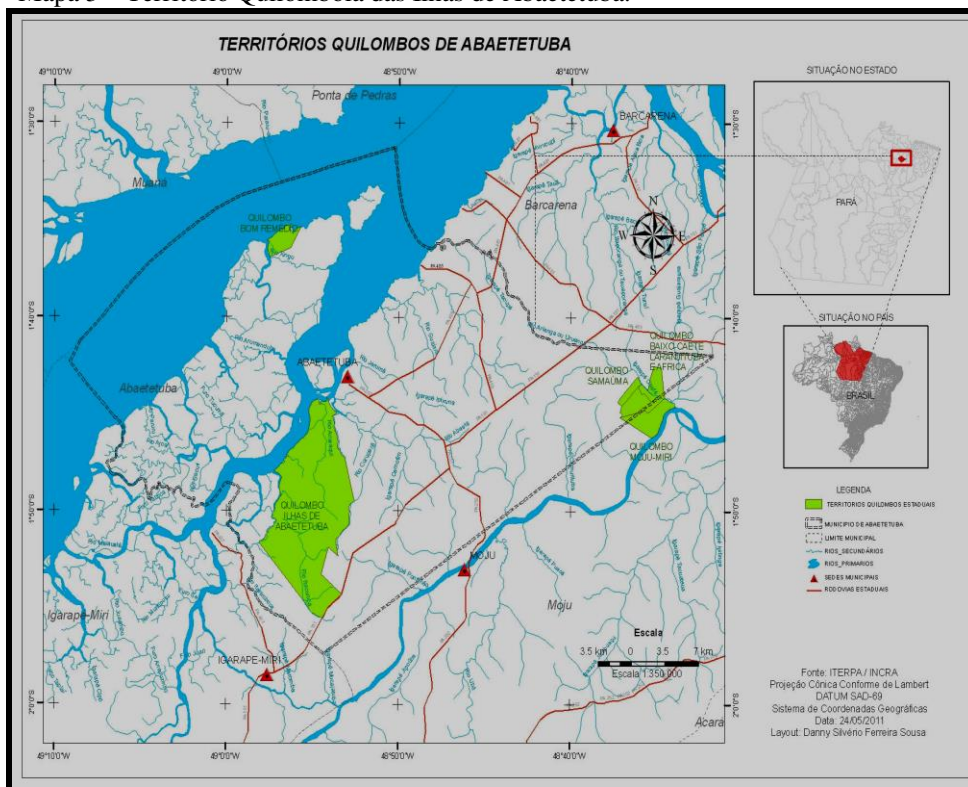
Aqui a maioria é católica, mas todos tamos junto pela luta da terra, da vida daqui e dos filhos, nada nos divide quando a luta é de todos. Seje evangélico, católico, espírita e umbanda, nada haver, sempre ficamo junto e somo forte assim junto, nossa luta é de muito tempo, aprendemo desde de sempre (Gregória, Moradora do Quilombo Genipaúba, 20/06/2022).

A moradora revela o quanto lutam pela terra, pelo território e que esta luta é aprendida nas comunidades, e que a força de resistência e superação vem da partilha, da experiência coletiva. Daí a importância de destacar que o território titulado envolveu inicialmente oito comunidades quilombolas das ilhas do município de Abaetetuba, Alto e Baixo Itacuruçá, Campompema, Genipaúba, Acaraqui, Igarapé São João (Médio Itacuruçá), Arapapú e Rio Tauera-Açu, no entanto, em 2014 foi realizada uma retificação na titulação que inseriu como território quilombola das ilhas de Abaetetuba, Arapapuzinho, Ipanema e Bom Remédio.

Segundo o ITERPA, em 2014, moravam no território quilombola setecentos e uma famílias, e o Censo 2022 contabiliza 5.638 quilombolas vivendo em uma área de 11.458.5300 (ha) ³², desta maneira foi reconhecida como quilombo, a Comunidade “Sagrado Coração de Jesus” no rio Genipaúba, ou seja, o Quilombo Genipaúba, objeto deste estudo.

³² Disponível em: <http://www.iterpa.pa.gov.br/SiteIterpa/QuilombolaConsulta3.jsf> . Acesso em: 20 fev. 2022

Mapa 3 – Território Quilombola das Ilhas de Abaetetuba.



Fonte: ITERPA/INCRA.

O reconhecimento do território quilombola tornou possível a indicação para a efetivação de diversas políticas públicas para as comunidades quilombolas do município de Abaetetuba, bem como em outros territórios quilombolas existentes em todo o Brasil. Nessa perspectiva o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, que 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, no seu Art. 2º, estabelecendo que:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos [...] os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2003).

Conforme o Artigo 2º do Decreto 4.887/2003, esse critério de autodefinição permite dizer que o território quilombola compreende as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos que dela faz uso para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. Dessa forma, tal caracterização legal abrange não só a assim chamada ocupação efetiva atual, mas também o universo das características culturais, ideológicas, valores e práticas dessas comunidades. Assim sendo, um território se constitui a partir de uma

porção específica de terra acrescida da configuração sociológica, geográfica e histórica que os membros da comunidade construíram ao longo do tempo, em sua vivência sobre ele. Assim sendo, um território seria um ente que sobrepõe a terra e a carga simbólica agregada a mesma, a partir de seu uso pleno e continuado pela ação de um determinado grupo humano.

A ARQUIA foi uma das grandes responsáveis por fazer valer esse Artigo 2º, 3º e 4º do Decreto 4.887/2003 e das Disposições Transitórias Artigo 68, ao promover os debates, as reflexões, que permitiram o reconhecimento do território como área quilombola e por isso possui grande influência nas comunidades em geral. Conquista presente em atas e documento como Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo e a certificação da Fundação Cultural Palmares que está na ARQUIA e está evidente também nas narrativas na memória quilombolas,

As comunidades quilombolas. Aqui nas ilhas tem dez. Alto, médio e baixo Itacuruçá, Arapapuzinho, Arapapú grande, Taueraçu, Ipanema é abaixo do baixo Itacuruçá, Genipaúba, Açacú e mais distante também e Acaraqui. Tem quilombo do Taueraçu e Arapapuzinho que ainda tem batida de tambor, terreiro, as pessoas vão pra lá. O Campompema está dentro do título mais não é quilombola, por que não foi uma discussão amplamente com eles, não teve consenso. Tem quilombos nas estradas e ramais, o quilombo do Piratuba, Bacuri, Caeté, Samaúma, África e Laranjituba (Gercino, do Quilombo Genipaúba, 24/05/2023).

O Sr. Gercino contabiliza dez quilombos nas ilhas de Abaetetuba, deixou de fora Campompema, pois considera que essa ilha se constitui como Projeto de Assentamento Agroextrativista³³ (PAE), vinculado ao MORIVA e sinaliza para existência de quilombos nos ramais e estradas, no entanto, cabe destacar que Campompema consta na ARQUIA como terras coletivas e titulada pelo ITERPA e Fundação Cultural Palmares.

Especificamente no rio Genipaúba, apesar da presença da ARQUIA, outra associação se mostra conquistando espaço e contribuindo na organização da comunidade, a Associação de Mulheres Quilombolas Artesãs do Rio Genipaúba (AMQG) que trabalha com a produção de artesanatos a partir de resíduos naturais, com formações e organização familiar, esta envolve particularmente mulheres em que pese à presença de homens, tem sido nos últimos anos a responsável por grande parte da formação continuada proposta na ilha.

O município de Abaetetuba conta ainda com os quilombos das estradas e ramais são quilombos, certificados e titulados que por questões de ordem políticas administrativas vivem um conflito de pertencimento dado à fronteira entre Abaetetuba e Mojú, ou, seja até o ano de 2006 estavam vinculados ao município de Moju e um processo de redefinição dos limites

³³ Os Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE's) visam promover a reforma agrária ecológica regularizando a situação fundiária de populações tradicionais extrativistas introduzindo a dimensão ambiental

territoriais, demarcou-se serem quilombos de áreas territoriais do município de Abaetetuba, então os quilombos, Samaúma, Caeté, Laranjituba, África, Ramal do Bacuri, Ramal do Piratuba, Moju Miri, passaram a ser vinculada a Abaetetuba. As certificações foram expedidas pela Fundação Cultural Palmares conforme na Portaria nº 104/2016, publicada no DOU de 20/05/2016. Nestas comunidades de ramais e estradas foram criadas outras associações para representá-los no Caeté criaram a Associação Quilombola Caeté (AQUICAETÉ) ativa desde 2007, Laranjituba e África, a Associação Quilombola do Baixo Caeté Comunidades Laranjituba e África (AQUIBAC), ativa desde 18/12/2018.

Quadro 06 – Comunidades Quilombolas do Município de Abaetetuba.

Comunidade Quilombola Ilhas.	Ano de Titulação	Ano de Certificação	Processo Certificação
Alto Itacuruçá	05/06/2002	20/06/2012	01420.008228/2012-10
Baixo Itacuruçá			
Jenipaúba			
Acaraqui			
São João (Médio Itacuruçá)			
Arapapú			
Tauerá-Açu			
Arapapuzinho			
Ipanema			
Campompema			
Bom Remédio	05/05/2002	03/04/2014	01425.003793/2014-44
Comunidade Quilombola Ramais e Estradas	Ano de Titulação	Ano de Certificação	Processo Certificação
Laranjituba	04/12/2001	01/02/2008	01420.001550/2013-91
África	02/12/2008		
Samaúma	02/12/2008	03/10/2008	01420.002962/2008-81
Moju Miri	02/12/2008	16/01/2013	01420.000717/2013-04
Ramal do Piratuba	17/12/2010	04/03/2013	01420.001996/2013-15
Ramal do Caeté	06/03/2018	02/09/2012	01420.015653/2012-57
Ramal do Bacuri	Aguardando titulação ³⁴	22/01/2013	01420.000716/2013-51

Fonte: ITERPA/INCRA/Fundação Cultural Palmares.

Cada comunidade tem suas especificidades, suas lutas, resistência e modos de existir e de organização amazônida, ou melhor, amazonidade.³⁵ Nelas não existem cercas, o território é

³⁴ O Ministério Público do Estado do Pará (MPPA), com iniciativa da 8ª promotoria de Justiça Agrária da I Região em Castanhal, encaminhou ao presidente do Instituto de Terras do Pará (ITERPA), Max Brandão da Costa e ao Estado do Pará, Recomendação para que seja providenciada a conclusão do processo de titulação do território da comunidade quilombola do Ramal do Bacuri, localizado em Abaetetuba.

³⁵ Amazonidade segundo Penalva e Penalva (2020) de um conceito associado às questões de identidade e cuja aplicação, devido à amplitude e complexidade da região amazônica, tem sido bastante desafiadora, no entanto, tem sido reivindicada, como conceito, em contraposição ao termo amazônico, que se constitui a partir de essencialismos consensuais que eliminam as diferenças. A contribuição mais significativa deste conceito é o de contribuir para a desconstrução de visões estereotipadas, preconceituosas e exóticas da Amazônia, que historicamente tem marginalizado formas de pensar e de produzir conhecimentos diferentes (Penalva e Penalva, 2020, p. 7).

disposto conforme os costumes e regras próprias de cada quilombo, onde estabelecem as áreas de uso coletivo e individual, por exemplo, áreas de usos comunitários de modo geral são os retiros/casa de farinha, açail, áreas de caça e pescas, os rios, igarapés, as armadilhas, escola, campinho, centro comunitário, associação e instrumento de trabalho, área de usos individuais área dos núcleos de família, quintais com ervas medicinais, área de lavoura e hortaliças de mandioca, maxixe, quiabo, abóbora, cheiro verde, coentro, cebolinha, pimentas, chicória e, com árvores frutíferas, de cacau, abacaxi, acerola, cupuaçu, bacuri, banana, miriti, pupunha, acará, uxi, entre outras e também com a criação de pequenos animais como porcos, patos e galinhas.

Combinado com isso, o conjunto de famílias do grupo exercem um direito público sobre as porções territoriais que não estão restritas pelo direito individual de nenhuma família, ou seja, em áreas abertas de campo, floresta, rios e lagos, onde se pratica o extrativismo, se coloca roças coletivas, o uso de recursos hídricos ou etc. Esse direito e conjunto de práticas devem ser transmitidos às gerações seguintes, a quem cabe perpetuar o modo de vida tradicional da comunidade, deste modo, às famílias podem gerir sua parcela específica e o território geral de modo a preservá-lo para seus descendentes. Segundo as mulheres da AMQG é uma obrigação moral das/os chefes de famílias incorporarem essa necessidade de continuidade do grupo no planejamento das atividades diárias e anuais, de modo a não arruinar nessa geração todos os recursos disponíveis no território.

O coletivo de um território tradicional se diferencia de outras formas de uso da terra, por apresentar as seguintes características: pertencimento a um território específico, obediência a regras tradicionais, autonomia camponesa subordinada a uma ordem maior e preocupação com as futuras gerações.

Quanto à espiritualidade a influência católica deixou uma marca forte sendo, pois, a religião de maior influência por meio das CEBs e das pastorais da terra, da juventude. Os confrontos políticos relevam uma ampla diversidade de origens e o envolvimento de expressivos sujeitos e instituições, dentre eles, as igrejas são instituições curiosas e dúbias, sua própria estrutura representa uma teia de cores e nuances, com correntes e disputas em um movimento semelhante aos das marés, entre as hegemonias e contra hegemonias, e que se encontram com as resistências existentes nos rios e nos territórios do baixo Tocantins – Amazônia Paraense. Desdobramentos se apresentam de modo desigual em diferentes espaços, diante desta realidade, destacamos o caso do município de Abaetetuba, por considerar um exemplo de conexão com os sujeitos das classes populares e cuja finalidade tem sido a de

organizar a população para alçar direitos, por conseguinte constituir pautas contra hegemônicas.

As denominações neopentecostais estão presentes com bastante influência, e apesar da penetração de várias denominações religiosas nos quilombos, foi possível observar que conservam o respeito às pajelanças, as benzedeiras, as curas e tratamentos espirituais a partir da sinergia com a natureza e o sobrenatural, caminham com cautela, ouve os mais velhos.

Nos quilombos visitados nas ilhas foi possível identificar depois de muitas idas e permanência nos lugares que existem quatro terreiros com religiosidade de matriz africana, sendo um no Quilombo Arapapuzinho outro no Quilombo Ipanema e dois no Quilombo Tauerá-Açu. Também foram localizados três terreiros de matriz africana nos quilombos de ramais e estradas, Quilombo do Ramal do Caeté, Quilombo Samaúma e Quilombo África. Destaco que tratam com muita parcimônia a religião de matriz africana – culto nos terreiros, para que a igreja católica, protestante e neopentecostais não saibam, e desta maneira evitam serem discriminados ou julgados, ou seja todas/os sabem, e alguns até participam direta ou indireta, mas não comentam, guardam para si, é uma forma de proteção e preservação das práticas religiosas ancestrais/afrodescendentes.

Somente após conquistar confiança, foi permitida minha presença como observadora em dois momentos da ritualística no terreiro, que envolvia muitos simbolismos, foi um momento de encantamento e muita sinergia, os giros, as danças, o som do tambor, das cantorias, as indumentárias, as oferendas, compõem uma cena e um cenário místico e de muita conexão com a terra, com a floresta, com a vida, é uma ritualística de culto aos encantados, como a Cabocla Jurema, são entidades que pertence ao panteão dos encantados, transformando-se em entes que possuem seu próprio território - a encantaria - esses seres se manifestam em pessoas que tem sensibilidade e detectam suas existências, interessante é que nascem com esses dons são iniciados na Umbanda, essa mística, conexão é poderosa e a comunidades toda respeita, não negam a existência. Interessante ainda é ver muitas mulheres benzedeiras, curandeiras e envolvidas ativamente nas religiões de matriz africana.

Quanto ao transporte a canoa, até a segunda metade da década de 2000, era o principal meio de transporte dos quilombolas e ribeirinhos de Abaetetuba. Além de exigir esforço físico e depender das condições de maré e vento para o deslocamento, a duração das viagens era maior.

Com a certificação das comunidades quilombolas e a instalação dos Projetos de Assentamento Agroextrativistas foi possível o acesso aos recursos, ações e políticas de apoio de crédito o que permitiu a aquisição dos primeiros itens de necessidade mais imediata das

famílias na instalação nos assentamentos e comunidades quilombolas. Recebendo valores à época de até R\$ 2.400,00 (dois mil e quatrocentos reais) por família, cada uma delas comprava em geral fogão, geladeira, utensílios de cozinha e o motor do “rabudinho” ou “rabudo” que substituiu o remo.

Fotografia 2 – Embarcações utilizadas em Abaetetuba.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2021).

O rabudo é a canoa de madeira adaptada para que o motor de popa, movido a gasolina ou diesel, seja nela acoplado e se constitui na principal embarcação utilizada pelos quilombolas e ribeirinhos. Com o casco mais fino do que o de outras embarcações, trata-se de um meio de transporte rápido e econômico, com capacidade de até quatro pessoas, incluindo o condutor, mais um pequeno volume de carga. A introdução do rabudo como principal meio de transporte entre os quilombolas e ribeirinhos transformou a canoa a remo em embarcação utilizada somente para curtas distâncias e pesca nas imediações da residência.

A segunda embarcação mais utilizada é a rabeta que possui maior autonomia, capacidade de pessoas (até seis, incluindo o condutor) e de carga. A principal diferença em relação ao “rabudo” é de que nela o motor é acoplado no interior do casco e possui maior potência permitindo percorrer maiores distâncias. Com o casco feito em madeira e mais espesso que o primeiro, garante maior estabilidade para enfrentar as variações de vento e maré ao longo do dia. Os rabudos, por exemplo, a depender das condições do tempo não atravessam trechos dos rios mais agitados pelo fenômeno conhecido localmente como “maresia” quando a maré começa a encher e a intensidade dos ventos aumenta.

A terceira embarcação mais utilizada, embora em menor quantidade do que as duas primeiras é a “voadeira”. Com o casco confeccionado em alumínio essa embarcação é a mais veloz a circular nos cursos d’água do município. A voadeira tem o seu custo de aquisição e

manutenção maior sendo utilizada, portanto, pelos moradores de maior poder aquisitivo. A voadeira por sua velocidade é a embarcação em que seus passageiros dificilmente são atacados pelos “piratas” que atuam na região para a prática de roubo de cargas e dinheiro.

A “pirataria” é o nome dado pelos quilombolas e ribeirinhos para a constante ocorrência de assaltos e se constitui no principal problema público na região das ilhas, no Quilombo Genipaúba, não há relatos deste tipo de situação, dizem que ocorre mais no Campompema, no Itacuruçá, segundo Jocilene Silva, até o momento não há episódios de “pirataria” no rio Genipaúba. No entanto há em outras comunidades um grande medo da “pirataria” e muita preocupação com essas ocorrências conforme observamos no relato de uma moradora da Ilha Campompema.

Antes o senhor tinha sua casa na beira do rio, se tinha uma festa em Abaetetuba, o senhor ia antes da festa, deixava sua casa até aberta, passava três dias lá, quando voltava encontrava a casa assim como deixou. Agora você não pode deixar sua casa e ir passar uma festa de dois ou três dias, porque de longe você vê que sua casa ficou aberta e eles levam tudo. Acho que faz uns cinco anos já que está assim. A gente vai na cidade com medo, se eu for tenho que conversar com meu marido mais baixo porque as paredes escutam. Se a gente vai levar dinheiro tem que estar calado. O que mudou para nós foi isso. Aqui em casa já quantos assaltaram, levaram até a televisão, com tudo fechado, os motor das rabetas, nos coloca no estaleiro e forma vigília oras um, oras outro é ansim que fazemo (Maria do Parto, moradora do Rio Campompema, agosto de 2020).

O roubo das casas e os ataques às embarcações nos cursos d’água na região das ilhas são as principais formas de ação dos “piratas”, que segundo as recolhas de campo são oriundos de municípios vizinhos ou da sede do município de Abaetetuba.

As abordagens costumam se intensificar nos dias do mês programados para o recebimento e saques dos benefícios sociais, tais como, Bolsa Família, Bolsa Verde e aposentadorias. É quando aumenta a circulação de pessoas e de dinheiro em espécie somado à aquisição de eletrodomésticos que são comprados na sede do município.

Segundo os depoimentos realizados, o aumento dos casos de pirataria coincidiu com maior acesso por parte das comunidades a bens de consumo duráveis, propiciado pela oferta de crédito e com o incremento da renda pela produção de açaí.

Os ataques são realizados por grupos armados que se deslocam com rabetas e rabudinhos, abordando embarcações semelhantes ou os barcos de passageiros que retornam da cidade. É nas “bocas” dos rios e na bacia do rio Capim, porção norte da região das ilhas, que os piratas costumam atacar.

Além das três embarcações, circulam na região os “barcos de linha” que realizam o transporte de passageiros inter e intraestadual com capacidade média de 100 passageiros e os batelões usados primordialmente para o transporte de cargas. Dado o aumento do tráfego na região, passaram a serem frequentes nos últimos anos as colisões entre embarcações dos mais variados tipos nos cursos d’água do município. O aumento da circulação de embarcações motorizadas na região também fez aumentar a poluição dos cursos d’água. O lançamento de óleo e de combustível na água compromete, não só a potabilidade e balneabilidade como também a pesca que tem diminuído ao longo dos últimos anos, sendo esse um dos fatores que contribuem para a redução de peixes e camarões na região.

2.2.1 - Tensões e Conflitos nos Quilombos de Abaetetuba.

Considerando os estudos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), evidencia-se que a degradação dos espaços coletivos não é nada democrática, esses estudos reforçam a compreensão de que há um padrão desigual de proteção ambiental, que são determinadas pela concentração fundiária, pela desigualdade de direitos, e pelo racismo estrutural, que subjuga grupos sociais específicos a insegurança, a ameaças e a riscos. A Comissão Pastoral da Terra (2022) em sua publicação sobre os conflitos de terra no Brasil, afirmam que “de fato, diferenças de cor, gênero, ocupação, origem e propriedade têm sido, desde sempre, utilizadas para regular a distribuição de poderes e do acesso à riqueza social e aos bens naturais” (CPT, 2022).

Dito isso para realçar a compreensão trazida por Edna Castro (2012) de que essa subjugação das populações tradicionais do campo, das águas e florestas – índios, ribeirinhos, ribeirinhas, negros, negras, quilombolas, pescadores e pescadoras artesanais e etc., ao avanço das fronteiras na Amazônia³⁶ são projetadas e pensadas para atender aos interesses do grande capital, que ampliam a financeirização, o neoliberalismo em escala global e, imputam a esses sujeitos da Amazônia, formas de expulsão, invasão, de grilagem de terras, de arrendamentos para monocultivo, de pistolagem, de ameaças, que geram incertezas e os condenam, os coagem a uma brutal injustiça social, os obrigando a deslocamentos e mudanças no modo de

³⁶ Fronteiras na Amazônia, entendida segundo Violeta Loureiro (2009) e Edna castro (2012), em que pese a necessidade de problematizar a compreensão de fronteiras, os estudos indicam uma compreensão a partir da instalação dos megaprojetos para Amazônia durante o governo militar na década de 70 do século XX, e se intensificou nas décadas de 80 e 90 do século XX, com a hidroelétrica de Tucuruí, projeto de ferro Carajás, o projeto Albrás. E mais recentemente, a intervenção na Amazônia passa a assumir novos contornos, com um perfil de fronteira em direção ao mercado internacional, sob a financeirização do capital e do aumento de exportações de *commodities*, ou seja, mega- projetos com mega-dimensões que segundo os estudiosos da área são mais danosos que os anteriores, transformando-se em uma fronteira de circulação de *commodities* voltada ao mercado internacional com os grãos, a madeira, o ferro, o alumínio em lingotes, entre outros.

vida, de existir, em função dos grandes projetos de desenvolvimento para Amazônia – projetos de beneficiamento mineral, geração de energia via hidroelétricas, de barragens, rejeitos, de agropecuária, ferrovias entre outros. A representante da CPT, Juliana Malerba (2022), expressa o quanto é nociva essa lógica de desenvolvimento para a Amazônia, ao afirmar que,

A reprodução dessa injustiça, que é ao mesmo tempo agrária e ambiental, se ancora em um modelo racializado e desigual de cidadania, que cria e hierarquiza categorias distintas de cidadãos, gerando discriminações que limitam as oportunidades, o acesso e a garantia de direitos a uma parcela da sociedade. A injustiça agrária-ambiental, além de manter e reproduzir nossas desigualdades estruturais, viabiliza o predomínio de formas de ocupação territorial altamente predatórias, marcadas pelo uso intensivo da terra e dos recursos, que caracteriza historicamente a ocupação territorial do Brasil (Malerba, 2022, p. 23).

Esse panorama nacional/global de reconfiguração regional de fortalecimento do agronegócio, com uma intensa territorialização associada a agentes econômicos, com intimidações e ameaças de eliminação de modos de existência amazonida e de produção e usos dos territórios, com negação de direitos, é também experienciado nas comunidades quilombolas de Abaetetuba, onde vivenciam lutas cotidianas, enfrentam tensões e conflitos quanto à proteção e preservação do território, do seu modo de existir, que tem sofrido ameaças e ou tem sido invadidos, por fazendeiros e pelo agronegócio do monocultivo, mais especificamente da dendeicultura e, enfrentam o governo do Estado e as multinacionais como a Empresa norte americana, Cargill agrícola S.A, que insiste em construir portos de escoamento de grão em águas que representam o estuário dos peixes, a poucos metros das comunidades tradicionais, a construção das estradas de ferro que atravessarão os territórios quilombolas, as mineradoras, como as unidades Albras, Alunorte da empresa Hydro³⁷, que jogam seus dejetos nas águas dos rios, poluem as águas e provocam a morte e extinção de peixes, camarões, e dificultam sobremaneira a vida e a sobrevivência das comunidades tradicionais, que vivem da e nas águas dos rios de Abaetetuba, conforme observamos nos depoimentos colhidos por ocasião do Protocolo de Consulta, Consentimento, Prévio, Livre e Informada, e de Veto do Território Quilombola.

³⁷ A Hydro empresa multinacional que atua no Brasil, e tem como principal fonte de matéria-prima o alumínio e a bauxita. No Brasil, extraem a matéria-prima em Paragominas e Trombetas e refinam a bauxita para obter a alumina (óxido de alumínio) na maior refinaria de alumina do mundo fora da China, a Alunorte e a Albras, ambas no município de Barcarena. A empresa Hydro possui um porto particular de escoamento de alumínio na Vila do Conde no município de Barcarena. Consulta no site da empresa em 20/04/2023 <https://www.hydro.com/pt-BR/sobre-a-hydro/a-hydro-no-mundo/americas/brasil/barcarena>.

[...] até os anos 2000, a água era captada diretamente do rio por toda a comunidade. Depois disso, ninguém teve mais coragem de beber a água do rio por conta da contaminação por vazamento de rejeitos de minérios, lixo, óleo combustível das balsas, navios, naufrágio do navio Haydar e fossas a céu aberto (Depoimento no Protocolo de Consulta Prévia do Quilombo Nossa Senhora do Bom Remédio - Quilombo Açacu – Abaetetuba, 2020).

Existia grande fartura de peixes, mas com essas contaminações do rio não tem mais peixes como antigamente. Houve redução da quantidade de camarão, filhote, piraíba, bacu, mapará, pescada, tainha, ituí-terçado. Pescadores precisam pescar fora, não tem mais cardume de tainha, a pesca artesanal na comunidade está ameaçada (Depoimento no Protocolo de Consulta Prévia do Quilombo Nossa Senhora do Bom Remédio – Quilombo Açacu – Abaetetuba, 2020).

As fazendas estão se inserindo nas nascentes das águas, dos rios, estão desmatando ao redor das nascentes. Nosso solo é fértil, com o desmatamento há uma diminuição da proteção do solo pela vegetação e uma maior degradação dos rios. Hoje não temos mais peixes, os peixes estão diminuindo, temos o despejo de muitos agrotóxicos, os peixes estão tendo modificações genéticas. Não queremos que envenenem nosso solo, nosso solo é rico (Depoimento no Protocolo de Consulta Prévia do Quilombo Alto Itacuruçá – Abaetetuba, 2022).

Ressalta-se que o Protocolo de Consulta Prévia conforme prevê a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), se aplica aos Povos Indígenas e Tribais³⁸ “independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições [...]” (Brasil, 2019). Dessa maneira, as comunidades Quilombolas do Açacú, do Alto Itacuruçá e do Genipaúba³⁹, realizaram as reuniões e os encontros para elaboração de seus Protocolos de Consulta, considerando os Artigos 1º, 6º e 7º da Convenção 169, sob a coordenadoria das lideranças comunitárias dos quilombos, da Arquia, das Cáritas da Paróquia das Ilhas, das Igrejas Evangélicas das ilhas e quilombos e da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase) Amazônia. Nos documentos finalizados e em finalização, encontram-se depoimentos que refletem as tensões e conflitos vividos nos territórios quilombolas, os enfrentamentos, lutas e resistências cotidianas

³⁸ É um acordo internacional, com força de Lei para os países que integram a Organização Internacional do Trabalho (OIT), e que a promulgaram países que a promulga na Conferência Geral da OIT, na 76.ª sessão, realizada em de 07/06/1989 em, Genebra, na Suíça e entrou em vigor no plano internacional em 1710/91.

³⁹ O protocolo de Consulta, Consentimento, Prévio, Livre e Informada e de Veto do Território Quilombola Sagrado Coração de Jesus do rio Genipaúba – Quilombo Genipaúba, foi realizado, no entanto, o agricultor Alex de Souza Maciel, articulador regional das Cáritas, junto às comunidades para elaboração dos Protocolos, informou que o documento este sistematizado e, *no momento encontra-se em ajustes e aperfeiçoamento jurídico*, e que este não pode ser disponibilizado, antes de sua finalização e apresentação junto à comunidade por *questões éticas*, no dia 21/11/2023, foi a última tentativa de ter acesso ao documento.

que são travadas, frente à territorialização de agentes econômicos como, por exemplo, os fazendeiros e a empresa Cargill agrícola S.A.

No relatório da oficina de construção da cartografia social do território Quilombola Nossa Senhora do Bom Remédio do rio Açu⁴⁰, feito pelas pesquisadoras Eliana Teles e Marcelle Di Paula Lobato (2019), dão conta que, há relatos de pessoas que aparecem na comunidade identificando-se como pesquisadores, mas que são de mineradoras e da Cargill agrícola S.A.

[...] os comunitários destacaram o assédio por parte de pesquisadores contratados pela empresa que irá construir o Terminal Portuário de Uso Privado - TUP. A agente comunitária de saúde, Márcia Trindade, relatou: “muita gente, muitos grupos vêm aqui dizendo que são pesquisadores, inclusive veio um que até sabia o meu nome e quando foi na reunião, eu vi, tinha minha foto no lado de gente da empresa. Ao se referir a importância do mapeamento, ela diz: “é importante a gente conhecer o nosso território, porque assim a gente sabe como se defender. E nós não estamos parados, não. Já teve várias vezes “Grito das Águas” e nós estamos lá; quando tem reunião na Câmara, nós estamos lá, pode até não resolver, mas o nosso grito nós deixamos lá e nós estamos aqui pra lutar; não vamos deixar ninguém invadir nosso território, sem que a gente faça alguma coisa, porque nós somos filhos dessa terra”⁴¹ (Telles; Lobato, 2019).

O objetivo da empresa Cargill agrícola S.A era de iniciar sua atuação a partir de 2021, no entanto, tem enfrentado os movimentos sociais de Abaetetuba, com processos, e embargos promovidos com apoio de várias organizações e instituições de defesa dos direitos humanos e de comunidades tradicionais. O projeto portuário é ousado e estimam concluir a última fase do empreendimento até 2030. Segundo Gonçalves, Rodrigues e Sobreiro (2019), pretendem receber barcas vindas do porto de Miritituba-Itaituba (PA) e Porto Velho (RO). Essas barcas percorrerão os trechos dos rios Tocantins, Amazonas, Madeira e Tapajós, e serão armazenados os produtos, posteriormente exportados em navios.

O projeto para Abaetetuba envolve o escoamento de produtos do agronegócio, principalmente *commodities* agrícolas, e será uma forma de diminuição do tempo de negociação no mercado internacional, Estados Unidos e China, com a criação de uma rede

⁴⁰ Esse relatório é resultado da oficina preparatória do mapeamento do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, inserida no Projeto sobre *Estratégias de Desenvolvimento, Mineração e desigualdades: cartografia social dos Conflitos que atingem povos e comunidades tradicionais na Amazônia e no Cerrado*. A oficina ocorreu na residência da quilombola Márcia Trindade, no dia 15 de maio de 2019, e contou com a presença de vinte e nove quilombolas da Comunidade Quilombola Nossa Senhora do Bom Remédio – Quilombo Açu (Teles; Lobato, 2019).

⁴¹ Durante a oficina os moradores se organizaram em uma roda de conversa “e apresentaram suas preocupações com o megaempreendimento portuário, o Terminal de Uso Privado (TUP), de interesse da empresa norte americana Cargill Agrícola S.A, a ser construída nas imediações onde se localiza o território da comunidade quilombola Nossa Senhora do Bom Remédio”. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/reuniao-preparatoria-de-oficina-de-mapeamento>.

global de financeirização, bem como de uma fonte de investimentos especulativos de bancos e fundos de investimentos (Rodrigues, 2018). O foco de atenção no processo de exportação de grãos, que antes era a região sudeste, sofre mudança de rota e passa a ser planejada para a região norte, em virtude da facilidade do escoamento do produto do agronegócio.

Desde meados da década de noventa, com o estabelecimento dos terminais da Hermasa Navegação, em Itacoatiara -AM e da Cargill Agrícola, em Santarém-PA, ficou claro que a maneira mais econômica de transporte de grãos vegetais oriundos dos estados do Pará, Maranhão, Piauí, Tocantins, Rondônia e Mato Grosso para o mercado internacional é através da região norte (Relatório de Impacto Ambiental elaborado pela Ambientare Soluções Ambientais LTDA, 2018, p. 11).

Destaca-se que a Cargill agrícola S.A, solicitou esse relatório a Ambientare Soluções Ambientais e fica evidente que é um projeto estratégico que tem sido idealizado para a Região Norte do Brasil, que conforme Rodrigues (2018) define que “a infraestrutura portuária são as maiores fontes de investimentos”, neste sentido, a Hidrovias do Brasil, a Cargill agrícola S.A, que conecta Itaituba a Barcarena, a Companhia de Navegações e Portos (Cianport) situada em Itaituba e se liga ao porto de Santana no estado do Amapá, entre outras, desenharam junto ao governo do Estado e colocaram em execução mais de 96 (noventa e seis) portos graneleiros para a região norte, Itaituba soma aproximadamente 30 (trinta) portos e sendo esquematizado no complexo industrial-portuário de Barcarena - Abaetetuba, mais de 20 (vinte) portos, e ainda 35 (trinta e cinco) portos no complexo de Itaituba – Rurópolis (Rodrigues; Rodrigues; Lima, 2019).

Como sempre são projetos vultosos e grandiosos, e de expansão da lógica neoliberal, movido a financeirização, do grande lucro para o mercado, que pensam o desenvolvimento econômico para Amazônia brasileira e desconsidera o desenvolvimento social, os povos tradicionais da Amazônia, violam os direitos humanos, o direito à vida, invisibilizam povos que (con)vivem com os recursos naturais, sobrevivem das e nas águas, das e nas florestas, da agricultura familiar, do extrativismo do açaí, da pesca, que tem um modo singular de ser e estar no mundo, de suas ancestralidades e suas territorialidades.

Projetos que tem recebido apoio e legitimação do Estado e de grandes empresas, e que apresentam o projeto com narrativas de colaborador no desenvolvimento sustentável da Amazônia, com firme intenção de contribuir para com o desenvolvimento social e econômico da região e como consequência fortalecer a garantia de direitos e a melhoria econômica e social da população local. Conforme Rodrigues (2019).

Na prática histórica de políticas e projetos para Amazônia, e recentemente materializada, por meio de complexos portuários em operação em Itaituba (Cargill, Unitapajós, Cianport, Hidrovias do Brasil, Transporte Bertolini) e Barcarena (Unitapajós, ADM, Hidrovias do Brasil), vê-se a expansão da concentração de renda, terras e moradias e “nenhum” apoio (significativo) ou mudança estrutural para a agricultura familiar (Rodrigues, 2019).

Essas atividades industriais e portuárias intervêm no modo de existir das comunidades e populações tradicionais, afeta o cotidiano, o movimento de ir e vir sobre as águas, na vida comunitária, no lazer e, influenciam o espaço e o tempo de vida, prejudicam as formas de produzir a sua existência por meio da pesca, da coleta, da agricultura. Para Nahum (2011) o município de Barcarena foi criteriosamente selecionado, em virtude, de sua “proximidade com os mercados europeu e norte-americano”, e apresentarem as “melhores rotas para grandes navios”, além da “disponibilidade de uma mão-de-obra barata”, e avizinhar-se da capital do estado o município de Belém (Nahum, 2011).

No Protocolo Comunitário de Consulta, Consentimento, Prévio, Livre, Informada, e de Veto do Território Quilombola Nossa senhora do Bom Remédio do município de Abaetetuba, encontrei depoimentos fortes que contestam de maneira firme e contundente a implantação do complexo portuário em Barcarena e Abaetetuba.

O trânsito de grandes embarcações atrapalhará a pesca artesanal e será um perigo de atropelar as pequenas embarcações; perigo nos espaços de lazer, nos clubes e praias locais com a circulação de pessoas desconhecidas; grandes barcos vão jogar lixo e água suja nos rios; os barcos grandes transportarão grãos transgênicos como milho, soja e outros produtos que contaminarão os rios; perigo de pessoas armadas ameaçando nossos pescadores, caçadores, coletores do nosso território e do lago do Piri, berçário de reprodução de espécies; já há aparecimento de drones, que tiram a privacidade das comunidades, não sabemos quem está filmando e fotografando. Eles voam bem baixo. Estamos sendo vigiados; pessoas que entram nos rios e fotografam as pessoas e comunidades; pessoas entraram no território e enterraram algum equipamento/cabos sem autorização, consentimento ou conhecimento da comunidade; nos espaços escolares, os alunos receberam atividades de pesquisa sobre suas vidas e de suas famílias e após os módulos soubemos que os professores passaram essas informações às empresas. A empresa Cargill enviou pessoas que tiraram fotografias de pessoas da comunidade e colocou nos estudos e documentos da empresa sem autorização, sem consentimento das pessoas e das comunidades; caiu de paraquedas equipamento no terreno de uma pessoa da comunidade – equipamento sonda? (Depoimento no Protocolo de Consulta Prévia do Quilombo Nossa Senhora do Bom Remédio – Quilombo Açacú – Abaetetuba, 2020).

Fica evidente que se sentem ameaçados, percebem a pressão, a insegurança, por isso se mobilizam e, se organizam para enfrentar, fazer barulho, e resistir. Estive presente no dia

21/03/2022, no “III Grito das Águas: Pela Vida dos Territórios e pela Vida dos Povos da Amazônia!”, também estive no dia 27/03/2023 no “IV O Grito das Águas: Água sagrada. É direito. Não mercadoria”.

Fotografia 3. 4. 5– III Grito das Águas



Fonte: Acervo pessoal da autora (2022)

Em ambas participaram, ribeirinhos, ribeirinhas e quilombolas, com a presença marcante de jovens, crianças, todos têm seus modos de vida baseados na relação com os rios e a floresta. Pude observar e participar das manifestações e dos atos em defesa da vida das águas/rios, das florestas, das matas, das populações tradicionais, esteve presente aproximadamente 400 (quatrocentas) pessoas nos atos pela proteção as águas, e envolveram comunidades ribeirinhas, quilombolas, movimentos sociais, organizações governamentais em defesa dos direitos humanos, movimentos religiosos entre outros.

Fotografia 6. 7 – IV Grito das Águas



Fonte: Acervo pessoal da autora (2023).

Foram momentos de partilha, de encontro, de indignação, de mobilização, e de fortalecimento do movimento coletivo de resistência. Apesar dos tempos difíceis e tirânicos, de individualismo e violência, vi nos atos do “Grito das Águas”, um movimento político contra hegemônico, centrado no ser coletivo, na solidariedade, sensível, que vivifica os valores e identidades tradicionais e comunitários, de cuidado com o meio ambiente e

presentes nas dinâmicas cotidianas e produtivas de ribeirinhos, quilombolas. Os jovens revelam suas lutas e fazem advertências, conforme depoimento manifesto durante o ato.

A nossa relação com a água é desde criancinha, desde que nascemos. Nós moramos na beira do rio. É de lá que nós tiramos nossos alimentos através da pesca. Tiramos o peixe pro dia a dia. Tiramos pra venda que é pra ter o sustento financeiro. Nós temos essa relação com a água de cuidar, de preservar. Em cada período é um tipo de pesca pra que a água e a vida vá melhorando [...]temos o nosso casquinho, a nossa rabeta pra andar nos rios, visitar nossos parentes e, principalmente, fazer esses movimentos pra defender a nossa cultura, nosso modo de sobrevivência de muitos e muitos anos, como nossos ancestrais viveram (Andrei Leal, estudante e pescador da comunidade Quilombola do Rio Açacú).

É vil o desrespeito às regulamentações ambientais e as comunidades tradicionais, a falta efetiva da presença do Estado, com as fiscalizações, as punições e as multas severas, além dos insignificantes e acanhados investimentos em tecnologia que pudessem impedir a poluição, bem como, a tímida e incipiente responsabilização, que acabam por pressionar e as comunidades tradicionais, e imputa-las o deslocamento, em busca de formas de manutenção de suas existências, em que pese à mudança no seu modo de ser e existir, de sua amazonidade⁴². A poluição de rejeitos⁴³ nos rios, não é aleatória, na realidade se constitui em mais uma das táticas utilizadas pelas empresas, para atenuar suas despesas com formas e alternativas de descarte responsável dos seus rejeitos e assim os transfere para o meio ambiente, mais especificamente para os rios e para as comunidades do seu entorno.

Conforme o pesquisador Marcelo Lima, da perícia do Instituto Evandro Chagas (IEC), foi encontrado um duto clandestino na mineradora Hydro que despejava resíduos poluentes nos rios da região, cuja, contaminação chegou a altos índices de sódio, nitrato, alumínio, o pesquisador do IEC, afirma que “se torna nocivo a quaisquer seres vivos” (Lima, 2018). Assim como, segundo Pereira (2007) a empresa Imerys⁴⁴, no ano de 2007, lançou resíduos⁴⁵

⁴² Segundo Penalva e Penalva (2020, p. 7), o termo “amazonidade é um conceito associado às questões de identidade e cuja aplicação, devido à amplitude e complexidade da região amazônica, tem sido bastante desafiadora, no entanto, tem sido reivindicada, como conceito, em contraposição ao termo amazônico, que se constitui a partir de essencialismos consensuais que eliminam as diferenças. A contribuição mais significativa deste conceito é o de contribuir para a desconstrução de visões estereotipadas, preconceituosas e exóticas da Amazônia, que historicamente tem marginalizado formas de pensar e de produzir conhecimentos diferentes”.

⁴³ Rejeito é um tipo específico de resíduo - são produtos que não podem ser reciclados ou reaproveitados, necessitando de um descarte correto - quando foram esgotadas todas as possibilidades de reaproveitamento ou reciclagem.

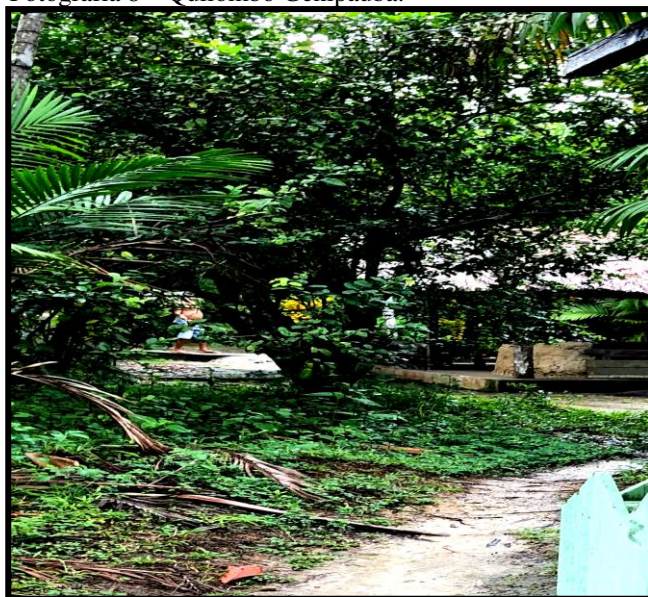
⁴⁴ A Imerys é uma multinacional que atua no Brasil desde 1996. Presente em três estados (Pará, São Paulo e Espírito Santo), a Imerys extrai e/ou beneficia os minérios de Carbonatos de Cálcio, Caulim e Perlita. No Estado do Pará, a Imerys possui a maior planta de beneficiamento de Caulim do mundo, além de duas minas e um porto privado. Após o processamento, o minério é enviado para uso em uma ampla variedade de mercados internacionais, incluindo papel, tintas, cerâmica entre outros. Consulta no dia 20/04/2023 no site da empresa Imerys Brasil, <https://www.imerys.com/pt-br/brasil>.

industriais sem tratamento, no leito dos rios levando a alterações na qualidade dos corpos receptores (água e ar) causando sua degradação.

As frentes de tensões e conflitos são diversas, a lógica ultraconservadora e fascista, tem se intensificado na Amazônia, por isso as batalhas estão sendo travadas e a luta tem sido árdua, cansativa, daí a importância de mobilizações que alimentem as políticas contra-hegemônicas, a partir de movimentos em prol do direito a ter direito, do direito à vida e vida digna, em prol dos territórios como a ARQUIA, o STTRA, a OAB/PA, as CEBs com a paróquia Nossa Rainha da Paz, as Cáritas, Igrejas Evangélicas das ilhas, a Colônia de Pescadores Z-14, MORIVA, AMQG, grupos de pesquisa da UFPA e IFPA, entre outros, essas mobilizações nutrem, retroalimentam a luta para manterem-se firmes e determinados na lutar por seus territórios, por seus filhos, por suas vidas, pela preservação das águas dos rios, pelas matas e florestas, pela vida nas comunidades.

2.3 - Rio Genipaúba: uma comunidade quilombola

Fotografia 8 – Quilombo Genipaúba.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2021).

A Comunidade Quilombola Genipaúba fica na parte continental de Abaetetuba (PA), porém localizada próximo ao rio Abaeté e da entrada do rio Meruú-Açu. Para apresentar a comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus no Rio Genipaúba, ou Quilombo Genipaúba, é necessário expor alguns resultados parciais de campo, obtidos nesta investigação, que foram e são frutos das inúmeras travessias realizadas nas águas dos rios de Abaetetuba, ao longo de treze anos. Por essa razão, estão divididos em três momentos.

⁴⁵ Segundo Pereira (2007) os resíduos despejados pela empresa Imerys, no ano de 2007, foi o caulim que é um aditivo mineral utilizado em grande quantidade pelos mais diversos setores industriais.

O primeiro momento, vivido entre os anos de 2009 e 2011, quando, por meio do curso de graduação “Pedagogia das Águas”, conheci a Ilha Campompema e seus moradores, fiz amizades e aproximações, ouvi histórias, participei de encontros e formações, dialoguei com lideranças locais, como o sr. Raimundo Nonato Silva, que narrou como era o lugar no tempo dos engenhos de cana de açúcar; o sr. Domingos Trindade – Assopra (*in memoriam*), liderança com quem estabeleci muitos diálogos, os movimentos sociais e as ações junto as comunidades ribeirinhas; sr. Ronildes Assunção Teles – Rô(*in memoriam*)⁴⁶ outra importante liderança, com quem conversei e troquei muitas reflexões sobre as comunidades ribeirinhas e quilombolas; o prof. Divino Rogério, liderança do MORIVA, formado em história e com quem trabalhei no Curso de Pedagogia das Águas e troquei muitas conversações e ensinamentos; com as/os discente do Curso Pedagogia das Águas, experiência única que me inseriu nas ilhas de Abaetetuba. Quando vou a Abaetetuba, a passeio ou a trabalho, sou recebida na casa de Maria do Parto Nogueira, moradora e amiga da ilha Campompema que me acolhe por semanas.

O segundo momento compreende o período mais longo, de 2012 a 2017, quando realizei caminhadas e fui me inserindo em outros rios, outras comunidades ribeirinhas e quilombolas, fui compreendendo a importância das águas na vida dos moradores das ilhas e terras firmes, conheci o Arapapuzinho, Itacuruçá, Piquiarana, Quianduba, Ilha do Capim, Genipaúba, entre outros lugares; dialoguei com os moradores, andei nas roças, nos retiros, conheci a Rosalina (Pérola) quilombola do Arapapuzinho e estudante do curso de pedagogia, na UFPA/Belém, a Conceição (Conci) ribeirinha que trabalha na escola Santo André no rio Itacuruçá, o sr. Severino (*in memoriam*), quilombola do Arapapuzinho e que trazia em seu corpo e sua vida toda ancestralidade do território, o sr. Dilo (*in memoriam*) quilombola do Itacuruçá que me conduziu aos retiros e as roças, e narrava a histórias do lugar. Adentrei nos ramais para visualizar os limites entre o território quilombola e as fazendas de monocultivo do dendê e, produzi documentário sobre as águas e saberes do lugar, artigos com companheiras de pesquisa, momento em que mapeei o lugar, conheci outros sujeitos, participei de suas vidas, deixei-me banhar pelo cotidiano, pela dinâmica do lugar. Essa imersão nas comunidades me permitiu vivenciar o que chamo de terceiro momento.

O doutoramento foi o terceiro momento, que teve início no segundo semestre de 2018, com a escritura do projeto e a seleção de doutorado no Educanorte. No final do ano de 2019,

⁴⁶ Sr. Ronildes – Rô, liderança dos movimentos sociais de Abaetetuba, um dos fundadores da ARQUIA, do MORIVA, e um dos articuladores para titulação dos territórios quilombolas das ilhas, que faleceu no dia 27/05/2023, e com quem tive oportunidade de conversar e realizar algumas recolhas de narrativas.

momento em que redefini o objeto e o lócus de pesquisa, realizei estudos, li teses e dissertações, artigo científico sobre a temática se buscou, delimitar a pesquisa para, então, retomar com a imersão em campo no Quilombo Sagrado Coração de Jesus, conhecido como Quilombo Genipaúba. Em 2020, as idas às comunidades sofreram uma interrupção por conta da pandemia de Covid-19.

A retomada do campo de pesquisa tornou-se possível no final do segundo semestre de 2021. Momento que se realizou as escutas, as recolhas de narrativas, e se pode mapear as atividades produtivas e os saberes das mulheres quilombolas, construir diálogo na comunidade, observar, participar das rodas de conversas, da produção do artesanato, conhecer e me aproximar das trabalhadoras rurais e artesãs, caminhar na comunidade, participar das festividades do mês de junho. E onde fiquei há, aproximadamente, 110 (cento e dez) dias de imersão, entre os meses de setembro de 2021 a junho de 2023, a cada travessia, permaneci na comunidade em torno de quatro a dez dias.

Nesses momentos de trabalho de campo, a centralidade foi à observação e investigação nas mulheres quilombolas da Associação de Mulheres Quilombolas Artesãs do rio Genipaúba. No primeiro encontro, estiveram presentes 17 (dezesete) mulheres, nos organizamos no espaço usado pela associação na sala da residência da sr.^a Gregória, e nos colocamos a conversamos sobre a pesquisa, a tirar dúvidas sobre como seria a pesquisa e o que elas fariam, após os esclarecimentos, solicitei permissão para realiza-la.

Após ter sido concedida a autorização para a pesquisa de doutoramento, experienciamos um momento de aproxima e escuta inicial, com auxílio da produção de mandalas pedagógicas⁴⁷, ao mesmo tempo em que observava e apurava a escuta sobre o que é ser mulher na comunidade quilombola, quais os seus sonhos, suas alegrias, seus dilemas e suas preocupações, não foi necessário muito tempo para que começassem a realizar narrativas da vida que pulsa no lugar, do jeito de viverem, suas angústias, medos e suas lutas.

A cada encontro e diálogo, recebia novas informações e conhecia a rotina de trabalho e o movimento das marés, do deslocamento. Havia também curiosidades quanto a minha presença no lugar e o que estava fazendo, apesar de ter reunido e explicado a pesquisa, bem como solicitado autorização para realizá-la.

Todavia, à medida que recolhia narrativas em rodas de conversas e nas tarefas cotidianas, as curiosidades foram aparecendo: *professora, por que tá nos pesquisando?*, ou se aproximavam só para dizer que estavam me aguardando para falar, que desejavam ser

⁴⁷ Descritas no corpo deste texto no subitem percurso metodológico (p. 40).

ouvidas(os). Senti o acolhimento da comunidade, sempre dispostas(os) a me inserir nas atividades cotidianas, o que foi fundamental para o estudo em curso.

Mapa 4 – Localização do Quilombo Sagrado Coração de Jesus no Rio Genipaúba.



Fonte: Google Maps (2022).

A comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus está localizada, como mencionado, no rio Genipaúba (mapa 4), e é referência na região das ilhas. Em diálogos e conversas com as moradoras e moradores, me foi revelado que Genipaúba é de origem indígena, segundo uma das moradoras, a Jocilene Costa Silva (Maça), um dos moradores mais idosos da localidade, senhor Benedito Belmiro, mais conhecido como Dudu (*in memoriam*), narra que o nome provém da grande quantidade de uma “fruta conhecida popularmente como jenipapo” (*Genipa americana* L.) “que aqui existia”.

A comunidade prefere ser conhecida como Quilombo Genipaúba, que fica à margem direita do Rio Abaeté. O padroeiro venerado na comunidade é o Sagrado Coração de Jesus. O deslocamento à comunidade Quilombola Genipaúba, foi realizado de rabeta nas águas dos rios Maratauíra, Abaeté, até o Genipaúba.

No percurso dura cerca de vinte minutos, da sede do município até o Quilombo, o sentimento emanado era de como diz o compositor Celso Viafora, em uma de suas composições, de que “as aves que passam fazendo uma zona”, desvelam um verde, uma floresta, “mostrando pra mim que a Amazônia sou eu”. Um sentimento de que renova-se a esperança de que “eu posso acreditar que ainda dá pra gente viver numa boa”, com respeito à vida e o modo ser amazonida. Abaixo o Croqui I com o percurso pelas águas.

Croqui 1: Percurso de Abaetetuba ao Quilombo Genipaúba pelas Águas dos rios.



Fonte: Elaborado pelo Quilombola Josenildo e a Quilombola Clarisse (Nica), (11/03/2022).

Na medida em que se percorrem os rios, é perceptível a modificação da paisagem e quanto mais à sede do município se distânciava, a ribeira vai gradativamente, adentrando os furos e rios, a sensação térmica/temperatura fica mais amena, o verde toma conta de tudo, o silêncio é cortado pelo barulho de ribeiras e pássaros, até que se chega ao trapiche⁴⁸, ponte de madeira estreita que leva do rio ao quilombo (uma caminhada de cinco minutos), que fica em terra firme, área com bastante arborizada, ao sair do trapiche, chegamos à casa de farinha que, no final da tarde, é lugar de encontro, de conversa, de jogo de dominó/baralho e de muitas histórias contadas e recontadas.

Fotografia 9 – Trapiche do Quilombo Genipaúba.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2022)

Fotografia 10 – Retiro – Casa de Farinha.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2022)

Outra forma de chegar à comunidade é pelos ramais, saindo de ônibus de Abaetetuba e entrando no ramal do Abaetezinho, passando pelo convento, por uma ponte sobre um rio, adentrando os ramais Cataiandeua e da Vera, em seguida, o ônibus para no ramal do Curupeté, o resto do trajeto deve ser feito a pé ou de moto, por meio do ramal do Capoaçu até chegar à Fazenda Santa Maria; depois, segue-se por um caminho que passa pela nascente do

⁴⁸ Em Abaetetuba é uma estrutura de madeira construída sobre a água em formato de ponte, e se estende até a terra firme ou até a casa dos ribeirinhos e quilombolas, destinada a atracação de embarcações como as ribeiras e os rabudos, as montarias (canoas), construção muito comum nos rios da Amazônia.

rio Genipaúba, trajeto pouco usado e apenas em tempo de verão, em que as áreas dos rios e várzeas estão com águas baixas e permite passagem a pé. O percurso de Abaetetuba até o quilombo, por meio desse ramal, é de uma hora e trinta minutos, chega-se até o ramal do Curupeté de ônibus o restante do percurso é realizado de moto ou caminhando, quando se chega ao Tio Lauro, já se está em terras do Quilombo Genipaúba.

Croqui 2: Percurso de Abaetetuba ao Quilombo Genipaúba por terra.



Fonte: Elaborado pelo Quilombola Josenildo e a Quilombola Clarisse (Nica) (11/03/2022).

Com Josenildo e Clarisse fizemos uma caminhada do Quilombo Genipaúba, Vila Duda, até a nascente do Rio Genipaúba as proximidades da Fazenda Santa Maria, a caminhada é bem longa, em torno de cinquenta minutos, e com muitas dificuldades, pontes de madeira quebradas, trilhas/caminho no meio da floresta/mata, áreas de várzeas, ou seja, um acesso bem complicado, por isso, o percurso comum é feito pelo rio Genipaúba.

A fim de clarificar o uso do termo comunidade que vem sido sistematicamente empregado, trago a maneira como este tem sido difundido na Amazônia, em particular, entre as populações quilombolas e ribeirinhas da região, principalmente após a criação, pela Igreja Católica, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), a partir da década de 1960 (Sousa, 2002).

Considerando os estudos de Pereira (2014), construir um conceito que dê conta da diversidade de situações, heterogeneidade de agentes, estruturas e processos e das diferentes formas de organizações socioespaciais quilombolas e ribeirinhas, as quais se abrigam sobre a rubrica ou assinatura de comunidade é, de fato, um imenso desafio. Há razões para definir “comunidade” e há razões para deixar indefinida a palavra, ou seja, deixá-la fora do domínio em que residem as criteriosas categorias do conhecimento (Pereira, 2014).

O que caracteriza uma comunidade tradicional é o uso de práticas sociais e saberes construídos a partir de tradições, de conhecimentos ancestrais, de organizações sociais

próprias. Segundo o disposto no Artigo 3º, incisos I e II do Decreto nº 6.040/2007 que Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, evidencia que,

Povos e Comunidades Tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. (Brasil, 2007).

O mesmo documento ainda afirma que territórios tradicionais são “espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária” (Brasil, 2007).

Populações tradicionais representam um modo de ocupação do espaço e uso dos recursos da natureza voltados principalmente para a existência, com fraca articulação com o mercado, baseado em uso intensivo de mão de obra familiar, tecnologias de baixo impacto derivado de conhecimentos patrimoniais e, normalmente, de base sustentável. Segundo afirma Arruda (1999), em geral, ocupam a região há muito tempo e não têm registro legal da propriedade privada individual da terra, definindo apenas o local de moradia como parcela individual, sendo o restante do território encarado como área de utilização comunitária, com seu uso regulamentado pelo costume e por normas compartilhadas internamente.

Comunidades tradicionais estão relacionadas com um tipo de organização econômica e social com reduzida acumulação de capital, não usando força de trabalho assalariado. Nelas, produtores independentes estão envolvidos em atividades econômicas de pequena escala, como agricultura, pesca, coleta e artesanato. Economicamente, portanto, essas comunidades se baseiam no uso dos recursos naturais renováveis. Seus padrões de consumo, baixa densidade populacional e limitado desenvolvimento tecnológico fazem com que sua interferência no meio ambiente seja pequena (Diegues, 1996).

Como definir a comunidade visitada no Rio Genipaúba, é uma comunidade que compreende várzea e terra firme, às margens do rio, com 14 (quatorze) grupos de famílias distribuídos em 11 (onze) áreas/vilas: 1. Vila Dudu, com a família Costa; 2. Vila Santana, com a família Reis; 3. Vila Cassote, com a família Rodrigues; 4. Vila Cachimbo, com a família Santos; 5. Vila Zito Lima, com a família Lima; 6. Vila Egídio Carneiro; 7. Vila Santino; 8. Vila Gabriel; 9. Vila Domingos; 10. Vila Dadá; 11. Vila do Lauro, que fica na cabeceira/nascente do rio Genipaúba. Há, ainda, famílias que foram sendo constituídas e integram o quilombo Genipaúba, que são: Juquinha; Basílio; Bibino; Diquinho; Chiquinho;

A comunidade está claramente dentro das categorias de comunidades tradicionais, ela é quilombola com algumas características ribeirinhas. Digo características ribeirinhas porque se localiza a margem do rio e se utiliza dele para todas as suas ações - no que denomino regidos pela água. É por lá que chega e sai tudo que a comunidade precisa, é seu caminho, sua travessia, sua ponte, seu obstáculo, seu sustento, sua terra, isso mesmo, a terra, enquanto território, também é o rio. Comunidades tradicionais (ribeirinhas, indígenas quilombolas...), não são simples produtos, desdobramentos ou reminiscências dos territórios coloniais (feitorias, *plantations*, povoações, missões, aldeamentos, vilas etc.) ou das territorialidades indígenas, mas se configuram como outras territorialidades, às suas margens, brechas, interstícios, muitas vezes sobrepostas a estas, ainda que relacionadas à formação dos territórios coloniais e à destruição e resistência/(r)existência das territorialidades indígenas quilombolas e ribeirinhas. (Pereira, 2014).

É quilombola, pois se enquadra no que diz a legislação em relação à comunidade tradicional quilombola, no Decreto nº 4.887/2003, que define comunidades tradicionais como:

- I - Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais;
- II-Possuidores de formas próprias de organização social;
- III-Detentores de conhecimentos, tecnologias, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição;
- IV- Ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica (Brasil, 2003).

Na vastidão da Amazônia, os negros, por meio da formação de territórios de resistência à opressão/escravidão, os mocambos ou quilombos, criaram uma rede de relações produtivas, comerciais e culturais importantíssimas para a constituição das comunidades ribeirinhas atuais da Amazônia Tocantina paraense. Os ribeirinhos (moradores das cidades, vilas, povoações e sítios ribeirinhos) ajudavam a manter os mocambos, os quais, por sua vez, contribuíam para o crescimento e consolidação de comunidades ribeirinhas (Gomes, 2006).

O debate sobre comunidade tradicional não é recente, ele ganha destaque a partir dos anos 80, do século XX, quando as organizações sociais passaram a se organizar para a luta de direito à posse da terra. O conceito de comunidade tradicional tem passado por um intenso debate por vários grupos sociais, o tópico que trata sobre movimentos sociais nos mostrará com mais clareza.

Como afirmado anteriormente, ser quilombola com características ribeirinhas não é uma tarefa fácil, pois não estão somente às margens dos rios, estão também às margens de uma série de políticas públicas que deveriam ser efetivadas em seus territórios e ainda não

chegaram. Apesar do reconhecimento e do direito ao acesso de muitas políticas públicas como saúde, educação, assistência social, extensão rural, crédito agrícola, formação continuada e outros, o acesso à grande parte desses serviços ainda é bastante deficitário.

A comunidade visitada possui uma escola que foi fundada em 15 de agosto de 1998, com o nome de escola municipal de Educação Infantil e Ensino Fundamental “04 de Março”⁴⁹, que atende a uma demanda de cinquenta e cinco (55) estudantes, passou por uma reforma que foi concluída em 18 de agosto de 2022, recebendo ampliação do espaço e reestruturação da trapiche/ponte de acesso.

Fotografia 12 – Escola Munic. de Ed. Infantil e Ens. Fundamental “4 de Março”.



Fonte: Acervo pessoal da autora (2022).

A escola possui duas salas de aula, uma copa, refeitório/merenda amplos e uma sala administrativa, dois banheiros sendo um masculino e outro feminino com acesso direto ao refeitório e outro banheiro separado da construção principal, tudo construído em alvenaria. Como servidores, conta com três professoras; uma auxiliar de serviços gerais, que atua na limpeza, merenda, organização do espaço, colabora conversando com os estudantes e realizando encaminhamentos sobre o espaço e outros. A escola conta ainda com uma diretora, mas, em virtude do tamanho da unidade e do quantitativo de estudantes, é denominada pela Secretaria Municipal de Educação de “Responsável” pela escola. Destacamos que uma das professoras é a “Responsável” (diretora) que atua no turno da tarde na educação infantil, todas são da própria comunidade quilombola. A escola funciona nos turnos da manhã e da tarde, com a oferta da educação infantil ao 5º ano do ensino fundamental. Representa para a comunidade um conquista travada junto ao poder público, de 1987 a 1998. A escola passou por vários espaços sempre cedidos, sem conforto para as crianças e jovens que estudavam

⁴⁹ Segundo depoimento da quilombola Doralice e primeira professora da comunidade, o nome é 04 de Março, se dá por dois motivos, primeiro por que depois de muita luta para ter escola, é a data que chega o cadastro na merenda escolar, reconhecendo a existência da unidade escolar, que funcionava na casa de seus pais, exatamente no dia 04 de março de 1988, e, por que esse é o dia de São Casemiro o padroeiro da juventude lituana e protetor dos pobres.

sentados ou deitados no chão, em espaços pequenos cedidos nas casas de um ou outro morador, sem material pedagógico, e algumas vezes sem honorários aos serviços das professoras.

Com a chegada da merenda nossas crianças começaram a ter seus estudos reconhecidos, mas as dificuldades ainda continuavam, pois, eu não tinha espaço adequado para trabalhar e continuei a trabalhar na casa dos meus pais, pois, era naquele momento o único espaço que tinha a oferecer, as crianças eram atendidas muitas vezes no modo jacaré, deitadas pelo chão, pois a mesa e os bancos não coube todos. E a luta continuava paz conquistar um espaço melhor (Relato de Dona Doralice, quilombola da Comunidade Quilombola Genipaúba).

Esta é uma experiência compartilhada nas comunidades ribeirinhas e quilombolas de Abaetetuba, a invisibilidade e a negação do direito a educação de qualidade social. Para Hage (2010), a realidade vivenciada pelos sujeitos nas escolas existentes na área rural/campo denunciam grandes desafios a serem enfrentados para que seja cumprido, os marcos operacionais anunciados nas legislações educacionais, que definem o direito subjetivo a todos e todas de acesso com sucesso a educação escolar, e aos parâmetros de qualidade do ensino público conquistados com as lutas dos movimentos sociais populares do rural/campo. A Escola Municipal de educação Infantil e Ensino Fundamental “4 de Março”, funciona com classes multisseriadas², tanto na educação infantil como no ensino fundamental anos iniciais e mesmo com prédio próprio e reforma, ainda necessita de melhorias pedagógicas.

De fato, estudar em condições desfavoráveis não estimula os professores e os estudantes a permanecerem na escola ou sentir orgulho de estudar em sua própria comunidade, fortalecendo ainda mais o estigma da escolarização empobrecida que tem sido ofertada no campo, incentivando as populações quilombolas das florestas e do campo a buscarem alternativas de estudar na cidade como solução dos problemas enfrentados (Hage, 2010).

Salientamos que as crianças e jovens que cursam a partir do 6º ano do ensino fundamental são obrigados a estudar na sede do município, uma vez que nas ilhas próximas o ensino ofertado também vai até o 5º ano. Todas as professoras pertencem à comunidade quilombola e tem formação inicial realizadas na UFPA, pelo PARFOR no Campus Universitário de Abaetetuba (CUBT), pela Licenciatura em Educação do Campo e pela Pedagogia das Águas, também na CUBT/UFPA. A responsável pela escola possui pós-graduação *lato sensu* em “Educação do Campo e Extensão Rural”, realizada na CUBT/UFPA.

As profissionais deixaram claro a falta de acompanhamento por parte da Secretária Municipal de Educação e Cultura de Abaetetuba (SEMEC/Abaetetuba), apenas muito

recentemente, após muita insistência da responsável pela escola, Prof.^a Jocilene Silva, conseguiram apoio para ampliação do espaço físico, resolveram o abastecimento de água com a construção de caixa d'água e casa de bomba hidráulica. No entanto, formações e acompanhamentos pedagógicos, são tão raros quanto à aquisição materiais de suporte pedagógico, mesmo que na SEMEC exista um departamento específico para educação no campo e quilombola. A relação da escola com a gestão da educação no município, ao menos nessa comunidade, mostra-se bem mais distante que os 20 (vinte) minutos de rabeta que separam a sede do município da comunidade Quilombola no rio Genipaúba.

A educação quilombola não cabe em uma escola, mas a luta pela escola tem sido um dos traços principais, porque a negação desse direito é um exemplo emblemático do tipo de projeto de educação que se tenta impor aos povos e comunidades tradicionais. O tipo de escola que está no quilombo tem sido um dos componentes de dominação e de degradação das condições de vida das mulheres, homens, crianças e jovens. Porém, é possível construir uma educação escolar de outro tipo, uma escola que tenha a educação como um ato político de resistência e de preservação da ancestralidade do quilombo, a escola pode ser um espaço efetivo de fazer acontecer à educação do quilombola, da manutenção dos saberes da comunidade, da proteção das florestas e rios e da vida (Caldart, 2000).

Um ponto importante que merece nossa reflexão é o papel da gestão na implantação de uma educação quilombola, no que tange à formação de professores e ao currículo. Considerando que a maioria das sedes dos municípios na Amazônia é rural/campo, pois sua população vive direta ou indiretamente da agricultura familiar de subsistência, essa ruptura tanto na oferta do ensino regular/educação básica nas comunidades, como no currículo implantado ser eminentemente urbano, não contribui para a formação de uma identidade local. Com um currículo urbanocêntrico⁵⁰, deslocado, nem o quilombo se reconhece enquanto área de produção da agricultura familiar, de ancestralidades, nem mesmo a sede se reconhece enquanto rural, portanto, também rural/campo.

As populações quilombolas têm uma raiz cultural própria, um jeito de viver e de trabalhar distinto do mundo urbano. Apesar de revelarem muitos aspectos do urbano em suas vidas, é evidente que mantêm diferentes maneiras de ver e de se relacionar com o tempo, o

⁵⁰ Urbanocêntrico: visão “urbano-centrada”, em que se privilegia o polo urbano como fonte de progresso, desenvolvimento e valores dominantes impostos ao conjunto da sociedade. O polo extremo do continuum, o rural, eleito como polo atrasado, “tenderia a reduzir-se sob a influência avassaladora do polo urbano, desenvolvido, [...] comparado ao de ‘vasos comunicantes’, em que quase por definição um só – urbano – se enchia enquanto o outro – rural – só podia consequentemente esvaziar-se” (Wanderley, 2001, p. 32).

espaço, o meio ambiente, bem como de viver e de organizar a família, a comunidade, o trabalho e a educação. Por isso, a construção de um projeto pedagógico quilombola específico e particular, que se traduza em um currículo que tenha estreita conexão com saberes da comunidade, é imperioso, como nos diz Freire (1982), em “Pedagogia do oprimido”: é preciso construir uma educação a partir de um currículo problematizador, provocador, que tenha como eixo central a dialogicidade.

Importa pensar a construção de um Projeto Político Pedagógico (PPP), cultivando reflexões provocativas quanto ao trabalho coletivo, a gestão democrática participativa e a centralização nos princípios e finalidades dos homens, mulheres, crianças e idosos(as) da comunidade quilombola, utilizando como subsídio a legislação da educação vigente no país, dentre as quais, a Lei nº 9.394/96, que fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional; a Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, que define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica; a Resolução CNE/CEB nº 01/2002; e o Parecer CNE/CEB nº 36/2001, que estabelece as Diretrizes Operacionais para as Escolas do Campo.

A ação participativa junto à comunidade me levou a propor, junto com a Diretora e Professora Jocilene Silva, uma contribuição para a consolidação de um movimento que possa instigar a necessidade de construção do PPP na escola da comunidade, em uma perspectiva de ação coletiva, mobilizando a participação de toda a comunidade intra e interescolar; envolvendo o conselho escolar, os mais velhos, os guardiões da ancestralidade, os pais, os estudantes, as associações, sindicatos e comunidade, provando a participação dos sujeitos nessa construção coletiva de um projeto de educação de convivência social, justo e solidário, centrado nas práticas sociais locais, no entanto, durante o tempo de pesquisa de campo não foi possível concretizar essa proposição junto à comunidade, então deixamos para após a conclusão deste estudo. Construir uma escola do quilombola significa estudar a partir da ancestralidade e do cotidiano do quilombo, ou seja, é preciso inverter a lógica de currículo escolar, e ir além de estudar para sair do quilombo, como se fosse algo ruim viver no quilombo, é preciso evitar depoimentos como o de uma das professoras: “várias pessoas já se deram bem, saíram daqui e viraram até advogado”, estuda-se por que é um direito o acesso à educação escolar e este pode colaborar no desenvolvimento da comunidade, bem na contramão deste depoimento temos as quilombolas Flávia, Erica Fagundes, Jocilene Silva, Rosalina e outras que conseguiram realizar graduação por meio das cotas étnico-raciais, na UFPA, e fizeram ou estão fazendo pós graduação *lato sensu* e *stricto sensu*, e algumas destas permanecem na comunidade, onde assumem lideranças, desenvolve atividades profissionais

correlacionada as questões e demandas dos quilombos, outras mesmo fora da comunidade trabalham para o fortalecimento das comunidades quilombolas e portanto seguem contribuindo e/ou participando da rotina, do cotidiano no quilombo que pertencem.

A escola no quilombo tem de ser um lugar onde especialmente as crianças e os jovens possam sentir orgulho de suas origens, não porque são enganados sobre os problemas existentes no quilombo, mas porque são dispostos e preparados para enfrentá-los coletivamente.

Existe, ainda, na comunidade Quilombola Genipaúba, uma estrutura física com alguns equipamentos de uma usina de energia alternativa a partir da gaseificação de biomassa com aproveitamento de resíduos florestais e de cultivo para microgeração de energia elétrica – biomassa de caroço de açaí, em anexo a essa, está uma despulpadora de frutos de açaí. Essas estruturas, porém, nunca funcionaram efetivamente. Na comunidade também está localizada uma estação de piscicultura que trabalha a reprodução de alevinos, além de um microssistema de abastecimento de água por meio de uma parceria envolvendo a Secretária Estadual de Meio Ambiente (SEMA), a Companhia de Saneamento do Estado do Pará (COSANPA) e o Programa Raízes, vinculado à Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH). (AMQG, 2013).

Fotografia 13 – Microssistema de abastecimento de água na comunidade.



Fonte: SEOP (2007).

Quanto aos dejetos humanos, 55 (cinquenta e cinco) famílias possuem fossas sépticas, enquanto as outras escoam os resíduos para o rio ou deixam a céu aberto (SEMOB, 2019). Observei que a matéria orgânica não é descartada, é reaproveitada, como alimento nas criações de pequenos animais, como adubo, com a produção de papéis e biojóias, quanto a outros tipos de lixo, é feito no terreno uma abertura retangular onde são colocados e queimados.

Conforme dados coletados junto às famílias, o abastecimento de água da comunidade é realizado por poços escavados no terreno das propriedades. Do total de 80

(oitenta) domicílios visitados, 45 (quarenta e cinco) utilizam exclusivamente esses poços para atender suas necessidades, 6 (seis) fazem uso somente das águas do rio, 10 (dez) são atendidas exclusivamente por um microssistema de abastecimento de água (fotografia 10), 9 (nove) são atendidas por poços e por esse microssistema e 10 (dez) utilizam poços e as águas do rio. As condições vistas propiciam a contaminação da água do rio e, conseqüentemente, potencializa a ocorrência de doenças. O hipoclorito de sódio é utilizado pela maioria das famílias para o tratamento de água, 6 (seis) fazem apenas a filtração da água, 15 (quinze) fervem e adicionam o hipoclorito de sódio e 3 (três) não usam qualquer tipo de tratamento.

Quanto à usina de energia alternativa, foi iniciada em setembro de 2005, com a construção de um convênio entre a UFPA e o Governo do Estado do Pará, por meio da Secretária de Estado de Obras Públicas (SEOP), com o objetivo de implantar um projeto piloto de atendimento de demandas energéticas de localidades isoladas a partir do uso de biomassa, denominado “Desenvolvimento de Tecnologias de Produção de Energia Elétrica e Implantação de Unidades Piloto Mediante o Uso de Biomassa para Atendimento da Comunidade Isolada de Jenipaúba”. O projeto visava construir, na comunidade de Genipaúba, uma usina de gaseificação de biomassa residual de despolpamento de açaí, a principal atividade comercial da comunidade. A usina de gaseificação foi concluída em 2007. Nesse mesmo ano de conclusão, o projeto foi descontinuado, antes mesmo de entrar em operação integral, devido às adversidades no cenário político da época: após a permuta da gestão política ocorrida de 2006 para 2007, o projeto foi estagnado.

A principal causa desse abandono é, fundamentalmente, de ordem política e conceitual, as questões envolvendo a usina de gaseificação com a agroindústria, se poderia agregar ou desagregar junto à comunidade, provocaram impasses, conflitos e discordâncias.

Fotografia 14 – Usina de energia de biomassa e casa de despolpamento.



Fonte: Cartilha da Comunidade – Usina de Gaseificação do Genipaúba.

O período de finalização do projeto coincidiu com a troca dos atores políticos, das esferas estadual e federal, e os planejamentos estabelecidos na gestão anterior não estavam de acordo com os do governo posterior. No que se tratava da estratégia de abastecimento de Genipaúba com energia elétrica, o cenário político, a partir de 2007, estava configurado por um alinhamento entre os Governos Federal, Estadual e Municipal, que investiram, dentro do “Programa Luz Para Todos”, em um suprimento de energia baseado em extensão de rede convencional, tendo sido a comunidade, no próprio ano de 2007, contemplada com uma linha de alta tensão estendida a partir de Abaetetuba. O projeto da usina de gaseificação associada à agroindústria local saiu de foco e foi abandonado, estado no qual se encontra até o momento.

Cabe ainda tratar a forma que a comunidade Quilombola Genipaúba classifica os rios, igarapés, furos e marés. A referência aos cursos d’água, após conversa com as moradoras da comunidade, permitiu-me compreender a dinâmica dos rios, igarapés, furos. Realço que, para entender, necessitei gravar as explicações, transcrever, ler para as moradoras quilombolas vinculadas à Associação de Artesãs e tirar, por várias vezes, algumas dúvidas.

A dinâmica dos rios, igarapés e das marés, obedece a uma classificação associada em grande medida, às variações de largura e à possibilidade de acesso a outras localidades. O rio fica no topo dessa classificação e funciona como principal referência de localização, sendo seguido pelos furos que, em geral, ligam dois outros rios, por exemplo, o furo de Gaia que liga o rio Arapapú, ao rio Piquiarana.

Por fim, os igarapés, que são os cursos d’água mais estreitos e rasos, acessados a partir dos rios ou furos. Em comum, todos eles banham as várzeas que são conectadas a terra firme localizada na região insular, ou às ilhas. Existem, ainda, as “bocas”, onde os rios e furos se conectam com outros, funcionando como “esquinas” ou “cruzamentos” e evidenciam a complexidade hidrográfica da região.

No caso da área de pesquisa – o Quilombo Genipaúba –, o período de cheia é regulado pela entrada da maré pelo ciclo lunar, com movimentos de cheia e vazante determinados por esses dois fatores. Isso significa que no quilombo, na estação seca (verão), existem dois ciclos de cheia e vazantes diários, influenciados pelo fenômeno das marés. Na estação chuvosa (inverno), ocorrem os fenômenos hidrológicos conhecidos localmente como “maré lançante” e “maré morta”.

Na maré lançante ocorre o movimento de cheia três dias antes da lua nova e lua cheia. Por ocasião da estação chuvosa, com a inundação que se estende até as várzeas mais altas, entre janeiro e junho, por meio do transbordamento das águas para além dos leitos dos rios. Segundo as recolhas de campo, o ciclo da maré lançante dura de seis a oito dias, sendo

resultante do volume de água oriundo dos trechos mais elevados da Amazônia que a maré ajuda a regular.

A “maré morta” corresponde ao fenômeno de vazante das águas que inundaram as ilhas e várzeas. A duração é semelhante ao da maré lançante e, no intervalo entre as duas, ocorre a “reponta”, quando uma maré para de vazar e recomeça a cheia. Afirma-se que o fenômeno de marés lançante e morta são exclusivos da estação chuvosa.

No restante do ano, ocorre à variação com duas marés cheia diárias, quando, ao final de seis horas, tem o nível máximo com a maré alta ou preamar e duas vazantes de maré diárias com a mesma duração, quando, ao final de seis horas, chegam à maré baixa ou baixamar.

A peculiaridade desse regime hidrológico no/e para o quilombo se revela fundamental, posto que nas marés lançante e morta são depositados, nos solos das ilhas e várzeas, os nutrientes e sedimentos transportados das porções mais elevadas da bacia amazônica para o estuário, uma consequência desse regime de inundação é a decomposição de sedimentos na superfície do solo, que servem para manter a sua fertilidade.

Além disso, o fluxo da maré, mesmo quando não chega a cobrir a superfície, penetra na várzea através de rios e igarapés, mantendo a umidade do solo mesmo nas épocas mais secas. Em contrapartida, esses mesmos rios e igarapés facilitam a drenagem do solo, evitando o seu encharcamento. Assim, os solos dessas várzeas estão quimicamente entre os mais férteis da Amazônia, beneficiam-se de um regime natural de adubação, irrigação e drenagem (Anderson, 1991, p. 106).

As cheias e vazantes garantem a fertilidade do solo e a recomposição da vegetação nas margens dos cursos d'água, o que se constitui em componente indispensável para a produção de açaí e de outros produtos florestais. Ao mesmo tempo, a mobilidade dos quilombolas é condicionada pelas marés e por outros fatores que a elas se somam, como a correnteza e intensidade dos ventos.

Portanto, as características ambientais da comunidade Quilombola Genipaúba influenciam não somente as condições do solo, que favorecem o plantio de espécies as quais, ao longo dos tempos, foram exploradas economicamente, mas também interfere na mobilidade e interação dos grupos entre si e com outras porções do município de Abaetetuba. No tocante à mobilidade, ela é regulada pelos fatores ambientais e climáticos (condições do tempo e vento) e pelos meios de transporte utilizados.

2.3.1 - A comunidade quilombola e os movimentos sociais.

Para tratar dos movimentos sociais no Quilombo Genipaúba, é preciso realizar algumas reflexões baseadas em Gloria Gohn, estudiosa dos movimentos sociais, mais especificamente dos anos 70 a 90 e início do século XXI. Esses estudos nos revelam os sentidos e significados dos movimentos sociais do município de Abaetetuba e como eles dinamizam processos no Quilombo Genipaúba. Conforme Gohn (2003), nos anos de 80, surge à necessidade de mudanças e transformações sociais no Brasil, como um contraponto ao regime militar dos anos 60 e 70, que perdurou por longos 21 (vinte e um) anos. Marcados pela repressão, medos, dores e angústia, com cerceamento de direitos, torturas, desaparecimento de pessoas e, silenciamentos.

O modelo político dos anos de 1980 adotado no Brasil imprimiu a construção de novos paradigmas alicerçados em um desejo e movimentação da sociedade em prol da construção da democracia e de ações coletivas organizadas no seio da sociedade, com a participação dos diversos atores sociais. Viviam-se um momento de liberdade de expressão, de esperanças, de participação social e política, de mobilizações, de efervescência das organizações sociais por meio de movimentos sociais, dos sindicatos, e da luta contra o individualismo e avanço do colonialismo e do liberalismo no Brasil. É nesse contexto de maior participação da sociedade, de abertura ao diálogo e de construção da democracia, que as periferias, as favelas urbanas, e o povo negro, as comunidades de bairros e as mulheres iniciam processos de organização social e de luta pelo direito a ter direitos. Nessa conjuntura também se encontravam os povos: do campo, das florestas, dos quilombos, ribeirinhos, indígenas, que sempre tiveram negados seus direitos sociais e sua presença e existência invisibilizadas.

Nos anos finais da década de 70 e ao longo da década de 80, as transformações das lutas sociais ganharam reformulações e elaborações no campo político e teórico que, segundo Gohn (2005), estariam fundamentadas na valorização da cultura popular, da centralidade conferida ao diálogo, à ética e à democracia, em um movimento de construção de relações sociais mais justas. Embora o regime militar tenha sufocado o direito de livre expressão dos indivíduos, por outro lado, estimulou fortemente a resistência das lutas coletivas e as conquistas por direitos sociais. Com o fim da ditadura militar, a sociedade brasileira passa a exercer o direito de participação e até mesmo de representação política, caminhando em direção à construção de um projeto de sociabilidade. Assim, segundo Gohn,

Durante a década de 1980, assistimos no Brasil, à organização dos setores da sociedade emergentes no período de distensão, transição e abertura democrática que culminou com a nova república [...] a nova república foi o

momento em que outras forças da sociedade aliaram-se na luta pela democracia. Muitas entidades nasceram nesse período, como é o caso do Partido dos Trabalhadores (PT) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT). Algumas tinham uma característica clara de classe, outras não, mas uniram-se para combater o inimigo comum, que era a ditadura (Gohn, 2005).

A organização das lutas sociais fortaleceu o surgimento dos movimentos sociais que trazia consigo identidade própria na forma de fazer política e de reivindicar ações concretas das políticas públicas. Por isso, torna-se imprescindível, nesse momento, citarmos a definição conceitual de movimento social apresentada por Gohn (2003, p. 13): “o que são movimentos sociais: nós os vemos como ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população de organizar e expressar suas demandas”.

Os homens e mulheres trabalhadores e moradores das ilhas de Abaetetuba, participaram ativamente do processo de organização, mobilização e de criação dos movimentos sociais de Abaetetuba. Os/as quilombolas do Quilombo Genipaúba estiveram na linha de frente das articulações nos Movimentos de Pescadores, Movimento de Lavradores, dos encontros para disputas eleitorais no STTRA, na Colônia de Pescadores Z-14, dos processos de eleições para deputados, pela luta por educação, saúde e pela terra, bem como se fizeram os enfrentamentos para titulação das terras e a criação da AMIA, do MORIVA, da ARQUIA, entre outros.

Em diálogo com os sr. Gercino e o sr. Egídio, a comunidade toda participou da criação dos movimentos sociais e das disputas para deixar o STTRA e a Colônia de pescadores Z-14, nas mãos dos trabalhadores, e retirarem das mãos de empresários e de políticos.

Eu tinha acho que 22 anos, quando iniciemos nos movimentos sociais, tínhamos que lutar por nosso direito e nosso interesse, veja só o STTR, foi criado em 1972, e a Colônia de Pescadores Z-14 por 1923, ou 1925, mais ou menos essa data, nós não tinha voz, não tinha trabalhador das ilhas e nem das estradas e ramais, era um monte de empresário e político, só faziam malandragem, nada para os verdadeiros trabalhadores. Então nós organizamos com a CPT e a CPP, e fomos a luta. (Quilombola Gercino, 10/03/2023).

Tava toda a comunidade junta nessa luta, o Dudu, o Cachimbo, o Santino, o Manoel Santana, o Cristo, o Domingos, alguns era bem novo, uns de 19 anos, outros de 23 anos, tinha de 28 anos, 30 anos, as mulheres e crianças iam tudo junto, a Gregória, a Conci, a Tia Dadá, a mamãe Tereza, a Doralice acho que ela tinha 17 pra 18 anos, tudo mundo ia e participava. (Quilombola Egídio, 10/03/2023)

Considerando as narrativas é possível inferir que esses processos de participação da comunidade fortaleceu o movimento interno de preservação de seus valores, do trabalho coletivo, do modo de vida no lugar, e acirrou as lutas, pela titulação, por acesso a educação escolar e saúde na comunidade, intensificaram a resistência e o enfrentamento a uma sociabilidade individualista, mercadológicas. Essas lembranças estão presentes nas conversas, contam muitas histórias deste período com orgulho, e sentem que essa participação ajudou e ajuda na manutenção dos quilombolas e ribeirinhos, é isso que os unifica e dá forças para seguir sonhando e batalhando, como diz Freire “esperançando”, entenderam que os direitos sociais, constitucionais são conquistas gritadas e exigidas, e que preservar suas histórias, suas ancestralidades, seus modos de ser e viver requer ação, mobilização e enfrentamento coletivo.

Avaliam que o envolvimento da comunidade nos movimentos sociais tem permitido enfrentar a opressão, a grilagem das terras, a monocultura da dendeicultura, da instalação de portos graneleiros, e por fim possibilita construir coletivamente estratégias para confrontar e cercear nas comunidades o avanço da sociabilidade do capital.

Destaca-se que os movimentos sociais se estruturaram em âmbito nacional e criaram a central dos movimentos populares, visando à organização de vários outros movimentos, de enfrentamento e resistência ao intenso e permanente investimento em políticas financeiras em detrimento das políticas sociais e dos constantes ataques aos povos originários e comunidades tradicionais, camponeses, entre outros, bem como o enfrentamento a implantação de políticas públicas desenvolvidas pelo estado que influenciava e propiciava o avanço das políticas liberais, tendo como base a abertura de mercados, o atendimento à demanda do sistema financeiro, das multinacionais e transnacionais, permitindo rápido deslocamento do capital de um país ao outro, além da concentração do capital no mercado de especulação financeira mundial.

O município de Abaetetuba vivenciou esses mesmos processos de busca pela organização social e política. Muitos movimentos sociais, como associações e sindicatos, foram constituídos dentro dessa dinâmica de luta coletiva pela terra, pelo território, pelo direito a ter direitos sociais e políticos, pela educação escolar nas suas comunidades, pela titulação de seus territórios, pela manutenção de suas práticas sociais e melhoria da qualidade de vida, entre outros.

A comunidade quilombola do Rio Genipaúba revela sua ação direta com vários movimentos sociais. Durante as visitas realizadas, identificou-se a presença de, pelo menos seis movimentos sociais, ARQUIA, AMQG, STTRA, Colônia dos Pescadores Z-14, MORIVA, AMIA, embora nem todos tenham grande inserção na comunidade às narrativas

indicam a importância desses movimentos sociais na e para o Quilombo Genipaúba, principalmente, por que contou com mulheres e homens da comunidade na liderança desses movimentos.

Eu ajudei junto com o Rô a criar o MORIVA, depois a ARQUIA, foi da diretoria do STTR, ajudei na fundação da AMQG e foi o primeiro coordenador da ARQUIA, hoje to como agente comunitário dos quilombos das ilhas, já foi candidato a vereador, é assim, sei fala, me posiciono, aprendi no movimento social, foi até Brasília para reivindicar, lá no início. (Quilombola Gercino Costa, em 24/03/2022).

Nesta narrativa do sr. Gercino, identificamos o grau de envolvimento da comunidade nos movimentos sociais, foram muitas histórias contadas da ação destes homens e destas mulheres quilombolas, e que os mantêm como guardiãs e guardiões das tradições e valores ancestrais, que os tornam orgulhosos/os de se reconhecerem negras e negros quilombolas. Ao considerar-se o grande número de movimentos sociais, optou-se por dar destaque aos movimentos com maior influência na comunidade objeto deste estudo, a AMIA, a Colônia de Pescadores Z-14, o STTRA, a ARQUIA e a AMQG.

A comunidade quilombola do Rio Genipaúba revela sua ação direta com vários movimentos sociais. Durante as visitas realizadas, foi possível identificar a presença de, pelo menos seis movimentos sociais, ARQUIA, AMQG, STTRA, Colônia dos Pescadores Z-14, MORIVA, AMIA, embora nem todos tenham grande inserção na comunidade a narrativas que indicam a importância desses movimentos sociais na e para o Quilombo Genipaúba. Considerando o grande número de movimentos sociais, optou-se por dar destaque aos movimentos com maior influência na comunidade objeto deste estudo.

Assim sendo, ressalta-se que os movimentos sociais chegam à comunidade Quilombola Genipaúba, sob a grande influência religiosa, como a AMIA, vinculada às Cáritas, as CEBs da igreja católica, com as Pastorais das Ilhas, da Família e dos Jovens, há uma credibilidade e prestígio que favorece a atuação e influência na comunidade. No mês de junho, há festividades, procissões e ladainhas que misturam orações e músicas católicas com tambores e chocalhos em um ritmo musical bem característico de tambores afros, manifestando as raízes culturais e históricas desse quilombo contemporâneo, com a descendência de mulheres e homens que foram escravizados.

Em função dessa influência católica, houve a necessidade de compreender e registrar em que momento se constituiu essas ações, ora de hegemonia, ora de contra-hegemonia da igreja católica em Abaetetuba. Farei um recorte temporal a partir dos anos 80, pois esse momento revela a institucionalização da Paróquia das Ilhas de Abaetetuba e as bases que a

forjou. Nesse momento, vivíamos o processo de redemocratização no país que clamava por democracia, processos participativos e construção de direitos sociais, por meio dos movimentos de bairros, de moradores, entre outros. Concomitantemente, tínhamos um movimento católico que ressurgia com força, com a Teologia da Libertação, e trazia as CEBs de volta à cena com sua metodologia dialógica e reflexiva.

A institucionalização como paróquia só ocorreu em 8(oito) de setembro de 1987, por meio do Bispo diocesano Dom Ângelo Frosi, aberto e sensível às questões sociais, que designou o pároco das comunidades das ilhas, o padre José Buorghese. Antes da institucionalização, essas comunidades vinham sendo acompanhadas pelos padres Xaverianos desde 1960. Entretanto, o processo de organização das CEBs decorreu da ação eclesial de evangelização ligada à “ação preferencial pelos pobres” e em sintonia com a Teologia da Libertação, pautada na inseparabilidade entre fé e vida.

Essa visão e ação eclesial de evangelização tornou-se muito forte, sobretudo a partir da assistência do padre José Buorghese, o qual era localmente reconhecido como um sujeito que possuía um olhar sensível às necessidades do povo. Esse padre fora fundamental na formação de lideranças com esse mesmo olhar, capazes de estabelecer diálogo, de ouvir, sentir, estar junto e refletir sobre os descasos com os seus direitos. Em entrevista, a professora e assistente social Antônia Botelho, que também atua como agente pastoral da Paróquia das ilhas, aponta:

Aí vai se cutucar a questão da moradia, pensando em batalhar por moradia, depois, a questão da comida [...]. Aí a gente vai sentindo a necessidade de outras questões: saúde, educação, da melhoria de vida do povo. E nas homilias das missas, eu acompanhei muito porque era da equipe paroquial, nas homilias a gente via assim, as homilias voltadas para a vida. E o padre José sempre buscava esse Evangelho que você tá vivendo, aí ele foi animando a gente. Até a gente que tava morando aí, ainda não tinha se dado conta. É mesmo, você não tem isso, não tem aquilo, você não tem esse direito, nem a gente tinha compreensão desse direito. Foi despertando a gente pra isso aí vieram os grandes cursos de formação, ele investia muito na formação (Antônia Botelho, agente pastoral da Paróquia das ilhas, entrevista realizada em 2021).

Diante da realidade vivida nas comunidades das ilhas, sentiram a necessidade de criar uma organização social que representasse essas comunidades. Dessa forma, em 1986, um ano antes da institucionalização da Paróquia das Ilhas, foi criada a Associação dos Moradores das Ilhas de Abaetetuba (AMIA). Assim, muitas lutas foram travadas, e ainda o são, e, gradativamente, direitos foram sendo garantidos.

Aí nós fomos lutando e fomos conseguindo o que a gente tem no mundo social. Se hoje você não tem professores analfabetos, graças à Paróquia das

ilhas e à Associação dos Moradores das Ilhas de Abaetetuba. Se foram contratados os primeiros 25 agentes de saúde, graças essas duas instituições (Antônia Botelho, agente pastoral da Paróquia das ilhas, 2021).

Isso permitiu compreender a herança político-organizacional deixada para as comunidades quilombolas e ribeirinhas, a AMIA e a paróquia. Todavia, a luta é contínua, pelos muitos direitos que ainda são negados, pela tentativa contínua de invisibilizar as comunidades quilombolas e ribeirinhas. No âmbito econômico, as comunidades passaram a se organizar buscando formas de solidariedade, um espaço de vivências comunitárias de partilhas. Desse processo, surgiram as cantinas comunitárias e o Cantinão⁵¹, as estações de pisciculturas que abasteciam os lagos menores e, ao mesmo tempo, repovoavam os rios de peixes, sendo, então, uma prática de “bem viver, de ideia, de pastoralidade e transformação social” (Antônia Botelho, entrevista realizada em 2021).

Evidenciando os movimentos *contra-hegemônicos*, que emergem das ações de formação sócio-política, desenvolvidas pelas CEBs, Pastoral das Ilhas e pela AMIA, uma vez que foram criados para enfretamento, resistência, luta e sobrevivência. Podemos citar, ainda, a presença efetiva da igreja católica na comunidade Quilombola Genipaúba a partir das pinturas dos barcos utilizados para a pesca e locomoção, sempre com alusões a proteções de santos cristãos, ou dizeres cristãos.

Muito importante tem sido a presença da Colônia dos Pescadores Z-14, haja vista que, segundo os estudos de Silva (2006), é possível observar que, na região Amazônica, o ribeirinho e o quilombola, que habitam as margens dos rios, igarapés e lagos, tornam-se pescadores artesanais, ante o potencial ictiológico existente na Bacia amazônica. Esse potencial, portanto, é atrelado ao modo de vida dos povos tradicionais regido pelas águas, o “ribeirinho-pescador” e o “quilombola-pescador” que, ao manipular os recursos pesqueiros, estabelecem formas complexas e peculiares de relação com a natureza. Dimensionando a importância da pesca na região Amazônica. Furtado, Leitão e Mello (1993) lembram-nos que

[...] a pesca na Amazônia, mais do que em outras regiões brasileiras, marca imemorialmente a vida material e social das populações indígenas e dos seguimentos da população rural que vivem às margens do seu universo hídrico utilizando [...] A biodiversidade nele existente como fonte de alimentos (Furtado; Leitão; Mello, 1993, p. 11).

⁵¹ Cantinão – abasteciam as cantinas comunitárias, a um preço simbólico, logo mais barato que na cidade, e como o cantinão era uma organização da Paróquia das ilhas, era uma forma também de conseguir recursos para sustentar ações sociais da Igreja. Esse movimento fazia concorrência com o grande comércio localizado no Rio Campompema, cujas mercadorias vendidas eram compradas em Belém.

A vida às margens dos rios permite realizar uma espécie de manejo tradicional do pescado que movimenta o cotidiano e que têm permitido tanto a obtenção da subsistência, quanto a venda ou troca de excedente e a reprodução dos recursos neles contidos. A dinâmica socioespacial que envolve o uso dos recursos naturais nas comunidades ribeirinhas das ilhas de Abaetetuba está fortemente ligada ao desenvolvimento da atividade pesqueira. Nessas comunidades, em especial aquelas situadas às margens do rio Pará e seus afluentes, “a pesca aparece como uma atividade imprescindível, sendo, em determinadas épocas do ano, a atividade de maior importância em relação às demais desenvolvidas localmente” (Ferreira, 2012, p. 95).

A atuação da Colônia de Pescadores Z-14 e marcada por muitas lutas e embates, esta instituição foi criada em 1923, e até 1985 não realizavam eleições e estava, portanto, sendo comandadas, dirigidas por empresários, políticos, pessoas que não representavam os pescadores quilombolas e pescadores ribeirinhos. As narrativas coletadas junto ao sr. Santino, sr. Egídio, sr. Gercino, trazem as muitas facetas e os enfrentamentos deste movimento, que eclode em um Movimento dos Pescadores, associado à Comissão Pastoral dos Pescadores (CPP) que tinha afrente o Frei Alfredo, no entanto esse Movimento dos Pescadores se fortalecerá a partir da mobilização política das comunidades quilombolas e ribeirinhas mediada pela Igreja Católica. Fica bem nítido que as ações da igreja católica, provocaram o primeiro passo no sentido de imprimir a noção de organização comunitária entre os quilombolas e ribeirinhos, que ultrapassassem aquela restrita à região das ilhas, passando então a reivindicar de forma articulada, organizada e pública o direito a ter direito, na cartilha da CPT (2006) e nos relatos colhido, pode se afirmar que o ato ficou conhecido como a “Primeira Assembleia Diocesana”, em que se reuniu na cidade de Abaetetuba, os moradores das ilhas, estradas, ramais e do centro⁵², a sede do município foi tomada por trabalhadores das ilhas, ramais e estradas, neste momento deram visibilidade aos desafios e dificuldades que viviam, e reivindicavam educação saúde, a legalização das terras, apoio logístico para os produtos agrícolas que produziam, entre outros, deste encontro emergiu em 1982, o movimento CENTRILHA⁵³, que segundo as fontes e narrativas, tornou-se o segundo grande acontecimento de ação política em que os quilombolas e ribeirinhos se manifestam e ocupam a cena e cenário público, as pautas e reivindicações ressoaram, foram tornadas públicas.

⁵² Centro é como denominam a sede do município de Abaetetuba.

⁵³ CENTRILHA é um palavra que simboliza as palavras “centro” e “ilha”. Correspondendo à aliança dos centros de evangelização da sede de Abaetetuba e da região das ilhas para organização de pautas e elaboração de estratégias coletivas para encaminhar candidaturas de trabalhadores e trabalhadores para as eleições de 1982.

Esses dois encontros foram os primeiros movimentos de articulação e organização da participação conjunta dos centros de evangelização do centro e das ilhas de Abaetetuba, que promoveu ações que transcendiam os limites das ilhas e dos ramais e estradas, estavam motivados, vivia-se o processo de redemocratização, finaliza o bipartidarismo da ditadura militar, era preciso retomar as indicações e mobilizações para eleições dos possíveis candidatos das ilhas e do centro aos cargos públicos de deputados e discutir indicações de apoio a eleições para o governo do estado, período que se clamava por direitos, por eleição direta para presidente, e exigia-se nova constituição brasileira.

As ações e estratégias do movimento CENTRILHA, para candidaturas aos pleitos eleitorais, não logrou êxito, no entanto, a mobilização e a articulação dos quilombolas e ribeirinhos ganharam volume e fortalecimento, e isso produziu a luta por melhorias da infraestrutura das comunidades por meio de mutirões, farmácias comunitárias, encontros e reuniões, os cantinões⁵⁴, essas ações colaboraram na organização comunitária que até hoje vemos nas comunidades das ilhas, cada uma a sua maneira, no Quilombo Genipaúba, durante a semana levantam situações em grupos de jovens, mulheres e homens e na sexta a noite ou no sábado pela manhã reúnem⁵⁵ e discutem como encaminhar, planejam e montam estratégias, para buscar equacionar as situações levantadas.

Como resultados do fortalecimento dos pescadores quilombolas e ribeirinhos, construíram uma candidatura alternativa para as eleições da diretoria da Colônia Z-14, a intenção era a de assumirem a direção e pautarem a defesa de seus direitos e os interesses dos pescadores das ilhas, no entanto, essa disputa realizada em 1985, não obteve êxito, e provocou momentos tensos de alegações de fraudes, com muitos enfrentamentos, com violência física, muitas brigas, a igreja católica apoiando a chapa alternativa, foi às ruas com carro som, e conformes informações obtidas, o ato público contou com a participação do Bispo D. Ângelo Frosi, pedindo respeito e transparência nos pleitos eleitorais, segundo dados colhidos em documentos da CPT, ainda havia muita disputa e inconformidade com a direção de empresários e políticos na Colônia dos Pescadores Z-14.

Nesta eleição nós tínhamos uma chapa de oposição, chamada “Chapa 2”, composta por vários companheiros das ilhas, tendo Rô como candidato a

⁵⁴ Preparavam refeições em modo solidário nas ilhas e visava tirar os moradores da situação de desnutrição e pelo que chamamos hoje de insegurança alimentar, além de vender a preços simbólicos mercadorias como arroz, feijão, charque, óleo, entre outros.

⁵⁵ As reuniões como ocorrem sempre na casa de uma/um quilombola, sentam no chão formando um círculo, ao centro ficam pães caseiros, sucos, café e biscoitos, iniciam com uma oração, depois abrem para fala, em seguida encaminhamentos e responsabilidades, e terminam com a partilha dos pães e sucos.

presidente. Não conseguimos ganhar porque os nossos pescadores se venderam por matapis, outros objetos e dinheiro. A eleição foi muito violenta. Na hora da apuração ninguém da oposição pode fiscalizar. (...) Tiraram o filme da máquina fotográfica que seria um documento sobre a corrupção da eleição. Não conseguimos pegar, porém esta eleição chamou a atenção de toda Abaetetuba e do Pará (CPT, 2006).

As agressões, as violências se estenderam por quatro anos e somente em 1989, a Chapa 2 liderada pelo Ronildes (Rô), ganha o pleito, ou seja, vence a mobilização que levou à vitória dos pescadores quilombolas e ribeirinhos, em fim os pescadores seriam administrados por pescadores, trouxeram as pautas, do defeso, da produção e comercialização do pescado, a luta pela saúde, pela educação, por geração de emprego e renda, pela terra, neste mesmo período assessorados pela CPT alargaram as parcerias e alianças, e conseguiram diversos projetos alternativos como aquisição de barcos, material para artesanato, projetos para olarias, instrumentos de pesca, formações continuadas sobre a pesca e o defeso.

Outro aspecto interessante que resulta das experiências acumuladas na gestão da Colônia Z-14, é a criação em 1993 da Estação de Piscicultura do Baixo Tocantins que consistia, até onde as fontes permitem afirmar, na primeira experiência da atividade com a criação de espécies nos lagos formado na região das ilhas, em especial nos rios Genipaúba, Campompema e Urubueua, recebiam assessoria e apoio técnico, da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) para a construção dos viveiros e demais estruturas da Estação, esta acabou por receber aporte da prefeitura para sua instalação. Com o apoio da Comissão pastoral da Terra (CPT), por conta das dificuldades financeiras, somente em 1997 a estação começou a produção pesqueira, as narrativas no Quilombo Genipaúba, houve muitas divergências e discussões quanto à administração dos equipamentos e essa piscicultura do Quilombo Genipaúba perdeu a força, mas ela existe e esta na comunidade e ainda é usada pelo coletivo.

A organização social pode ser atribuída às características que incluem, no dinamismo sociopolítico, o sentimento de comunidade, o desejo de preservação da sociabilidade ribeirinha e quilombola, e as ação de envolvimento e participação de pessoas ligadas à Comissão Pastoral da Terra (CPT), Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STRs), Colônias de Pescadores (Z-14), associações locais (que foram se formando durante o processo) e movimentos ambientalistas, com destaque para um dos precursores deste tipo de ação, o Movimento Ecológico Cultural Abaetetubense (Meca), criado por um grupo de pessoas que circulava nos meios estudantis e populares

desenvolvendo atividades de educação ambiental, discussão sobre políticas urbanas e ecológicas (IPEA, 2015).

Essas experiências movimentaram os jovens as mulheres e homens das comunidades quilombolas mais especificamente do Quilombo Genipaúba, que assume protagonismos na articulação e mobilização nos movimentos sociais, junto aos quilombos das ilhas, e que fortalecem os laços de comunidade, de coletividade, de sociabilidade quilombola, e que produziram engajamento, promoveu volume as ações de resistência e de lutas pela existência no quilombo.

A luta dos pescadores quilombolas, as disputadas internas e externas a Colônia Z-14, os processos de lutas e resistências comuns aos movimentos sociais, está em processo de construção e reconstrução, com suas contradições e enfrentamentos. De acordo com dados informados pela Colônia de Pescadores Z-14, no mês de julho de 2021, 8.172 (oito mil cento e setenta e dois) moradores do município, incluídos homens e mulheres, encontram-se cadastrados como pescadores artesanais. Segundo informações, esses números crescem a cada mês, pois novos membros são afiliados após atingirem a idade mínima de 18 anos. Isso mostra a importância da Colônia de Pescadores Z-14 na organização e mobilização dos associados, no sentido de oxigenar a luta e resistência em prol das águas dos rios como fonte de trabalho e de sobrevivência dos saberes e práticas produtivas dos pescadores.

Os pescadores são contemplados com o auxílio financeiro concedido pelo Governo Federal (seguro-desemprego) no período de defeso (período em que a pesca é proibida, em função do processo de reprodução das espécies), recurso fornecido para que o pescador possa se manter financeiramente, nesses meses em que a pesca está proibida. Em termos proporcionais, esse número significa que, a cada cinco moradores das ilhas, pelo menos quatro estão envolvidos com a atividade de pesca.

Outra instituição bastante presente é o STTRA, inclusive tendo uma de suas diretoras a quilombola Jocilene Silva, como moradora da comunidade Quilombola Genipaúba. Sedimenta sua trajetória em torno das agricultoras e agricultores familiares, que retroalimentam a luta pelo território; traz como bandeira a agricultura familiar; estabeleceu embates com o poder público para a garantia de espaços de educação escolar em comunidades quilombolas e ribeirinhas.

Para entendermos a importância do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Abaetetuba, recorreremos à documentação existente e arquivada em sua sede, tais como o dossiê do sindicato, relatórios, ofícios e atas, além de livros de atas. No primeiro livro de ata, denominada *Ata de Fundação*, localizamos a fundação do STTRA. Nesse documento,

há o relato descrito de que a entidade foi constituída em 30 de julho de 1972, tendo a participação de quatrocentas pessoas reunidas em assembleia geral, especificamente para esse fim, conforme revela o trecho: “uma categoria muito sofrida e que até então não tinham ninguém que defendessem seus interesses, assim como cumprirem suas obrigações registradas na legislação sindical” (Ata 01, 1972, fl. 2), nos demonstrando ter sido uma assembleia não só histórica, mas marcada por debates e reflexões.

Ressalta-se que conforme relatos recolhidos com lideranças que estavam na época da criação do STTRA, tais como os, sr. Gercino, sr.Egídio e sr.Ronildes, informaram que o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Abaetetuba (STTRA), surge durante a ditadura, sendo resultado das muitas reuniões realizadas pela Comunidade Eclesiais de Bases (CEBs), que organizavam encontros e formações nos territórios ribeirinhos e quilombolas, além de reuniões nas igrejas locais, e nestes momentos discutiam sobre as dificuldades que viviam, o processo de exploração da mão de obra, da falta de escolas, do problema da terra, da moradia, do alimento, da saúde, do lugar para viver.

Foram anos de processo de formação política e organização das lideranças, bem como dos caminhos de organização das comunidades tradicionais de Abaetetuba, trouxeram também a necessidade de assumirem o STTRA, e resinificarem suas ações, suas funções e seu papel social e político junto aos trabalhadores e trabalhadoras rurais, com pautas de melhoria da qualidade de vida, da produção rural organizada, e da busca por crédito rural, isso posto, por que as pautas das assembleias do sindicato, de 1973 a 1981, eram a prestação de contas financeiras, convênio com a Delegacia Regional do Trabalho, atendimento médico odontológico e o FUNRURAL, ou seja, reunião para tratar de questões administrativas, benefícios e burocracias. Os agricultores sindicalizados evidenciavam insatisfação com a diretoria do STTRA, não se sentiam representados.

As narrativas recolhidas indicaram que o STTRA, ao se afastar de pautas importantes dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, como direito a escola, a saúde, a legalização das terras, a produção agrícola e escoamento, fizeram com que por volta de 1984 a 1985, algumas lideranças rurais fundassem o Movimento dos Lavradores de Abaetetuba (MLA), com a participação direta de lideranças do Quilombo Genipaúba, o movimento MLA, estava voltado a luta sindical, exigindo que o STTRA, passe a ser representado por trabalhadores e trabalhadoras rurais. Então o MLA, consegue congrega os agricultores das ilhas e das estradas, para lutarem por seus direitos, desta forma, deram início a diversos encontros, marcados por diálogos e debates com os agricultores locais, com pautas bem pontuais, onde

sinalizavam as dificuldades e desafios sociais vivenciados pelas populações tradicionais que viviam da agricultura.

Como resultados desses encontros e debates, produziram um documento com propostas e estratégias para organizar manifestações e realizar pressões políticas junto ao poder público local (prefeitura), para garantia de seus direitos, um primeiro movimento de pressão envolveu abertura de ramais que pudessem facilitar a passagem dos produtos e melhorar a agricultura, passe de ônibus e embarcações para os filhos e filhas de agricultores/as continuarem seus estudos, na sede do município, uma vez nas ilhas e estradas não havia escolas, apenas se alfabetizavam ou concluíam o ensino primário, hoje ensino fundamental anos iniciais.

Lendo as atas das assembleias do sindicato e os relatos escritos de uma reunião com lavradores ligados à luta sindical, contido no dossiê, evidenciou-se a existência de uma crise instalada entre a diretoria do STTRA e o movimento articulado de trabalhadores que se mostravam insatisfeitos com as decisões que a diretoria vinha tomando, tanto que os lavradores que formavam a articulação de luta sindical por meio do MLA, também se sentiam enfraquecidos, com certo esvaziamento nas assembleias. Segundo os escritos na página 05 do dossiê na reunião de 25/02/1984, cujo tema destaca “reunião com lavradores ligados a luta sindical”, aparecem indagações do grupo sobre a situação da retomada dos trabalhos nas delegacias sindicais, tendo em vista o pouco interesse de algumas lideranças ligadas à frente de luta sindical e o desrespeito do presidente do sindicato relacionado às decisões dos sócios, que só aumentava o distanciamento dos trabalhadores.

As/os trabalhadoras/es jovens queriam discutir as questões da produção, da educação escolar, da titulação de suas terras, liberação do passe livre de ônibus, compreendendo o trajeto da Colônia Nova/Abaetetuba e estrada de Moju/Abaetetuba, e reuniram com o prefeito para pressionar e reivindicar, uma vez que, por meio da diretoria do STTR, não estavam conseguindo, então o faziam por meio de abaixo-assinados e cartas assinadas coletivamente, conforme podemos verificar no excerto abaixo.

Nós, abaixo assinado, somos estudantes das localidades de Colônia Nova, Colônia Velha, Piratuba, Murutinga, Santa Cruz, KM 14 que todos os dias temos que viajar até Abaetetuba para estudar. Somos, como nossos pais, lavradores que muito lutamos para produzir o alimento que abastece a comunidade, pouco ganho recebemos em troca, pois nosso produto é desvalorizado. E além de tudo, temos que pagar Cr\$ 350,00 por dia, para poder estudar, quando o nosso estudo é um benefício da população, pois através da escola queremos adquirir conhecimentos para produzir mais e melhor (Dossiê STTRA, 1983, p. 04).

Percorrendo as leituras do dossiê, encontramos novamente outro abaixo-assinado encaminhado pelos lavradores ligados à luta sindical ao prefeito do município de Abaetetuba, reiterando o abaixo-assinado anterior. Nesse último documento, os trabalhadores pais de alunos e alunas solicitavam da prefeitura municipal de Abaetetuba, segundo argumentos no documento datado de 03 de abril de 1984, as seguintes questões:

A interferência da prefeitura está se fazendo necessária porque nos contatos que mantivemos com o gerente da empresa, Sr. Nicodemos Gonçalves das Neves, conseguimos a liberação apenas de meio passe, restando para os pais o pagamento de Cr\$ 6.600,00 por mês para cada aluno. Levando-se em conta que muitos têm mais de um filho estudando não temos condições de arcar com mais esta despesa, mesmo reconhecendo a boa vontade da empresa Rodomar em colaborar, uma vez que se trata de uma empresa particular e que, portanto não tem obrigações com a educação. Por outro lado, sabemos que cabe à Prefeitura a responsabilidade de criar as condições para que nenhum aluno fique sem escola. Como não existem escolas, a partir da 4ª série, nestas localidades, entendemos que a solução do problema que estamos enfrentando compete também à Prefeitura (Dossiê STTRA, 1984).

Chamou a atenção o fato de que entra na pauta de debate do STTRA a questão do acesso à escola para filhos e filhas dos trabalhadores e trabalhadoras rurais, com a reivindicação de transporte, haja vista não possuírem escolas de 1º grau completo na área rural, atual ensino fundamental, com a cobrança junto ao poder público de sua responsabilidade na oferta dessa etapa da educação. Em que pese à discussão pelo direito à educação escolar, outro tema que movimentou e mobilizou os lavradores foram os encaminhamentos, em 13 de abril de 1984, feitos à revelia da diretoria do STTRA, acerca dos debates pela titulação e a condução da documentação da posse da terra. A intenção era a legalização destas, o que usariam para regularização, se seria requerimentos normais, usucapião, etc. Sentiram a necessidade de formações, de trocas de experiências e debates com outros trabalhadores, em especial os de Moju e do Sul do Pará, para entender a política fundiária do governo e a luta pela terra.

Na segunda metade dos anos de 1980, mais especificamente em setembro de 1985, os lavradores ligados à luta sindical assumem, por meio de eleições, o STTRA. A partir de estratégias de construção coletiva do plano de trabalho, a partir do diálogo, da participação dos lavradores e lavradoras nas e com as comunidades rurais, a definição das ações e composição da diretoria e delegados para o que chamavam de “novo STTRA”, traçaram um programa de recrutamento de novos sócios e reuniram experiências sobre o processo eleitoral, o que lhes rendeu vitória no pleito eleitoral para o STTRA.

A partir deste momento o STTRA de Abaetetuba, com a participação direta dos trabalhadores e trabalhadoras, rurais tem pautado suas ações de representação de classe, considerando o estatuto e regimento do Sindicato na perspectiva de: organizar, representar e discutir os problemas e encaminhamentos com relação à agricultura familiar no município, à questão da titulação das terras, o papel da mulher e seu engajamento, o acesso à educação, a criação de escolas, questões judicial ou extrajudicial desde que esteja no contexto da sua organização.

Com a estruturação e o trabalho desenvolvido anteriormente pela diretoria, os trabalhadores rurais passaram a compreender a importância do sindicato para a comunidade, ganhando musculatura com um crescimento das filiações. O Sindicato está filiado à Federação dos Trabalhadores da Agricultura (FETAGRI), a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e à Central Única dos Trabalhadores (CUT), percebem o quanto é significativo nas lutas por direitos, na organização e resistência da agricultura de existência, na preservação das comunidades tradicionais, entretanto em que pese sua importância na e para articulação, mobilização, organização, dos agricultores e processos produtivos rurais, hoje estão vivendo novas crises e desafios, fruto de insatisfações e de necessidades de se reinventar e ressignificar.

Conforme as quilombolas e associadas ao STTRA, Jocilene Costa e Erica Fagundes, o sindicato “precisa ir além dos partidos políticos”, precisa assumir posição suprapartidária, “não dá para ser tutelado, ter uma pessoa e/ou um partido dando as cartas” (Quilombola Jocilene Costa, 10/03/2023). Afirmam ainda que há um esvaziamento do STTRA de Abaetetuba, por vários motivos, então indicam alguns destes motivos.

“1º O trabalhador e a trabalhadora não se sentem representados, a anos são as mesmas pessoas e as mesmas estratégias no STTR; 2º A uma espécie de grupinho entorno de políticos, uma tutela; 3º O governo Temer e o Bolsonaro promoveram uma grande fragilidade da classe trabalhadora e isso chegou forte nos sindicatos; 4º A política implantada de facultar a contribuição sindical foi muito ruim, e deixar de atrelar a aposentadoria do trabalhador rural ao sindicato, fez crescer as pequenas financeiras e os escritórios de advocacia, que faz todo a aposentadoria mais o trabalhador fica endividado na financeira e com o advogado, em cada canto de Abaetetuba tem uma banquinha de financeira e advogado, uma fabrica de extorquir trabalhador.”(recolhas realizadas em 10/02/2023)

Apesar da críticas feitas ao STTRA, reconhecem as batalhas, os conflitos e as superações que o sindicato tem vivido, e resumem a importância desse movimento social em torno da luta e resistência do trabalhador da terra, da agricultura de subsistência e suas

contribuições para o debate que se seguirá nos anos de 1990 para a definição dos territórios quilombolas, com a criação da ARQUIA e outros movimentos e associações para o enfrentamento das questões específicas dos quilombos.

A ARQUIA emerge na luta pelo território quilombola e, por isso, toma para si a luta pela regularização dos quilombos de Abaetetuba. O processo de diálogo e debates contribuiu para o convencimento da maioria dos moradores sobre a importância de abdicarem da titulação individual para a adesão da titulação coletiva, e, dessa forma, evitar a venda de terras e, permitindo o acesso às políticas públicas e a garantia de melhoria de vida para os moradores do território quilombola. A pressão dos quilombolas e da ARQUIA possibilitou a obtenção do Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo, então, o movimento de resistência e luta dos quilombolas e da ARQUIA, obtém êxito. O Instituto de Terras do Pará (ITERPA), em 2002, emite o “Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo” com inalienabilidade em nome da ARQUIA.

Junto às mulheres da AMQG, as narrativas recorrentes são na direção de que os movimentos sociais atuam de forma positiva nas comunidades, há divergências, mas no final o resultado é propositivo, coletivo, democrático e dá unidade para as lutas que precisam organizar e enfrentar, a Jocilene Silva, a Clarisse Silva, a Jociléia Costa e a Marilene Costa consideram que os movimentos sociais, como o STTRA a ARQUIA e AMQG, valorosos nas conquistas de direitos e na resistência contra processos de opressão e exclusão, elas dizem que o mais importante é os movimentos sociais nascerem do anseio das comunidades e, apresentarem não só o vínculo com a terra e a questão socioeconômica, mas também na luta pelo direito de viver com dignidade, por preservar o lugar, a moradia, por acesso à educação, à saúde e à cultura. “Essas lutas têm assumido, não apenas o lugar de resistência, mas também de luta por direitos: reconhecimento de suas culturas e da própria existência, redistribuição de terras em territórios de seus ancestrais” (GOHN, 2008; p.440); é luta por emancipação e por políticas públicas territoriais, com a valorização dos povos e saberes existentes nas comunidades tradicionais.

A criação da AMQG é fruto desta atuação das mulheres quilombolas do Genipaúba nos movimentos sociais, como o STTRA e a ARQUIA, e das vivências que tiveram, junto aos mais velhos na liderança desses movimentos e das mulheres mais velhas com o cuidado com a cultura, e com as práticas sociais, na roça, nas plantas medicinais, no cuidado e proteção da sociabilidade quilombola na comunidade. Diante disso, percebe-se que para a comunidade e em especial para essas mulheres a organização coletiva, democrática, tem uma força, ou resistência maior, mais efetiva, não permitindo que as situações de direitos sociais e políticos

caiam no descaso, no abandono e na invisibilidade do e pelo Estado, e assim permaneçam, estão alertas denunciando, reivindicando, propondo, colocando em debate, se articulando com outros movimentos e fazendo ecoar, exigindo respeito, voz, e visibilidade.

Nos todas fomos para um evento de inauguração do hospital aqui em Abaetetuba, fomo por que o governador e a prefeita iam estar lá, dai ficamos bem perto do palanque, para reivindicar matricula, não tinha vaga para todas as crianças na escola, já tinha mandado documentos, abaixo assinado e nada então fomo para esse evento, quando o governador falou nos começamos a grita que querias vagas nas escolas pros nosso filhos e filhas, que tinham uma carta, tentaram parar nós mais dai o governador pediu a carta, nos entregamos, nela explicávamos tudo e pedíamos vaga nas escolas, continuamos gritando, incomodando, nos da AMQG, somo conhecida como meninas brigonas, vimo ele lê, dai pediu para resolverem logo aquele pedido, dai conseguimos as vagas que faltavam, é assim nos vamos juntas. (Quilombola Jociléia Silva. 10/03/2022).

Conforme relato, verifica-se que as mulheres do AMQG se organizam, criam estratégias para reivindicar, e conquistar direitos, no entanto isso não ocorre sem reações, elas são conhecidas como “meninas brigonas”.

Ah! Todos dizem logo. Chegaram as “brigonas”, até na comunidade os homens questionam, diz assim, elas brigam muito, estão querendo aparecer. Não é isso, é que não aceitam que hoje nos somos lideranças fortes e vamo a luta, não temos medo, como dizem né, quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro. (Quilombola Clarisse Silva, em 10/03/2022).

A atuação das mulheres nos movimentos sociais tem provocado incômodos em lideranças mais antigas, inclusive em mulheres, ao que elas (as mulheres da AMQG), avaliam ser resultado de pensamentos “machistas”, é ainda muito arraigado nos quilombos, apesar de da existência lideranças femininas propositivas atuantes essas ficam sempre na invisibilidade.

Agente é liderança desde sempre, na hora de assumir a direção, a coordenação do movimento social, não pode, ai não é coisa de mulher, a luta é igual, o trabalho é igual, mas o nosso lugar e na secretaria no movimento, só “machismo”, e enfrentamos com nosso protagonismo. (Quilombola Jociléia Silva, 10/03/2022).

Os homens saem para sede, lá na beira para trabalha, outros vão trabalha em outra comunidade ou cidade, e dai quem fica, nos, as mulheres e nos é que assumi a comunidade, as tradições e tudo o mais, no roçado e na criação dos filhos e das filhas. É a mulher quilombola que guarda os saberes tradicionais, as rezas, a medicina natural, até as arvores nos cuidamos, plantamos sementes, guardamos as historias e sabemos fazer as comidas. (Quilombola Clarisse Silva, em 10/03/2022)

Nas recolhas realizadas junto às mulheres no Quilombo Genipaúba, ficou claro que visualizam a ARQUIA, como muito é importante na organização social, produtiva e como

estratégias de resistência, no entanto fazem a crítica quanto o debate acerca das mulheres e de seu protagonismo, da necessidade de discutirem a violência contra a mulher negra e quilombola, dentro e fora do quilombo. Outro aspecto evidenciado foi os princípios e objetivos da ARQUIA, de busca prover a todos/as comunidades quilombolas das ilhas, a condição de sujeito a partir de uma maneira diferenciada de fazer política dentro dos movimentos sociais, que se centra em ações mais transparentes, democráticas e envolvendo, encontros e reuniões com escutas e deliberações que atendam os anseios e interesses de todo o coletivo nas comunidades quilombolas.

Para as mulheres do Quilombo Genipaúba, a ARQUIA, é importantíssima como movimento de conquistas, resistência e luta dos quilombolas das ilhas, por que a ARQUIA parte da ideia de que suas lutas também são por política pública, uma vez que consideram imperioso nas conquistas territoriais, até por que, quando a ARQUIA foi fundada, um dos seus principais objetivos foi e, é administrar as terras coletivas dos Quilombos, captar projetos para a geração de renda, exigir das esferas públicas o cumprimento constitucional dos direitos sociais a todos e todas e, preserva os saberes das comunidades com o resgate da cultura afro-brasileira.

A sede da ARQUIA é o próprio território quilombola, suas reuniões ocorrem por comunidade, onde organizam as decisões tomadas, fazem a devolutiva e voltam a reunir para o fechamento das deliberações e encaminhamentos, é um movimento intenso que conta com muitas articulações e mobilizações. Na estrutura administrativa da ARQUIA, os cargos são de coordenador geral, coordenador de projetos, secretário, tesoureiro, dois coordenadores de esporte, dois coordenadores de Patrimônio, e três suplentes de coordenação geral, cada um dos integrantes da diretoria, representam uma das comunidades quilombolas das ilhas, e ao longo de sua existência as mulheres ocuparam os cargos de secretaria, tesoureira ou de suplente.

Por ocasião da primeira coordenação da ARQUIA, realizada pelo sr. Gercino Costa, do Quilombo Genipaúba, conquistaram a titulação das terras quilombolas das ilhas e conseguiram para as comunidades muitos benefícios, que chegaram por meio de projetos, como: a obtenção de uma “rabetá” para monitorar as comunidades Quilombolas; minicursos de manejo do açaí, piscicultura, criação de galinhas brancas e gigantes negras, porcos e viveiros de mudas; distribuição de sementes nativas, tradicionais⁵⁶; entre outros projetos que

⁵⁶ São as sementes que foram guardadas para produção agrícola familiar, livre de agrotóxico, pesticidas, hormônios, envolvem sementes, ramas, caules, flores, frutos, raízes...também abrangem toda forma de

não foram concluídos, como por exemplo a fábrica de beneficiamento da polpa de açaí no Quilombo Genipaúba. Percebe-se que a ARQUIA, desde sua criação se propôs a uma visão socioeconômica nas comunidades, e as mulheres do Quilombo Genipaúba foram bastante atuantes, estiveram presentes, propuseram ações e fortaleceram todas as atividades, foi nessa mesma gestão que alguns quilombolas foram contemplados com o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF)⁵⁷, ocorrido no ano de 2004, com o recurso destinado ao manejo de açaí.

A segunda coordenação, coube ao sr. Edilson Corrêa, do Quilombo Arapapuzinho, hoje com 65 (sessenta e cinco) anos, cargo que permaneceu até o ano de 2018, durante sua gestão conquistaram vários projetos junto ao Governo Federal, o “Luz para todos”, a permanência dos cursos de manejo sustentável, a inserção no ensino superior de muitos jovens e também dos adultos, por meio de Processo Seletivo Especial Quilombola (PSE), nas universidades e institutos federais, com o ingresso de aproximadamente 300 (trezentos) jovens e adultos das comunidades quilombolas de Abaetetuba, e a capacitação de jovens, por meio do projeto “Juventude rural”.

No momento o coordenador da ARQUIA é o sr. Isaías Rodrigues, do Quilombo do Itacuruça, que dá continuidade as ações e conquistas, com destaque aos projetos de produção agrícola e de mudas, projetos na área da agroecologia(roça sem fogo), na criação de porcos, de galinha, na piscicultura, no manejo de açaizais. Em 2021 e 2022, a ARQUIA, por meio do coordenador, esteve debatendo nos quilombos das ilhas a “venda de carbono verde”, que tem enfrentado muitas negativas em todas as comunidades, em que pese o grande assédio das empresas, algumas falas no Quilombo Genipaúba, são,

Eles polue tudo, estragam a vida de todo mundo, daí vem compra as florestas e as águas das comunidades quilombolas e ribeirinhos, por mais de dez por anos, para que eles continua poluindo. Não, não vamos aceita, já fizemo o protocolo e negamo esse negócio de vender carbono, a Dr. Flavia filha do Cachimbo, estudou na UFPA pra juíza, agora é da coordenação de todas as das associações de Quilombos do Pará, e o pessoal da AMIA, explicou tudo pra nós, agora entendemo, e não queremos. (Quilombola Gercino, em 24/05/2022).

O Isaías veio com papo furado de que era bom vender carbono verde, deu uma confusão danada. Teve que mudar logo, logo de conversa, ninguém aceitou, fomos entender o que era essa conversa, fizemos muitas reuniões e

reprodução de vida, inclusive dos animais e dos polinizadores, que são tão importantes para que no futuro possa garantir uma alimentação saudável, diversificada e de qualidade.

⁵⁷ O Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) foi instituído pela Resolução nº 2.191/1995, destinado ao apoio financeiro às atividades agropecuárias exploradas mediante emprego direto da força de trabalho do produtor e de sua família, vinculado ao Banco Nacional do Desenvolvimento.

daí começamos o protocolo e coletivamente negamos. Tinha uns e outros pensando no dinheiro que iam ganhar, mas foram vendo que não era a saída, dissemos não a venda de carbono, é luta, toda hora parece uma coisa, daí temos que nos informar e enfrentar. (Quilombola Jocilene, em 20/05/2022).

Essas narrativas surgem em virtude do assédio sistemático de empresas junto aos movimentos sociais das ilhas de Abaetetuba, com promessas de muito investimento financeiro e de recursos para custear as comunidades tradicionais, se essas ingressarem no crédito de carbono, com a venda de “carbono verde”, a ideia é essas empresas nacionais e multinacionais compensarem as emissões de gases do efeito estufa na atmosfera terrestre, com o “mercado de CO2” dessas comunidades tradicionais, esse debate e embate se intensificou com a 27ª Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas (COP27) que ocorreu no Egito. Neste evento mundial os países ricos e poluentes, seriam responsáveis por financiar nações pobres ou em desenvolvimento para protegerem suas matas nativas, ou seja, abrem-se as possibilidades de “mercado de carbono”, junto às comunidades tradicionais, no entanto, movimentos e organizações sociais de povos originários e comunidades tradicionais, construíram, assinaram e apresentaram uma carta manifestando-se contrários à inserção do mercado de carbono nas florestas do Brasil. Esse debate chega com força nas comunidades tradicionais de Abaetetuba e, por conseguinte no Quilombo Genipaúba.

As florestas devem permanecer fora dos mecanismos de mercado. As florestas são o espaço de enorme biodiversidade e de muitos povos indígenas, comunidades tradicionais, quilombolas, agricultores familiares que buscam convivência digna e sustentável com seus ecossistemas, devem ser objetos de políticas públicas e sistemas de governança, transparente e democrática. (Trecho da Carta assinada por 17 organizações signatárias, em 14/11/2022).

A carta escrita e assinada pelas organizações sociais expressa sentimentos e preocupações, com a biodiversidade das florestas e com as comunidades tradicionais e povos originários, indicam a necessidade de políticas públicas, com gestão democrática e transparente. Durante a COP27, o recém-eleito Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva, fez um pronunciamento em que afirmou não ser possível falar em segurança climática, sem proteção e preservação da Amazônia e reforçou a necessidade de se cuidar e defender as comunidades tradicionais, do assédio de empresas, dos madeireiros, da violência, da invasão e grilagem de suas terras, do garimpo ilegal, uma manifestação que anima por sugerir caminhos de diálogo. Desta forma, a definição de que Belém do Pará sediara a COP30, sinaliza para debates e embates na direção de pensar a questão climática mundial, colocando os movimentos e organizações sociais locais dentro deste campo de observação, escuta, e quiçá

manifestações, que os municiará de reflexões, informações e conhecimentos para pautarem nos territórios, suas decisões e encaminhamentos.

Em que pese à importância da ARQUIA, estava ocorrendo muitas divergências internas, especificamente os desacordos políticos, o que fez surgir um núcleo de mulheres da comunidade de Rio Genipaúba, que não se sentiam representadas pela diretoria da ARQUIA, por isso, decidiram criar uma associação de mulheres que efetivamente as representasse, e também possibilitasse articularem pautas específicas, desta maneira outro movimento social passa a ganhar destaque na comunidade Quilombola Genipaúba, por trazer o protagonismo das mulheres na produção, na organização e debate sobre a mulher, a AMQG.

Dessa forma, considerando a ata de fundação e o estatuto da AMQG, em 25 de setembro de 2008, é definitivamente criada a Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba (Anexo C e D), que conta com vinte e quatro associadas e dez associados além dos colaboradores e apoiadores, tais como: MALUNGU⁵⁸, EMATER, Cooperativa de Apoio ao Desenvolvimento Rural Sustentável (COODERSUS), FASE⁵⁹, FUNDO DEMA⁶⁰, FUNDO AMAZÔNIA⁶¹, Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH), tendo, assim, uma articulação de diversas demandas além do artesanato.

Sua principal missão é articular, provocar e estimular o trabalho em rede das mulheres quilombolas, no sentido de fortalecer a ancestralidade e os saberes tradicionais das comunidades quilombolas, imersas na Amazônia do nordeste paraense, Abaetetuba-PA. Com o objetivo de proporcionar e incentivar programas socioeducativos para a comunidade Quilombola Genipaúba e outras comunidades remanescentes de quilombos, na lógica de rede de mulheres quilombolas, implicando em defender o território, as práticas sociais e a vida cotidiana, o sentido e importância da AMQG será apresentado mais detalhadamente no

⁵⁸MALUNGU é a Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará, organização que é referência na luta em defesa dos direitos (humanos) fundamentais das comunidades quilombolas no estado do Pará.

⁵⁹Fase é uma organização não governamental, sem fins lucrativos, de caráter beneficente, educativo e de assistência social e técnica. (www.fase.org.br)

⁶⁰O FUNDO DEMA, é um fundo fiduciário criado em 2003, que apoia projetos coletivos dos “Povos da Floresta – povos indígenas, quilombolas, comunidades extrativistas, ribeirinhas e da agricultura familiar”, que visem a valorização socioambiental dessas populações, assim como a preservação do Bioma Amazônico, prezando pelo respeito à sociobiodiversidade, pela garantia plena dos Direitos Humanos Econômicos, Sociais, Culturais e Ambientais. Pela Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional, pela equidade de gênero, pela valorização e respeito à auto identidade e a diversidade e pluralidade cultural e religiosa. (www.fase.org.br)

⁶¹O Fundo Amazônia, consiste em um mecanismo proposto pelo governo brasileiro durante a COP-12, em Nairóbi (2006), visando a contribuição voluntária de países em desenvolvimento para a redução de emissões de gases de efeito estufa Resultantes do Desmatamento e da Degradação das Florestas (REDD). (www.ipan.org.br).

Capítulo IV, que discorrera acerca da “Endoeducação das trabalhadoras rurais do Quilombo do Rio Genipaúba”.

As mulheres da AMQG consideram ainda que esses movimentos sociais estão unidos no enfrentamento da invasão dos territórios tradicionais, da instalação de mineradoras e área portuária sem a devida consulta prévia, conforme define a Convenção 969, entre outras lógicas colonialistas e liberalistas para a Amazônia, exigindo intensa organização e atuação dos movimentos sociais. Para Gohn (2005), os movimentos sociais nos anos 90, principalmente os urbanos, perderam visibilidade e poder de pressão em relação aos anos 80, quando, nesse mesmo período, alcançaram várias conquistas garantidas na Constituição Federal de 1988.

Por outro lado, os movimentos sociais populares do campo ganhavam destaque no cenário sociopolítico, por exemplo, o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST). A emergência de recompor as articulações em redes frente à nova conjuntura levou os movimentos sociais de Abaetetuba a repensarem sua atuação e estratégias, uma vez que as frentes de luta eram diversas e exigiam maior articulação, em que pese à intencionalidade dos quatro anos de governo do Presidente Jair Messias Bolsonaro, de desarticular e desacreditar os movimentos sociais, desmontá-los e esvaziá-los, com projetos para a Amazônia que têm como consequência a destruição dos territórios e fortalecimento de um processo de globalização que atende à demanda do sistema financeiro, das multinacionais e das transnacionais em busca de maior rentabilidade no menor prazo possível, a concentração de capital de mercado de especulação financeira mundial.

Diante do distanciamento entre ricos e pobres, fruto do modelo econômico globalizante, os movimentos sociais reúnem força organizacional, pautando outro tipo de sociabilidade voltada para a justiça e igualdade social e respeito à diferença, à diversidade e aos povos tradicionais. Os movimentos sociais têm buscado abrir caminhos para constituir as políticas públicas capazes de responder demandas e interesses dos sujeitos de direitos que se constituem na luta em defesa de uma sociedade democrática. A dinâmica ocorrida nesse cenário fez com que os movimentos sociais também voltassem às suas lutas, firmadas “pela cultura do ser humano pleno, com direito à vida: uma sociedade com ética e respeito aos direitos humanos fundamentais” (Gohn, 2003, p. 47).

3 - MULHERES DOS QUILOMBOS – ENTRE SABERES, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS

3.1 - As Mulheres quilombolas – Quem somos e o que sonhamos.

Esta subseção inicia trazendo as vozes destas mulheres do quilombo Genipaúba associadas à AMQG, que ao serem indagadas, sobre o que é ser mulher quilombola disseram sem hesitar que são, mulheres agricultoras, artesãs, mães, avós, jovens, anciãs, benzedadeiras, parteiras, lideranças, sábias, militantes e que são as principais responsáveis pelo cuidado da casa, são as guardiãs dos saberes, das práticas sociais e da ancestralidade da comunidade. Há muitas gerações tem estado à frente da organização e do cuidado da vida no quilombo, na luta conjunta pela terra, apostando e lutando pela educação escolar, oras estão a mediar conflitos e tensões, oras a fazerem enfrentamentos. São mulheres que vivem no quilombo, em terra firme, mas que caminham sobre as águas dos rios, vivem na e da terra.

Gosto é de agricultura, de planta, quando a terra é boa tudo dá, a gente não consegue viver sem a terra, sem plantar, mesmo quando a gente se aposenta a gente não deixa a terra suzinha, nós cuntemos o cuidado, plantamos e tiramos o sustento. Bunito de ver o maracujá, a tangerina, o cacau, o cupuaçu, o bacuri, a castanha, a verdura, a roça de mandioca, tudo quanto nos alimenta todo dia, ficou satisfeito. (Quilombola Conci Costa, 18/08/2022).

Plantamos, cuidamos dos saberes que aprendemos e que nos trouxe aqui, nós cuidamos da família, da comunidade, e daí cultivamos as plantas, damos conta das roças, das frutas, das verduras, do açaí e ainda colocamos o matapi, tudo perto da casa na comunidade, daí ensinamos nossas crianças e jovens, mantemos o nosso jeito de viver, o respeito com os mais velhos, os costumes daqui que recebemos dos nossos pais. Aqui nós dividimos tudo entre nós, cuidamos uns dos outros. (Quilombola Jocilene Silva, 22/05/2022).

Observa-se nas narrativas que a mulher no quilombo é extremamente importante, são as cuidadoras da terra, do território, cuidam de suas casas, dos filhos, da roça, da culinária, do plantio, da preparação das ervas medicinais, da construção das gerações e da tomada de decisões coletivas. São elas que se responsabilizam pela segurança alimentar e ambiental de toda a comunidade. Consideram-se mulheres, filhas, mães, avós, companheiras dos homens quilombolas e que lutam juntos pela existência e em defesa do território, e não aceitam serem diminuídas, desrespeitadas e violentadas.

Estamos juntas, não baixamos a cabeça, olhamos de frente e para frente, nosso pai disse, pra nunca baixar a cabeça sempre por os olhos pra frente e pisar firme. Então não aceitamos desrespeito, violência. Isso tem incomodo as pessoas, mas somos dignidade, fazemos nossa vida com muita, mais

muita luta, não foi e não é fácil, mexeu com uma mexeu com todas, somos negras quilombolas e temos orgulho de nossa história de nosso lugar.
(Quilombola Jociléia Silva, 22/05/2022)

A narrativa Jociléia Silva evidencia, que não podem mais aceitar qualquer forma de violência ou desrespeito direto ou velado, e por isso são reativas a toda forma de representação da mulher quilombola resultante, de um sistema cis-heteropatriarcal, branco e de base europeia, que sempre esteve relacionada a dois estereótipos, o de mulher sexual que servem aos desejos sexuais dos homens, “boa para o sexo”, “reprodução” e, a mulher trabalhadora braçal, forte, “aquela que aguenta tudo”, boa para trabalho doméstico, para lavar roupa, cuidar de crianças, “nem sentem dor”, “tem muita resistência física”, “burro de carga”. Estas são imagens advindas do período escravocrata em que mulheres negras trabalhavam na lavoura, fazendo o mesmo trabalho que os homens, e serviam para satisfazer os desejos sexuais dos senhores de escravos, foi um período em que os estupros das mulheres negras/africanas escravizadas foram uma constante e considerado um direito dos senhores escravistas e, segundo Lili Moritz Schwarcz (2013), derivou-se a compreensão de que uma das características marcantes da população brasileira é a “miscigenação”, o que foi amplamente divulgada dentro e fora do Brasil como um atributo positivo.

Na verdade a ideia de “miscigenar” ou de “miscigenação”, ocultavam as violências vividas por mulheres negras escravizadas, ao mesmo tempo em que buscavam “branquear” o país. Na direção das visões postuladas pelo antropólogo João Baptista de Lacerda, diretor do museu nacional, que afirmava em seus estudos do “darwinismo racial” ser possível dividir os seres em classes superiores e inferior, estando os homens (não as mulheres), brancos e europeus, na classe superior e os africanos e indígenas nas classes inferiores. Esteve em Londres no ano de 1911 representando o Brasil, no primeiro Congresso Universal das Raças, e defendia que em um século, ou seja, em três gerações seria possível tornar banca a nação brasileira, para demonstrar sua teoria utilizou a obra de arte de Modesto Brocos (1895), “A Redenção de Cã”⁶², para representar o futuro do Brasil, indicando o clareamento da pele das gerações a partir do homem branco europeu (Lili, Schwarcz, 2013).

Foi assim que nos tornamos o país da mestiçagem e da aclamada “democracia racial”⁶³, termo usado para dar uma falsa visão de que vivemos em um país de igualdade de

⁶²Segundo Lili Moritz Schwarcz (2013), professora do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, A imagem representada na tela é um retrato de família marcado pelas distintas gradações de cor na pele das personagens – do marrom escuro (“negro”) da avó, ao “branco” do neto e de seu pai, passando pela mãe, morena, cuja tez adquire na tela um tom dourado. Artigo de 16 outubro 2013, consultado em 02 dezembro 2022.

⁶³Autoras que embasam a discussão sobre a representação das mulheres negras: Lélia Gonzalez, Alzira Rufino, Sueli Carneiro, Helena Theodoro, Sônia Giacomini, Nilma Lino Gomes, dentre tantas outras. Disponível em:

direitos, de oportunidades iguais, de igualdade social, de igualdade racial, de liberdade garantida a todas as pessoas, independente de credo, raça, cor ou etnia, em que pese os acordos celebrado na Declaração dos Direitos Humanos e na proclamada Constituição brasileira de 1988. Foram avanços na compreensão e garantia de direitos sociais e políticos, no entanto, ainda é letra morta, uma vez que as intolerâncias, o racismo estrutural, marcam historicamente as relações na sociedade brasileira, logo, pensar em “democracia racial” é mito, e camufla uma face vil e violenta da sociedade com as mulheres e homens negros, com as comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhos, com as pessoas das periferias e favelas das cidades.

Como diz Paulo Freire (1982), enquanto houver um único ser humano oprimido, privado de direitos, não podemos pensar em democracia, em igualdade. Considerando que Freire, referia-se a uma democracia, cujo nascedouro é a cidadania e a igualdade conquistada, para que se possa romper com os dois extremos, opressor e oprimido e oprimido e opressor, cuja proposição é o diálogo, a problematização, construído por meio da “endoeducação”, que possibilitaria a construção de saberes que formam e reformam as relações sociais.

Apesar de toda a violência sofrida, e das inúmeras tentativas de destruição de sua inteireza, de sua humanidade, as mulheres negras escravizadas sempre foram responsáveis pela manutenção dos valores e encorajamento do grupo. Participaram de insurreições e fugas. Além disso, a ideia de liberdade para tais mulheres era alimentada e perseguida de uma maneira diferenciada dos homens. De acordo com a historiadora Yuko Miki (2014) nos estudos realizados “Das geografias insurgentes dos quilombolas brasileiros”, afirma que as mulheres negras escravizadas, tinham uma compreensão da liberdade de forma distinta dos homens negros escravizados, enquanto para o homem escravizado a ideia de liberdade correspondia ao direito à livre locomoção, para as mulheres escravizadas liberdade correspondia à possibilidade de fugir do domínio senhorial sobre o seu corpo e sua família, e ao mesmo tempo constituiu-se na oportunidade de estar, viver e cuidar da família, era a possibilidade de juntar os filhos e as filhas em um quilombo, integrar uma comunidade, isso foi imperioso para as mulheres quilombolas, e para os quilombos.

A ideia de estar junto dos seus e batalhar por uma vida melhor em comum segundo YuKo Miki (2014) era o que movia essas mulheres. Esse sentimento não se modificou, as mulheres dos quilombos contemporâneos sonham em manter-se na zona rural, trabalhando na agricultura e cultivando os laços de afeto e parentesco, mantendo seus modos de existir e

coexistir com a natureza, tirando dela sua subsistência e preservando-as para futuras gerações. As mulheres negras quilombolas foram e o são até hoje a viga mestra da família negra, das comunidades quilombolas (Theodoro, 1996).

Somos mulheres, que pertencemos a um território de ancestralidade, o lugar onde viveram nossos avós, bisavós, tataravós, e igual eles, seguimos a lutar, a lida diária, pelo nosso direito de viver e permanecer no nosso lar, nosso território. Queremos autonomia, direitos sociais básicos a saúde, queremos educação de qualidade, para ir até a universidade, queremos igualdade, agente quer ser reconhecidas como cidadãs brasileiras e viver no quilombo, no nosso lugar. Tudo pra nós é com muita disputa, briga, embate, tudo bem sofrido, desgastante, mas não desistimos, é nossa luta, não estamos sozinhas, somos muitas em defesa da nossa vida, do nosso território, da nossa comunidade. (Quilombola Jocilene Silva, 22/05/2022)

Nas recolhas realizadas é perceptível que as mulheres do quilombo Genipaúba, desejam viver no quilombo, viver em liberdade, com seus direitos garantidos. Querem o território livre, de grileiros, da mineração, de madeireiros, dos agrotóxicos, das monoculturas, de projetos de desenvolvimento econômico que desconsiderem suas formas de viver, que as invisibilizem, que neguem seus direitos como cidadãs.

Desejam fortemente ver e ter todos os territórios quilombolas titulados para as comunidades quilombolas. Querem ter o direito de produzir alimentos saudáveis, de educar suas crianças, seus jovens e adultos com seus valores e modo de ser, do jeito quilombola. Almejam poder praticar suas curas, suas crenças, suas rezas, sua medicina, seus jogos e brincadeiras, sem medo, sem ameaça e repressão, sem julgamentos preconceituosos, racistas.

Desejam continuar o cultivo de seus quintais produtivos de suas roças e de produzirem suas biojóias. Querem ter o direito de ver nascer e crescer seus filhos e filhas sem inseguranças e medos, dentro dos seus territórios, poder sair e voltar as suas casas na comunidade sem intimidações, quer seja na cidade, nos rios ou ainda no quilombo.

Querem políticas públicas sociais, para acessarem serviços de saúde, educação, moradia digna, fortalecimentos da agricultura familiar e dos quintais produtivos, aposentadorias, benefícios sociais entre outros. Querem ter o direito garantido de voz, de fala, de representatividade, de serem respeitadas como lideranças. Almejam ocuparem cada vez mais espaços políticos dentro dos movimentos sociais.

A mulher dos quilombos como mantenedora da família, tem se apresentado em número sempre maior, ou seja, cada vez mais as famílias são conduzidas por chefias femininas – para as quilombolas, essa situação só tornou visível sua condição. No entanto, as circunstâncias materiais de prover são diferentes. As quilombolas passam a gradualmente

ocupar espaço como liderança, a serem reconhecidas na mobilização dos movimentos negros, feminismo negro, direitos humanos, programas e políticas de ações afirmativas, com articulações a nível local, nacional e global.

Cada vez mais, as lideranças negras passam a ocupar posições. E, em suas comunidades, são gradativamente reconhecidas como lideranças, a exemplo de Leocádia de Oliveira, presidenta da Associação Quilombola África e Laranjituba, são comunidades do município de Abaetetuba, por onde os traçados da ferrovia⁶⁴ da Hydro estão previstos para passar, que manifestaram a preocupação com os possíveis impactos deste projeto.

Para melhor compreensão acerca da ferrovia, apresentamos alguns dados publicados em 2017, no Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Econômico, Mineração e Energia (SEMEDE), que traz o projeto da Ferrovia Paraense (FEPASA), previsto para iniciar no ano de 2018. De acordo com o RIMA, este é um projeto ferroviário proposto pelo Estado do Pará em parceria com a Hydro, que pretende oferecer soluções logísticas e infraestruturais para os negócios de agricultura e mineração no estado, tendo como executor a Pavan Engenharia, cujos investimentos privados previstos para a ferrovia é de R\$ 8 bilhões, contando ainda com a estimativa de mais R\$ 6 bilhões para o superporto e outros R\$ 2 bilhões para a construção de um condomínio industrial próximo ao porto.

A FEPASA almeja cobrir a distância que há do Sul do Estado do Pará, conectando-se com a ferrovia federal Norte/Sul, que está em construção, e que vai até Barcarena e o Porto Vila do Conde, envolve quatro trechos sendo, pois: Trecho 1 (um) tem início em Barcarena, recortando os municípios de Abaetetuba, Mojú, Acará, Tailândia, Tomé-Açu, IPIXUNA do Pará e Paragominas, às proximidades da BR-010 (Belém/Brasília) e desenvolve-se no sentido oeste, próximo à rodovia PA-256; Trecho 2 (dois) começa no desvio ferroviário 01, extensão ferroviária que recorta os municípios de Tome-açu, Paragominas, Dom Eliseu e segue até o Projeto Alumina em Rondon do Pará; Trecho 3 (três) principia no município de Rondon do

⁶⁴A Hydro assinou acordo com o Governo do Pará em suporte ao projeto planejado da Ferrovia Paraense, a FEPASA. No acordo, a Hydro se compromete a contratar o transporte de carga anual de cinco milhões de toneladas de bauxita pela ferrovia. Antes de assinar o contrato, segundo a Hydro, já tinha prestado suporte para o estudo preliminar de viabilidade para a FEPASA, com vistas a criar uma ferrovia na região. Para a Hydro, a ferrovia representaria uma alternativa ao transporte da bauxita da Hydro Paragominas à refinaria de alumina Hydro Alunorte. Atualmente, a distância entre as duas é percorrida pelo primeiro duto de lama de bauxita do mundo. O compromisso da Hydro está condicionado ao fato de a ferrovia ser competitiva em relação a soluções alternativas de transporte. A FEPASA terá duas seções, em que a região Nordeste, com ramificação para Paragominas, será necessária para o transporte da bauxita para Barcarena. Com base no cronograma atual, a FEPASA teria uma extensão de 760 km, incluindo a linha para Paragominas. O cronograma preliminar prevê que a ferrovia esteja disponível para a Hydro em Paragominas após 2025. Site da Hydro, <https://www.hydro.com/pt-BR/imprensa/noticias/2017/hydro-assina-acordo-de-ferrovia-no-para/>

Pará, segue a oeste até Nova Ipixuna, cruza ao sul de Itupiranga atravessando o rio Tocantins para Marabá; Trecho 4 (quatro) recorta os municípios de Eldorado dos Carajás, Piçarra, Xinguara, Sapucaia, Rio Maria, Pau D'arco, Redenção, Santa Maria das Barreiras, terminando o traçado no município de Santana do Araguaia.

Em que pese à realização de um Relatório de Impacto Ambiental, as comunidades tradicionais, mais especificamente os quilombos de Abaetetuba, dos ramais e estradas, segundo suas lideranças e associações em nenhum momento foram ouvidas e/ou consideradas, e isso tem deixado as comunidades tradicionais bastante preocupadas, vejamos a posição de uma dessas lideranças negras.

E daqui há dez anos o dia que passar a ferrovia o que é que nós vamos ter? Não vamos ter terra para plantar, nossas crianças não vão poder sair, nós não vamos ter igarapé, não vamos ter peixe para comer. Isso para nós se torna uma coisa muito triste porque a gente nem se quer foi consultado para isso (Quilombola, Leocádia de Oliveira, 2017)⁶⁵.

Assim como Erica Fagundes, da Comunidade Quilombola Bacuri, em Abaetetuba, observou, pelo mapa da ferrovia, que a comunidade poderá ser atingida, sem a informação alguma do impacto ambiental ou consentimento da comunidade, uma vez que, esse relatório de impacto ambiental nunca chegou às comunidades, e segundo Erica Fagundes, as comunidades tradicionais não foram escutados e nem suas terras e territórios podem receber esse empreendimento sem o consentimento da comunidade e das associações, há muitas inquietações e a suspeita só alimenta a insegurança e o sentimento de revolta, as comunidades temem "mais mortes, doenças e mais sofrimento".

Um dos requisitos é que todas as populações, os povos originários e povos tradicionais quilombolas, agroextrativistas, o governo deve consultá-los de uma forma prévia antes de qualquer licenciamento. As pessoas que vão ser afetadas têm que ser bem informadas e, isso não está acontecendo, (João Gomes, Coordenador Adjunto do Programa Amazônia, da Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (Fase)).

Para o João Gomes a indústria da mineração e o agronegócio são altamente concentradores de riquezas e tem "impactos socioambientais gravíssimos à vida das pessoas, ao meio ambiente, aos rios, a todo esse manancial, a toda essa água doce". Ele relata que, entre 1998 a 2016, foram registrados pelo menos 19 crimes ambientais na região cometidos por diversas empresas. "Entre elas, a Imerys e a Hydro, as que mais são recorrentes em

⁶⁵ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/08/22/para-atende-agronegocio-e-ignora-comunidades-ao-construir-ferrovia-dizem-liderancas>

cometer crimes ambientais. Tivemos ainda em 2015, o naufrágio do Navio Haidar, com 5 mil cabeças de bois e 700 mil litros de óleo, que se espalhou aqui.”

A quilombola Erica Fagundes, afirma ainda que lutam muito, por que a comunidade onde mora é cercada pela monocultura do dendê, que sofre com os impactos do agrotóxico que é utilizado no cultivo, agora precisam enfrentar mais esse problemas trazido por grandes empreendimentos que desconsideram os povos tradicionais que moram nos locais onde o traçado da ferrovia esta previsto para passar.

A Rosalina (Pérola) enfatiza que a comunidade quilombola do Arapapuzinho, tem sofrido, com a aproximação do agronegócio da dendeicultura, que gradativamente adentra o território quilombola e tem trazido muitas mazelas, (drogas, álcool, etc.) às crianças e jovens da comunidade, por isso, a luta e resistência para fortalecer os saberes e as práticas educativas e sociais na comunidade intensificam a aposta na educação, na ancestralidade e na cultura. Revela ainda, a importância do protagonismo das mulheres quilombolas e da necessidade de encontros regulares de trocas de experiências, para diálogos sobre direitos das mulheres quilombolas, que envolvam as mulheres dos mais diversos quilombos de Abaetetuba, especialmente os quilombos das ilhas.

Então, pra mim, o mês de março é marcado de luta. Muitas mulheres, há muito tempo, lutaram, morreram pra que a gente hoje tivesse onde nós estamos. Pra que Genipaúba pudesse ter sua associação de mulheres, pra que Arapapuzinho se levantasse também, saísse daqui e fosse pra outros lugares, para que Itauerá também pudesse ter seu grupo de mulheres, pra que a gente faça o quê? Esse... Esse rodízio e se conheça melhor. E se fortaleça. Vocês não têm a noção da energia que eu senti quando cheguei nesse lugar com tantas mulheres, crianças e jovens, entendeu? Porque são mulheres que estão empoderadas, que estão juntas buscando melhorias, entendeu? Não tá olhando só pro seu umbigo, não tá lá só no pau do fogão, não tá lá só suja de cinza, né? Tá lá só mijo de menino. Pega o menino, põe no colo e umbora pra luta juntas (Quilombola Rosalina, 08/03/2022).

A quilombola Rosalina (Perola), revela, que as mulheres dos quilombos lutam juntas, se organizam, estão nos movimentos de fortalecimento das mulheres dos quilombos, reconhece que a trajetória e lutas tem sido construídas por muitas mulheres negras, a exemplo da Nilma Bentes, Zélia Amador de Deus, Fátima Matos, entre muitas outras, e que agora são elas quem precisa manter essa caminhada, dar continuidade a mobilização, organização das comunidades quilombolas, e participar com o direito de ter voz, de serem escutadas.

A liderança Jocilene Silva do Quilombo Genipaúba, que integra a presidência da Associação de Mulheres Artesãs do Quilombo Genipaúba (AMQG), a secretaria executiva do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Abaetetuba (STTRA), revela a

importância da mobilização e organização das mulheres para o enfrentamento ao agronegócio da dendeicultura, a invasão de territórios quilombolas, bem como denuncia ao desrespeito a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e manifesta sua luta incondicional pelo direito a vida e ao território.

A mestra Jociléia Silva (Déa) agricultora e artesã, outra liderança do quilombo Genipaúba, integrante da AMQG que acredita que as mulheres por meio de seu trabalho, dos encontros e diálogos permanentes de mulheres quilombolas podem manter o território, a família, as tradições, os valores da comunidade, e ainda afirma o quanto é necessário à discussão acerca dos direitos das mulheres quilombolas, para buscarem sua independência, sua autonomia, “olha não sou dependente de homem (marido, irmão, tio...) eu faço tudo e não quero só pra mim, tudo para mim é coletivo, tenho uma filha [...] que precisa ser independente também” (Jociléia, 09/03/2022).

Esse empoderamento das mulheres negras no interior das suas comunidades, muito antes de se falar em feminismo negro, é uma constante na história do Brasil. E como nos ensina a professora e líder religiosa Makota Valdina (2021), ele se dá pelo engajamento nas lutas políticas dessas mulheres por melhoria na vida dos seus. Mulheres negras sempre fizeram política, não no sentido partidário, mas na acepção ampla da palavra. Makota Valdina⁶⁶ (2021) reitera em seus discursos que o poder da mulher negra esteve continuamente dentro das comunidades negras, muito antes de existir as campanhas pelo empoderamento feminino ou o feminismo como movimento político estruturado, com participação de mulheres negras.

A fala de Makota demonstra que para as mulheres que viveram em comunidades negras, o empoderamento emana de suas vidas e relações construídas na comunidade, é que o fazem como são as comunidades de terreiros, essa dimensão da potência, da capacidade de gerenciar o próprio espaço sempre existiu. Esse pensamento remete ao que diz Muniz Sodré (1988, p. 19) em “Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira”, quando afirma que “o terreiro é a forma social negro-brasileira por excelência”, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, “é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais”.

Em “Mito e Espiritualidade: Mulheres Negras”, estudiosa, Theodoro (1996) reitera o papel das mulheres negras para preservar as tradições africanas e organizar as comunidades negras no Brasil,

⁶⁶ A fala de Makota Valdina está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LrIYkUNxpKI>.

Sabemos que é preciso ir em frente, já que esta é a nossa tradição. Nossas mães, avós, bisavós e tataravós nos legaram a força da resistência, a capacidade de amar e doar, cuidando de filhos que nelas foram plantados sem permissão ou ternura, mas que amaram com desvelo e dedicação, seguindo a sua tradição de Iyá-mi, grande mãe geradora de todas as coisas vivas, que tudo transforma, cozinha, reaproveita, recria, semeia. Refazendo tudo, nossas ancestrais caminharam, espalhando amizade, criando novos laços e uma nova concepção de família, na qual todas as crianças da comunidade sempre encontraram acolhida. Todas as conhecem – são as Tias: Tia Ciata, Tia Bibiana, Tia Neném, Tia Zica, Tia Neuma, Tia Alice e muitas, muitas outras que não sabemos o nome...representantes legítimas de nossos quilombos de hoje! (Theodoro, 1996).

A historiadora Mariléa de Almeida (2016) denominou de “território de afetos” os modos de ação política das mulheres quilombolas da atualidade:

[...] compreendido pela invenção de espaços de solidariedade e de transmissão das experiências orientados por uma ética do cuidado. Nessa perspectiva, *territórios de afetos*, não é um conceito definido pela identidade jurídica quilombola, nem pelo fato de se ter nascido num território. Mas, como criação situada no presente, é constituído pelos deslocamentos dos sentimentos relacionados tanto à materialidade da terra, seja o medo de perdê-la, seja o orgulho de preservá-la, quanto aos dispositivos dominantes de poder, que se baseiam nas exclusões de raça, de sexo e de classe (Almeida, 2016).

Ao pesquisar as comunidades quilombolas contemporâneas do Rio de Janeiro, Mariléa Almeida percebeu a combinação das opressões de raça, classe e gênero nas lutas das mulheres quilombolas por direitos. Com base no conceito de interseccionalidade, tão caro ao feminismo negro, especialmente nos trabalhos de Kimberlé Crenshaw, Audre Lorde, bell hooks⁶⁷, Angela Davis, Lélia Gonzalez, hoje muitas jovens pesquisadoras e ativistas negras, confirmam em suas pesquisas acadêmicas o protagonismo das mulheres negras no interior de suas comunidades, sejam elas comunidades de samba, de santo ou comunidades quilombolas, como nos trabalhos já citados de Zélia Amador de Deus, Helena Theodoro, Amailton Azevedo e Makota Valdina.

Ressalta-se que o dialogo sobre o empoderamento de mulheres negras a partir de sua força ou da presença de maternidade no seu cerne, não tem a intensão de fixar-se nas representações acasteladas, de ama de leite, de mãe que suporta tudo, esse, são estereótipos de mulher negra “forte” que traz uma ideia fantasiosa, que negam as mulheres negras o seu lugar de ser humano – que sonha, deseja, se alegra, sofre, ama, brinca, sorrir, chora, adoece, que

⁶⁷O nome "bell hooks" é uma reivindicação do legado de sua bisavó, Bell Blair Hooks. A letra minúscula foi escolhida para dar enfoque ao conteúdo da sua escrita e não à sua pessoa.

sente, se machuca, cai, levanta, é preciso entender que sua força vem de sua fragilidade, de sua humanidade, de ser mulher negra, quilombola. A historiadora bell hooks (1982) em seu livro “Aint’I a woman. Black woman and Feminism”, afirmou que essa ideia da mulher negra todo-poderosa é um mito, e que esse “mito da mulher negra forte” faz com que essas mulheres pensem que o correto é sofrer silenciosamente todas as opressões da vida.

A capacidade de suportar sofrimento não poderia ser vista como força. A mulher negra e quilombola não deveriam ser consideradas fortes por suportarem sozinhas, a criação dos filhos, a exploração no trabalho, à violência racial, a violência masculina. Ao contrário, isso precisa ser visto como opressão e todas/os devem lutar contra essa condição. Além disso, essa caracterização de mulher negra, quilombola forte, que resolve tudo sozinha e não precisa de apoios para nada na vida, deveria ter sido desconstruída, desde quando Sojourner Truth, em 1851, na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio em Akron proferiu de improviso o seu famoso discurso “Aint’ I a woman?”, ou seja, “Eu não sou mulher?”.

Ao questionar se ela, por ser negra, não seria também uma mulher, revelou o quanto pode ser perversa a cristalização do estereótipo da mulher negra, quilombola, como uma pessoa que é forte o tempo todo. Se o lado guerreiro das mulheres negras foi o que permitiu a manutenção da vida e da cultura negra durante o período da escravidão e atualmente, por outro lado, essa força e coragem não podem servir de incentivo ao racismo e patriarcado/machismo para negar às mulheres negras, quilombolas o direito também à fragilidade e ao cuidado (Carneiro, 2017).

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens e devem se carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou eu uma mulher? [...] Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (Davis, 2016).

E é exatamente essa diferença de tratamento entre mulheres negras e brancas, mostrada por Sojourner Truth em seu discurso, que deu origem ao feminismo negro nos Estados Unidos, que vem se fortalecendo cada vez mais entre as mulheres negras.

É na década de 1970 que a voz de Lélia Gonzalez se destaca, chamando a atenção para a falta de espaço dentro do feminismo de mulheres brancas para as pautas das mulheres negras. Posteriormente, pode-se mencionar a aproximação de Angela Davis, ícone do

movimento negro e feminista norte americano, com o movimento negro brasileiro. Dessa junção do movimento feminista e do movimento negro, surgiu o feminismo negro brasileiro, visando garantir os diversos territórios e lugares de fala às mulheres negras, quilombolas, indígenas, do campo, mulheres transgênero e, assim, diminuir os silenciamentos presentes no feminismo protagonizado por mulheres brancas.

O surgimento do feminismo interseccional tem como principais protagonistas as estudiosas americanas Kimberlé Crenshaw, Audre Lorde e bell hooks. Sendo que a primeira a nomear dessa maneira foi Crenshaw, em 1980. Nessa perspectiva, o que se buscou entender é como se entrecruzam e funciona de maneira combinada a opressão de classe, gênero e raça.

É importante registrar o que disse Angela Davis no Brasil em 2017, em conferência realizada na Universidade de Cachoeira na Bahia, afirmou que as mulheres negras brasileiras são o futuro do feminismo negro, pois têm muito a ensinar⁶⁸. Enfatizou que a Marcha das Mulheres Negras realizada no ano de 2015 em Brasília, com mais de 50 mil mulheres negras marchando pela conquista de direitos, foi o evento mais revolucionário e interessante dos últimos tempos. Portanto, se muitas vezes o empoderamento de mulheres negras e o feminismo negro no Brasil foram acusados de importar ideias estadunidenses, como se fôssemos apenas uma imitação do movimento negro norte-americano, a fala de Angela Davis demonstra que essa situação se inverteu.

Em entrevista de capa da “Revista Cult”, Sueli Carneiro, uma referência consolidada do feminismo negro no Brasil, afirmou que houve um crescimento exponencial de mulheres negras jovens que se intitulam feministas e são ativistas do feminismo antirracista dentro e fora das redes sociais. E que essa multiplicidade de vozes é algo que há muito as “velhas feministas” esperavam. A polifonia de termos: feminismo interseccional, mulherismo, dentre outros é vista por ela como positiva. Carneiro (2017) se autointitula feminista negra antirracista e diz “eu sou uma filhote de Lélia Gonzalez”.

Para Carneiro (2017), “enegrecer o feminismo” significa,

[...] trazer para o feminismo todas as contradições que a racialidade coloca dentro do feminismo branco da época. Em qualquer dimensão da luta de classes, ser mulher negra coloca outras contradições, outras demandas que o feminismo teria que incorporar se quisesse representar as necessidades e os interesses do conjunto das mulheres brasileiras. E tendo em vista que as mulheres negras são maioria entre as mulheres brasileiras, então um feminismo nativo, um feminismo brasileiro, tem que ter, necessariamente, por perspectiva, a agenda das mulheres negras.

⁶⁸ A conferência está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6CdrOqPE7Rs>. Acesso em: 14 jan. 2021.

Nesta mesma entrevista Sueli Carneiro também chama a atenção para o fato de que em 2015, o lema da Marcha das Mulheres Negras tenha sido o “Bem Viver”. Então marchar pelo bem viver significou e significa estar preocupada com a vida em comunidade. A experiência comunitária das mulheres quilombolas da AMQG se relaciona tanto com os valores culturais negros, como com a pobreza em que grande parte das mulheres negras foi lançada.

Não é à toa que o lema da Marcha das Mulheres Negras era o bem viver. Foi pautado pela Nilma Bentes, uma companheira negra de Belém do Pará muito criativa e ousada politicamente. Ela trouxe essa noção do Bem Viver para a Marcha, uma construção de povos indígenas da América Latina que vem sendo apropriado e recriado por diferentes segmentos sociais de nossa região. A nossa experiência comunitária é produto tanto de valores culturais como da indigência social a que fomos lançados. (...) Nós, por contingências muito objetivas de nossa condição de escravizadas ou ex-escravizadas, estávamos nas ruas, ou melhor, os mercados sempre foram espaços tradicionais das mulheres nas sociedades africanas, então é possível supor que reminiscências dessa tradição estiveram presentes nas estratégias de resistência e sobrevivência desenvolvidas pelas mulheres negras aqui. Agora sem dúvida, isso configurou um matriarcado da miséria. Mulheres geralmente sozinhas, segurando famílias extensas com recursos parcos. Uma realidade que ainda está aí, exigindo a constituição de redes de solidariedade para a sobrevivência, muitas vezes inspiradas nas tradições culturais que pudemos manter, recriar ou constituir aqui, em terras outras. Mas isso tudo perpetua um imaginário que faz com que as mulheres negras sejam muito penalizadas por essa coisa de mulheres fortes, que tudo aguentam, que tudo suportam (Carneiro, 2017).

Portanto, aí é que está novamente o paradoxo, desde sempre as mulheres negras, e ousar dizer que as mulheres quilombolas foram vanguarda, estiveram lutando, foram às ruas, aos movimentos sociais, enfrentam as opressões e a invisibilidade, a negação de suas existências e, são exemplos de emancipação feminina. Ao mesmo tempo, sempre estiveram em maior número nos índices de pobreza, de menor acesso a todos os direitos sociais, como saúde, educação, moradia digna e outros.

Esse é o resultado do racismo estrutural, que aparece na sociedade brasileira de forma individual, ambiental ou institucional, fazendo com que mulheres negras e quilombolas apesar de todo o seu potencial de luta e emancipação, continuem ocupando os piores lugares quando se trata da violação de direitos, em que pese às violências físicas e simbólicas que sofrem, como a violência doméstica, os feminicídios, os assédios morais, sexuais, raciais, as importunações e a grande desigualdade de classe e gênero. Vejamos o depoimento que inicia a Carta Política do I Encontro Nacional de Mulheres Quilombolas, ocorrido em Brasília-DF, entre os dias 13 e 15 de maio de 2014,

Maria do Céu Ferreira da Silva, 43 anos, não resistiu aos ferimentos por queimadura que foram causados pelo seu ex-marido. Maria do Céu era uma liderança valorosa, uma mulher generosa. Grande de alma mente e coração. Não media esforços para defender o povo quilombola e as mulheres negras que lutam por melhorias para a sua comunidade. Era uma mulher de coragem que usava a sua voz com empoderamento. (Revista InSURgência, Brasília, 2015, p.527).

As mulheres quilombolas, como a Maria do Céu perdem a vida ou sofrem violências pelo simples fato de serem mulheres, essa é a primeira violação de direito a vida e a vida com dignidade que as atravessam. No entanto, são inúmeras as violências que as mulheres quilombolas passam e estas ocorrem em todos os espaços por elas frequentados, por conseguinte também no próprio território e envolve a família, o meio ambiente, a religiosidade, racismo estrutural, a condição social, sendo a violência doméstica um dos principais problemas nas comunidades quilombolas.

Lideranças quilombolas como Jocilene, Jociléia, Flávia, Rosalina, Erika, Leocádia entre outras, vivenciam constrangimentos, olhares, comportamentos de agressão e incomodo o que torna a luta dessas mulheres complexa, difícil, por isso, permanecer a interligação e articulação em rede de mulheres quilombolas, a partir dos seus encontros, de trocas de experiências, é fundamental, assim como estarem presentes e atuantes nos movimento sociais locais de fortalecimento das mulheres quilombolas, unirem-se a outros movimentos de mulheres quilombolas, regional como a MALUNGU e nacional como a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ).

Atualmente, muitas mulheres quilombolas enfrentam a fúria de fazendeiros, grileiros, mineradores, empresas, que almejam manter sua sanha de lucrar sempre mais, com a financeirização da Amazônia, e estas por muitas vezes pagam com a própria vida a defesa de seus territórios, e também assistem a morte de suas e seus filhas/os no conflito agrário, na longa e sangrenta luta pela terra, pelo direito a ter direito. Destaca-se que se considerarmos os assassinatos praticados contra mulheres quilombolas no Brasil, alguns com requintes de crueldade, cujas principais vítimas são mulheres que desempenham papéis de liderança política nas comunidades, chama a atenção à carência de pesquisas sobre a violência contra mulheres quilombolas e isso legitima a necessidade de futuros estudos sobre o tema.

Considerando a violação de direitos das mulheres negras, bem interessante é a publicação em 2013, do “Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil”, que corrobora esta afirmativa mostrando que conquistas alcançadas no campo da igualdade de gênero e raça muitas vezes podem ofuscar desafios ainda maiores que precisam ser vencidos. No dossiê os resultados estão discriminados por gênero e raça,

analisando a realidade de áreas distintas como educação, mercado de trabalho, economia do cuidado, pobreza e desigualdade de renda, vitimização e acesso à justiça. Os dados apresentados comprovam que as mulheres negras ainda são as que mais sofrem violência doméstica, feminicídios que estão em maior proporção como chefes de família e que apresentam grande desigualdade de renda familiar per capita, assim permanecendo na base da pirâmide social apesar de toda a sua luta (Marcondes *et al.*, 2013).

Desta forma as mulheres quilombolas da AMQG, vinculadas a MALUNGU e ao CONAQ também questionam, “Em tempos de expansão do feminismo porque as mulheres quilombolas ainda são deixadas para trás?” Queixam-se de que as reivindicações do feminismo branco, cujas pautas nunca foram compatíveis com a existência e as necessidades das mulheres negras em geral e nem tão pouco das quilombolas, que são mulheres agricultoras e artesãs, que vivem da terra e cruzam rios, com uma temporalidade e territorialidade particular. Estejam no quilombo ou na cidade, estas mulheres quilombolas têm sido as guardiãs das tradições da cultural afro-brasileira, além de cuidar da casa, das filhas e dos filhos, das idosas e dos idosos, doentes, da roça, dos animais e da preservação dos recursos naturais.

3.2 - Mulheres quilombolas: saberes, práticas sociais e a sociabilidade quilombola

Apesar deste histórico de embates, enfrentamentos complexos e difíceis pelo direito a terem direitos, as mulheres quilombolas foram e continuam sendo fundamentais na luta nos quilombos pela existência, são essas mulheres que de fato acreditam e apostam na preservação da sociabilidade quilombola, a partir de ações coletivas, das experimentações e partilhas de saberes, são elas que lutam por suas comunidades, de terreiro, de samba, de quilombos, e essa sociabilidade quilombola é uma das poucas opções de manutenção da vida em comunidade e de existência dentro de uma sociedade hegemonicamente capitalista, individualista, competitiva, que exclui, nega direitos para financeirizar tudo, inclusive as relações pessoais e familiares.

O conceito de “bem viver” das populações indígenas da América Latina é o lema da Marcha das Mulheres Negras no Brasil e refere-se a uma visão comunitária, na qual a comunidade é tudo, a natureza, os ancestrais e não apenas os seres humanos. Significa ter consciência de que tudo está conectado e inter-relacionado (a terra, a água, as matas e florestas, os animais). Mulheres negras, quilombolas e indígenas se juntaram na busca por uma proposta de sociedade que seja estruturada em conceitos coletivos e que se contraponha

ao modelo que está posto e, que visa à sociabilidade do capital, que reforçam o individualismo e o lucro em detrimento da vida. Percebemos então que há uma confluência de lutas entre indígenas e quilombolas quando se trata de garantia da terra, da manutenção da vida e dos saberes, no sentido de garantir um modo de vida comunitário e em harmonia com a natureza.

O conceito de “buen vivir” dos povos originários está muito próximo ao conceito de “ubuntu” dos povos bantos xhosa e zulu – “Umuntu Ngumuntu Nagabantu”⁶⁹ - “Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”. Uma maneira de viver e de existir se relacionando com as outras pessoas de maneira comunitária, na lógica da sociabilidade quilombola, voltada ao fortalecimento de ações coletivas, partilhadas. Ramose (2010) escreveu que em sepedi⁷⁰, uma das línguas que integra o grupo linguístico do Sotho do Norte na África do Sul, onde existe uma sentença filosófica, espécie de ditado que diz “feta kgomo o tshware motho”, e que traduz uma das referências fundamentais do ubuntu, ou seja, “Se e quando uma pessoa tiver de enfrentar uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, deve sempre optar pela preservação da vida” (Ramose, 2010, p. 175).

Nas comunidades quilombolas coexistem estas duas filosofias. É muito comum ouvirmos dos quilombolas: “aqui no quilombo não existe o eu, existe o nós”. O cuidado com o outro é constantemente presente. Bem como, o respeito a todos os elementos da natureza, como no conceito de “buen vivir”. Não é somente o ser humano que importa, mas também os rios, as plantas, a terra. Contudo, não pretendo romantizar a vida nas comunidades quilombolas. Apesar de todos os esforços para manter a filosofia do “Buen Vivir” ou do “Ubuntu”, existem os conflitos internos que ocorrem principalmente pela intromissão de agentes externos. Em algumas comunidades, esses agentes conseguem uma inserção maior do que em outras, fazendo com que ocorram mudanças mais intensas em seus modos de vida.

Destacamos que a identidade das mulheres e homens dos quilombos atuais foi construída com base em diversos fatores e atores sociais. Se o texto constitucional dizia que os remanescentes de quilombos tinham o direito a terra, os moradores dos quilombos se viram obrigados a entender o que isso significava, já que se sentiam ameaçados pelos processos de grilagem da terra, pela invasão dos grandes proprietários de fazenda para o agronegócio, por empresas multinacionais das áreas de mineração, pela construção de barragens e usinas hidrelétricas. Evidenciado a diferença marcante entre sujeito coletivo e sujeito individual.

⁶⁹ O filósofo Renato Nogueira (2012) escreveu sobre essa filosofia de vida no artigo “Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista”.

⁷⁰ Sepedi é uma das onze línguas oficiais da África do Sul, pertence à família Níger-Congo das línguas bantu é falada principalmente no norte da África do Sul.

De modo que sempre foram quilombolas na prática, mas não havia sido necessário teorizar ou refletir sobre isso. Nesse processo de reflexão e tomada de consciência da sua condição de quilombola que possui direitos garantidos na lei, muitos foram os agentes que contribuíram para que as comunidades entendessem tais conceituações e diferenciasssem o sujeito individual do sujeito coletivo. Dentre estes, os principais foram o movimento negro rural e urbano, antropólogos, sociólogos, pesquisadores das academias, agentes das diversas religiões de matriz africanas, a igreja católica e a igreja pentecostal.

Nos Encontros de Mulheres ocorridos nos anos 1990, nas comunidades das ilhas de Abaetetuba já se anunciava a possibilidade de nova consciência no horizonte de expectativas. Nos anos de 1980, a diocese do município de Abaetetuba, por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), iniciaram encontros e ciclos de estudos nas comunidades ribeirinhas e quilombolas da região, nestes encontros, além dos estudos bíblicos, conversavam sobre o que precisava ser melhorado na vida das comunidades e as mulheres traziam questões relacionadas ao saneamento básico, educação escolar, transporte, saúde, território e moradia, ou seja, os direitos sociais básicos. A princípio essas demandas eram encaminhadas ao poder público local. Nos anos que se seguiram nos ciclos de estudo os temas foram: “A luta das mulheres contra as barragens: Mulher levante e ande”; “Saúde: Mulher organize-se e lute”; “Resgatar a Cultura através da dança e das comidas típicas: Mulher continue na luta” e “Os direitos da Mulher”, nesses encontros, as mulheres se sentiam à vontade para falar e expressar suas ideias.

Em conversa que tive com Jocilene e Jociléia no quilombo Genipaúba, elas falaram da importância fundamental que esses encontros do “Grupo de Mulheres para estudos bíblicos”, por meio da CEBs, tiveram para a consolidação da identidade quilombola de sua comunidade, bem como para que as mulheres tivessem maior consciência, da força que tinham naquele momento, de modo que em sua comunidade pudessem protagonizar um trabalho de auto-organização.

Uma auto-organização, que emerge de sociabilidade quilombola que neste estudo significa a capacidade de “viver em associação permanente com seus semelhantes”, ou seja, caracteriza-se pela manutenção de relações solidárias, de um existir em comunidade, entendida como a necessidade de experiências, que torna imprescindível o (con)viver coletivo, de práticas sociais compartilhadas. De maneira independente, ou seja, com uma atitude livre, as pessoas se agrupam formando vinculações e compartilhando espaços semelhantes, constroem realidades distintas a partir das relações estabelecidas com as demais

pessoas e lugares. A “sociabilidade pode ser entendida como uma forma de viver” e interagir, construída ativamente pelas pessoas e de modo processual (Simmel, 2006, p. 64).

A manutenção dos laços sociais ocorre exclusivamente pelo desejo de sustentação dessas afinidades e relações em um grupo. Justamente por isso, cada indivíduo regula sua relação com os demais, usando seu próprio quadro de significação. Cabe observar que o interesse referido pelo autor não possui semelhança como a intenção utilitarista atual. O interesse evocado se aproxima da “noção de tendência, estado emocional e psíquico” (Simmel, 2006, p. 67).

A partir desse entendimento, as manifestações das práticas sociais, se configuram como formas de sociabilidade, ou seja, uma festividade, um ritual de culto religioso, uma dança, os mutirões, são exemplos de interações sociais, na forma de reuniões, encontros, trocas, associações, esses não ocorrem apenas para diversão, mas, para experimentar práticas sociais em que a ética, a estética, o ritmo, a música, as visões de mundo, são compartilhadas entre todas/todos.

Essa partilhar está intimamente ligado por laços de família/parentesco ou de proximidade, com relações de interdependências. Neste estudo, considera-se que a sociabilidade é a forma pelo qual as pessoas estabelecem interações sociais, em um (com)partilhar, de princípios, de normas, saberes e outros elementos sociais, por meio da comunicação e, de simbolizações em comuns.

Tratar de práticas sociais e sociabilidade quilombola nos remete a territorialidade, como a forma humana de apropriação do espaço. Considerando que as necessidades e os interesses compartilhados resultam de formas de conexão do grupo, e que esses acomodam os processos de sociabilidade, o território surge como componente importante, uma vez que emerge, como produto das disputas e, da apropriação do espaço que se transforma em território.

Desta maneira, a Comunidade Quilombola Genipaúba no âmbito de sua organização política e social revelam o pertencimento étnico e territorial, cujo, modos de existência estão regulados por valores comunitários, participativos e solidários e seus conhecimentos tradicionais, seus saberes, estão em uma imbricação com a natureza, em que os membros da comunidade, com ênfase as mulheres quilombolas, evidenciam uma percepção, entendimento e sensibilização política étnico-racial. No entanto, destaca-se que esse movimento de construção identitária, os princípios do “bem viver” continuam tendo grande relevância na sociabilidade quilombola do Genipaúba, não como elementos pertencentes a um conceito unívoco fechado e fixo, mas como expressões da vida cotidiana, em suas múltiplas formas.

Assim, resgatamos o conceito de “bem viver” como filosofia de vida, ou como aposta e proposta de desenvolvimento emancipador, sob a perspectiva dos povos e comunidades tradicionais historicamente colonizados, escravizados e oprimidos, cuja, concepção e de construção coletiva da vida e pela vida, em detrimento do individualismo característico da sociabilidade capitalista.

O ponto a ser delineado é o fato de que alguns princípios fundamentais da sociabilidade quilombola são validados no Quilombo Genipaúba, a partir dos saberes e fazeres das mulheres objetos deste estudo. Consideramos necessário destacar alguns desses princípios tais como; a garantia prioritária da vida; a preservação da sociobiodiversidade⁷¹; a manutenção das tradições e das terras de uso coletivo; a conservação das práticas de agricultura tradicionais; o respeito à identidade e as diferenças, entre outros que podem ser observados nas várias formas de organizar a vida a partir da especificidade do Quilombo Genipaúba, como no manejo da terra, nos conhecimentos tradicionais como premissas a serem disseminadas coletivamente, entre outros.

As mulheres quilombolas vinculadas à AMQG, desempenham papel central na produção de alimentos e no manejo com a terra, sendo responsáveis pelas etapas de plantio, de colheita e de beneficiamento. Ainda na questão de produção de alimentos, e fazendo menção a (re)incorporação da agricultura, as mulheres estruturam os quintais onde plantam hortaliças e verduras além de árvores frutíferas e criam pequenos animais, participam de formações, buscam alternativas para o extrativismo e agricultura, realizam a coleta de sementes e o cuidado com os animais.

Como artesãs, processam, criam e produzem biojóias e papéis de fibras vegetais e cestarias, que são comercializados, nas feiras e nas exposições na sede do município de Abaetetuba. Revelando as práticas cotidianas caracterizadas pela partilha, pelo predomínio do bem comum a partir de um projeto coletivo de vida. Envolvem-se em movimentos sociais, no STTRA, na ARQUIA, nas ações da AMIA e do MORIVA, MORIPA, (Tratado no Capítulo II subitem 2.4.1), e cuidam dos filhos, da casa, das refeições, dos quintais produtivos, das roças.

⁷¹ É um conceito que envolve a relação entre a diversidade biológica, os sistemas agrícolas tradicionais (agrobiodiversidade) e o uso e manejo destes recursos junto com o conhecimento e cultura das populações tradicionais e agricultores familiares. Disponível em: osamazonia.org.br/tpost/lb65m0vse1-o-que-sociobiodiversidade. Acesso em: ago. 2023.

Fotografia 15 – Roça de mandioca.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Fotografia 16 – Pegando lenha.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Fotografia 17– Plantio de Abacaxi.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

São mulheres que às cinco horas da manhã estão em pé prontas para a lida, às seis horas estão na trilha a caminho das lavouras, circulando nas roças, plantando, colhendo, limpando a área, são as guardiãs do território e cuidam da alimentação da família. Assim, com base nas recolhas realizadas com as interlocutoras, afirma-se que as mulheres contribuíram para um resgate memorialístico da Comunidade Quilombola Genipaúba, questão que se situa no processo de autodefinição da comunidade como quilombola. Esse ativismo das mulheres na construção identitária instaura-se no âmago de um processo de luta por conquista de direitos, pois, o reconhecimento quilombola implicou positivamente na valorização da comunidade, ainda há que se destacar as práticas sociais das mulheres sob o enfoque político, articulado a construção identitária étnico-racial.

Esse fortalecimento político traz consigo a conscientização étnico-racial por parte de seus membros, processo mediado pelo ato pedagógico de problematizar a realidade. A proposição encontra-se nos estudos de Carlos Brandão (1996, 2019), Paulo Freire (1982, 1996) e Sandra Petit (2015), da essencialidade do componente pedagógico, da endoeducação na mediação entre a forma de organizar a vida, na sociabilidade quilombola, do Quilombo Genipaúba. Segundo Sandra Petit (2015), há uma experiência educativa produzida a partir da experiência do quilombo, sendo, portanto, a chave que está na forma como que as relações entre as produções sociais da comunidade e a educação escolar podem contribuir para uma pedagogia da ancestralidade, que se assenta nas bases conceituais e filosóficas africanas e afro-brasileiras ao considerar as particularidades das expressões afrodescendentes, ou seja, da (ma)terna África, e que possa atender a toda uma demanda específica de uma comunidade quilombola, em suas dimensões antropológicas, históricas, políticas e sociais. Nesse sentido os autores, falam de uma pedagogia que emerge do repertório sociocultural da comunidade, e propõem que a educação escolar deve ter consciência da dinâmica social, material e imaterial, na qual está inserida.

A territorialidade, nesse caso, diz respeito à ancestralidade, a uma gama de saberes transportado da África e outros saberes recriados e produzidos na Amazônia paraense que dão conta de um modo de vida peculiar, presente nas práticas cotidianas das comunidades quilombolas. Desse modo, uma pedagogia da ancestralidade⁷² corresponde aos próprios conteúdos concretos vivenciados na sociabilidade quilombola, na endoeducação, com prioridade na questão étnico-racial.

As práticas sociais das mulheres quilombolas no contexto do Genipaúba são elementos de cultura que devem impactar os currículos da vida e da educação escolar, produzidos para as situações educativas específicas da comunidade. Além disso, a participação das mulheres em torno do processo de autoidentificação étnico-racial remete a relação entre, território e ancestralidade, saberes fundamentais que não podem ser esquecidos, negligenciados.

Assim sendo, a sociabilidade quilombola do Quilombo Genipaúba é um terreno fértil para uma pedagogia que emergja do próprio repertório sociocultural da comunidade. Faz-se presente assim, uma pedagogia ancestral que corresponde ao palco de ação dos seus agentes e, a educação escolar não pode se isolar do contexto específico no qual está inserido, mas deve ser compreendida como um instrumento de acesso a um conjunto de direitos e a terra.

Nessa perspectiva, a reminiscência comum e a reprodução de certos rituais, a preservação coletiva de saberes, de recordações familiares e de símbolos, insígnias como, por exemplo, canções, receitas, modo de cultivo, de manejo dos quintais produtivos, da confecção de biojóias, ladainhas, entre outros, bem como a transmissão de heranças materiais e imateriais são dimensões importantes do sentimento de pertencimento e dos laços familiares (Candau, 2016). Nesse sentido, a memória é fundamental no processo de transmissão do conhecimento entre os membros de um determinado grupo, de tal modo que a memória geracional é também uma memória de fundação que tem seu lugar no jogo identitários. Ela é por sua vez horizontal e vertical e apresenta duas formas, uma antiga e outra moderna.

A forma antiga é uma memória genealógica que se estende para além da família. Ela é a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores de nossos predecessores. Essa consciência do peso de gerações anteriores é manifesta em expressões de forte carga identitária, como “as gerações anteriores trabalharam por nós” ou “nossos antepassados lutaram por nós” (Candau, 2016, p. 142).

⁷² Surge como uma ferramenta pedagógica para o ensino/aprendizagem nas áreas das linguagens e da educação das relações étnico-raciais e antirracistas atendendo a Lei 10.639/03 que prevê o ensino da cultura afro-brasileira e o ensino da história do continente africano (Petit, 2015).

Dessa forma, na comunidade Quilombola Genipaúba, há uma continuidade histórica de reprodução de várias práticas sociais e rituais ligados agricultura familiar, com manejo do açaí, mandioca, cacau, cupuaçu, miriti e a prevenção e tratamento de saúde e, as mulheres são as responsáveis por essa continuidade histórica tão importante ao modo de vida quilombola. Portanto, as mulheres das gerações anteriores, compartilham e dialogam com suas experiências cotidianas, pois necessitam desses saberes para o “bem viver” de suas famílias e de seu grupo social, mas também porque faz parte da cultura local o cuidado com a saúde de seus familiares a partir da utilização de banhos, rezas, crenças, plantas medicinais como as produções de garrafadas, xaropes, pomadas, chás, por isso se preocupam em transmitir para as gerações mais novas esses saberes.

Nessa perspectiva, a reminiscência comum e a reprodução de certos rituais, a preservação coletiva de saberes, de recordações familiares e de símbolos, insígnias como, por exemplo, canções, receitas, modo de cultivo, de manejo dos quintais produtivos, da confecção de biojóias, ladainhas, entre outros, bem como a transmissão de heranças materiais e imateriais são dimensões importantes do sentimento de pertencimento e dos laços familiares (Candau, 2016). Nesse sentido, a memória é fundamental no processo de transmissão do conhecimento entre os membros de um determinado grupo, de tal modo que a memória geracional é também uma memória de fundação que tem seu lugar no jogo identitários. Ela é por sua vez horizontal e vertical e apresenta duas formas, uma antiga e outra moderna.

A forma antiga é uma memória genealógica que se estende para além da família. Ela é a consciência de pertencer a uma cadeia de gerações sucessivas das quais o grupo ou o indivíduo se sente mais ou menos herdeiro. É a consciência de sermos os continuadores de nossos predecessores. Essa consciência do peso de gerações anteriores é manifesta em expressões de forte carga identitária, como “as gerações anteriores trabalharam por nós” ou “nossos antepassados lutaram por nós” (Candau, 2016, p. 142).

Dessa forma, na comunidade Quilombola Genipaúba, há uma continuidade histórica de reprodução de várias práticas sociais e rituais ligados agricultura familiar, com manejo do açaí, mandioca, cacau, e a prevenção e tratamento de saúde e, as mulheres são as responsáveis por essa continuidade histórica tão importante ao modo de vida quilombola. Portanto, as mulheres das gerações anteriores, compartilham e dialogam com suas experiências cotidianas, pois necessitam desses saberes para o “bem viver” de suas famílias e de seu grupo social, mas também porque faz parte da cultura local o cuidado com a saúde de seus familiares a partir da utilização de banhos, rezas, crenças, plantas medicinais como as produções de garrafadas,

xaropes, pomadas, chás, por isso se preocupam em transmitir para as gerações mais novas esses saberes.

3.2.1 - Territórios quilombolas – espaços de lutas

As comunidades quilombolas brasileiras, há muito tempo assumem uma identidade territorial como espaço de lutas, centrada na busca por liberdade e pelo direito a terra, constituem relações de pertença e estabelecem suas territorialidades. Para as mulheres quilombolas as lutas pelo direito a terra, significa a manutenção de uma sociabilidade quilombola, conforme demonstrado nas pautas dos encontros de mulheres dos Quilombos Genipaúba, Tauera-Açu, Bacuri e Arapapuzinho, pertencentes às ilhas do município de Abaetetuba, em que expressaram suas preocupações em preservar e manter suas ancestralidades, suas relações de pertencimento, ao território de uso coletivo, a luta pelo direito de fala, de liderança política.

Antes destas formações e dos encontros eu não fazia determinados serviços que achava que era de homens, serviços assim como pegar açaí, miriti, roça, plantar, hoje sou homem mulher, luto pela terra e não espero mais, não vejo como trabalho de homem (Quilombola Clarisse, do Quilombo Genipaúba, em 08/03/2022).

Eu não me enxergava como potência para liderar, articular e mobilizar, esse aprendizado tem sido construído [...] na associação de mulheres artesãs do quilombo Genipaúba, a gente juntas vai se fortalecendo, vai abrindo caminhos, [...]daí agente e vai sonhando e apostando na luta e resistência, para manter o território (Quilombola Jocilene, do Quilombo Genipaúba, em 08/03/2022).

É evidenciado nas narrativas recolhidas junto às mulheres quilombolas do Quilombo Genipaúba, as reflexões acerca do lugar e papel da mulher quilombola na comunidade, as relações patriarcais, a violência contra as mulheres e crianças, a saúde e a educação escolar, mas também a pauta da terra, do território, como lugar da família, de unidade, de partilha e de segurança. Considerando as leituras realizadas de pesquisas em diversos quilombos, é crível o entendimento de que, as mulheres ao assumirem a luta pelo território, ressignificam o território, e saem da referência do homem, como único líder.

A comunidade Quilombola Genipaúba tem uma identidade cultural própria, que dialoga diretamente com a ideia de sociabilidade quilombola. Mesmo antes de serem legalizadas, já se identificavam de forma diferenciada, mesmo que o objetivo social do quilombo tenha se transformando conforme as mudanças sociais. No entanto, continua sendo um espaço de resistência ao poder hegemônico de uma elite dominante, como também tem a

preocupação de manter preservado seus costumes e suas práticas sociais, respeitando a tradição dos seus ancestrais (Brasil, 2003).

De acordo Leite (2008), quilombo é originário da etimologia bantu e tem como significado o acampamento guerreiro na floresta. Durante o período do Brasil colônia, era um espaço de resistência contra o regime escravagista, um local que apoiava os homens e mulheres escravizados que conseguiam fugir dos maus tratos dos senhores escravocratas.

Neste trabalho, utilizaremos a compreensão de identidade, para delimitar a ideia de sociabilidade quilombola, portanto partir-se-á da compreensão de identidade cultural, na perspectiva de Thompson (1998), que debate a identidade cultural enquanto fator social, “popular”. Com estes elementos, é possível identificar, na Comunidade Quilombola Genipaúba, o delinear de uma identidade cultural diferenciada da imposta pelo Estado nacional.

A identidade social de muitos trabalhadores mostra também um acerta ambiguidade. É possível perceber no mesmo indivíduo identidades que se alternam, uma deferente, a outra rebelde. Adotando outros termos, esse foi um problema que preocupou Gramsci. Ele observou o contraste entre a “moralidade popular” da tradição do folclore e a “moralidade oficial” (Thompson, 1998, p. 20).

Segundo o autor, a tendência da força hegemônica elitizada foi o fortalecimento do sentimento nacionalista e a formação de uma identidade nacional imposta pelo Estado, começando pela linguagem oficial referendada pela academia científica. No entanto, essa identidade tácita foi possibilitando a descoberta de novas identidades e até mesmo, uma nova linguagem utilizada nas comunidades tradicionais quilombolas.

Compreende-se que essa identidade conjuga-se com nossa tese de que há nas mulheres quilombolas da AMQG uma sociabilidade quilombola que é construída a partir de vários elementos, entre eles consideramos que o território e os saberes são os mais importantes. Outro elemento tem uma ligação direta com o primeiro, é a resistência e a luta para garantir, de forma legalizada, o seu território, e seus saberes, que formam a sociabilidade quilombola, tal como relata Carvalho (2002), “É o caso da identidade quilombola, construída a partir da necessidade de lutar pela terra ao longo das últimas duas décadas”. (Carvalho 2002, p. 3).

Por outro lado, não podemos deixar de levar em consideração a hereditariedade, do remanescente quilombola, no entanto, a forma de conceituação de comunidade quilombola e a sua identificação não pressupõe que todos os seus indivíduos (que compõem a comunidade) sejam pretas/pretos ou negras/negros, ou que todas/os tenham vínculo com o processo de

escravidão no Brasil, mas é necessário que haja uma presunção de ancestralidade negra acompanhado de histórico de opressão e racismo sofrido.

Apesar de ser aceita a autoidentificação como quilombola e o sentimento de pertencimento, para legalização é necessário uma comprovação e certificação. O conceito de grupo étnico se associa ao pensamento de uma identidade quilombola sintetizado pela noção de autoatribuição (Arruti, 2008, p. 23). Geralmente, os quilombos são construídos em territórios rurais, tendo em vista que a origem do quilombo veio da zona rural, a identidade de resistência está ligada à luta pela terra.

Neste sentido, as comunidades quilombolas, têm normativamente, garantindo o direito a terra, conforme previsto na Constituição (CF) de 1988, em seu artigo 68 afiança – “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”, no entanto, para as comunidades quilombolas, a CF/1988 ao garantir esse direito do título de propriedade, reconhece e valoriza a identidade de o pertencimento, ao mesmo tempo em que estimula a preservação de suas ancestralidades, seus saberes e seus modos de viver. Que segundo Nilma Lino Gomes (2022, p. 3), o direito a terra, “não significa apenas sobrevivência na terra, mas também a conservação de uma história que, durante muito tempo, foi relegada ao esquecimento pela historiografia tradicional, afinal, a história costuma ser escrita pelos vencedores”.

Como nos diz Zélia Amador (2012), ao longo da história, o quilombo caracteriza-se como uma organização que resiste/ resistiu ao sistema colonial escravista em que os povos negros escravizados buscavam sua liberdade. Os quilombos na atualidade continuam o processo de resistência, em um sistema capitalista que se configura também como um sistema opressor, resquício do colonialismo. A organização comunitária de um quilombo, de acordo com a autora, passou por diversas crises de forma que desenvolvem ideias para fortalecer os laços e criar estratégias para ir de encontro à ordem social, política e jurídica estabelecida.

Quilombo, na visão agora “ressignificada, não é apenas uma tipologia de dimensões, atividades econômicas, localização geográfica, quantidade de membros e sítio de artefatos de importância histórica” para Almeida (2010, p. 119) é uma comunidade e, como tal, passa a ser uma unidade viva, um lócus de produção material simbólica. Institui-se como um sistema político, econômico, de parentesco e religioso que margeia ou pode ser alternativo à sociabilidade do capital. Argumentam Rodrigues, Silva e Marques (2018), que os “quilombos representam contemporaneamente resistência e organização”, visto que a luta pelos direitos à liberdade, cidadania e igualdade continuam em curso (Rodrigues; Marques, 2018, p. 29).

Nesse sentido, trazer à tona a reflexão da forma violenta, que ocorreu a ocupação das terras do Brasil, colabora para a compreensão da ressignificação do território quilombola como espaço de memórias, saberes, de manifestações culturais, de ancestralidades, uma “africanidade” que é luta e resistência. A princípio, com a expulsão e morte dos povos indígenas quando os europeus invadiram a América no século XVI e dividiram o território em grandes extensões de terras, as chamadas sesmarias, dando início aos latifúndios escravistas. Em seguida, com a Lei de Terras de 1850, na qual se definiu que a aquisição de terras somente se daria por meio de compra e venda, ignorando as distintas posses e regulações existentes.

José Graziano da Silva, ainda na década de 1980, já dizia:

É fácil entender a importância da Lei de Terras de 1850 para a constituição do mercado de trabalho. Enquanto a mão de obra era escrava, o latifúndio podia até conviver com terras de “acesso relativamente livre” (entre aspas porque a propriedade dos escravos e de outros meios de produção aparecia como condição necessária para alguém usufruir a posse dessas terras). Mas quando a mão de obra se torna formalmente livre, todas as terras tem que ser escravizadas pelo regime de propriedade privada. Quer dizer, se houvesse homem “livre” com terra “livre”, ninguém iria ser trabalhador dos latifúndios (Silva, 1983, p. 25).

Considero importante destacar a Lei de Terras de 1850, porque seus efeitos são sentidos até hoje nas questões agrárias. O grande medo das elites brasileiras ainda é o fortalecimento dos movimentos de acesso à terra, do indígena, do quilombola, dos trabalhadores rurais sem-terra e o movimento dos sem-teto, dos grandes centros urbanos, pois tendo o título de propriedade da terra, essas pessoas não precisam ser mão de obra barata dos grandes fazendeiros, muito menos ir para as cidades morar mal e destruir suas vidas em subempregos.

Para o historiador Flávio Gomes (2015, p. 58), lutas seculares no mundo agrário nunca deixaram de existir, “visando defender territórios, costumes seculares e parentesco” na organização social. Na “segunda metade do século XX, quilombolas e comunidades negras rurais sofreram novas investidas” de setores agrários hegemônicos. Afirma, ainda, que “nos últimos anos, o debate sobre a reforma agrária tem se articulado às temáticas da questão racial, em particular das comunidades negras rurais e remanescentes de quilombo” (Gomes, 2015, p. 61).

Afirma Nilma Lino Gomes (2022) que a história dos quilombos está imersa nos processos de resistência ao padrão de poder de apropriação e de expropriação da terra. Nesse sentido, destaca que as/os quilombolas têm consciência da intrínseca relação entre a sua

história e a luta pela manutenção de seus territórios, construindo e afirmando, nessa tensa relação, a consciência do direito a terra e ao território, aproximando a luta quilombola e os movimentos sociais do campo.

O que se observou no Brasil, a partir das décadas de 1960/70, foi uma aceleração do processo de urbanização. Os pequenos proprietários, posseiros e arrendatários acabaram vendo suas terras sendo incorporadas de maneira violenta às grandes propriedades:

As pequenas propriedades perdem terreno, ou seja, são engolidas pelas grandes, no que se convencionou chamar, à semelhança do fenômeno biológico onde as grandes bactérias engolem e digerem as pequenas à sua volta, “processo de fagocitose”. Assim, por exemplo, uma usina de açúcar, quando adquire um sítio em suas proximidades, derruba as cercas e árvores frutíferas, casa do morador, etc., convertendo todas as terras em canaviais, de modo que dificilmente depois de alguns anos se poderá identificar qualquer vestígio da outra unidade que ali existiu (Silva, 1983, p. 13).

Essas histórias de violência continuam acontecendo com os povos e comunidades tradicionais, que normalmente têm a posse da terra, mas não o título de propriedade. Aproveitando-se dessa situação, aparecem os grileiros e tomam essas terras de maneira violenta. Utilizo o termo “comunidades tradicionais” conforme a definição dada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Ou seja,

Povos tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, utilizam conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição, são ocupantes e usuários de territórios e recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social e religiosa, ancestral e econômica (Brasil, 2019).

Nas conversas com as mulheres quilombolas, as memórias das violências sofridas na luta pela permanência nas terras dos seus antepassados estão muito presentes, como neste trecho:

Aqui no Genipaúba nos só trabalhava, nos morava num barraco na beira do rio, próximo daqui, as terras tinham uma dona, que aqui nunca pisaram, nos trabalhava na terra, era na meia, tudo que plantava e colhia nos tinha que dar uma parte para a dona da terra, que mandava um fiscal cobrar e pegar, pesavam e nos sempre perdia. Quando foi um dia ela vendeu as terras, nem falou nada, o novo dono disse que comprou com tudo dentro, até nos, daí foi difícil, ele não queria meia, queria tudo, uma vez tivemos que nos armar de faca e terçado para nos defender, ele chegou com um monte de homem armado e ficou ameaçando a gente, fizeram toca pra nos. Foi briga, entro até advogado para resolver. Nos conseguiu a terra por que aqui é território quilombola, aqui trabalho o bisavô, o avô e o pai do meu marido, o bisavô foi escravo no engenho, tem uma foto na universidade (Quilombola Gregória, do Quilombo Genipaúba, em 05/03/2022).

O relato da sr^a Gregória infelizmente não é exceção, mas uma regra. A violência no campo sempre foi e continua sendo um problema gravíssimo em nosso país, a luta pela terra e território é emblemática. Nesse relato, percebemos que faziam de tudo para expulsá-los de suas terras. Em muitas regiões do estado, a expulsão dos quilombolas se deu por essas artimanhas ou pelo uso da violência direta. Com isso, muitos tiveram de ir para as cidades e tentar sobreviver. Como apontado no artigo “Capitalismo Tardio e Sociabilidade Moderna”:

Os trinta anos que vão de 1950 a 1980 – anos de transformações assombrosas que, pela rapidez e profundidade, dificilmente encontram paralelo neste século – não poderiam deixar de aparecer aos seus protagonistas senão sob uma forma: *a de uma sociedade em movimento*. Movimento de homens e mulheres que se deslocam de uma região a outra do território nacional, de trem, pelas novas estradas de rodagem, de ônibus ou amontoados em caminhões paus de arara. São nordestinos e mineiros, fugindo da miséria e da seca, em busca de um destino melhor em São Paulo, no Rio de Janeiro, no Paraná da terra roxa; depois, são os expulsos do campo pelo capitalismo, de toda parte, inclusive de São Paulo, do Paraná, agora hostil ao homem; são gaúchos que avançam pelo Oeste de Santa Catarina, passam pelo Oeste do Paraná, alguns entram no Paraguai, outros vão subindo para o Mato Grosso, Rondônia, Amapá, Sul do Pará, Sul do Maranhão, onde se encontrarão com outra corrente migratória de nordestinos. Movimento de uma configuração de vida para outra: da sociedade rural abafada pelo tradicionalismo para o duro mundo sem lei da fronteira agrícola; da pacata cidadezinha do interior para a vida um tanto agitada da cidade média ou verdadeiramente alucinada da metrópole. Movimento, também, de um emprego para outro, de uma classe para outra, de uma fração de classe para outra, de uma camada social para outra. Movimento de ascensão maior ou menor para quase todos (Novais; Mello, 2010, p. 584).

As comunidades tradicionais quilombolas são tão perseguidas e ameaçadas, justamente porque se as pessoas permanecem no campo e conseguem obter seu próprio sustento não precisarão fugir para as cidades e engrossar a fila dos desempregados, dispostos a aceitar os baixos salários que os subempregos da cidade têm a oferecer. Elas incomodam muito, pois ameaçam diretamente o sistema capitalista, como apontou Denildo, coordenador nacional da CONAQ:

Na luta quilombola e indígena esses territórios ficam fora do mercado de terras, então há um grande enfrentamento de alguns setores da sociedade para que a pauta quilombola e indígena não avance. Hoje nós entendemos que as terras quilombolas são as terras que estão impedindo o agronegócio e o capitalismo de se instalar de vez no campo brasileiro. Por quê? Porque essas áreas têm legislações específicas, tanto indígena quanto quilombola, que impedem o agronegócio de “forçar pra cima” delas como “força pra cima” do camponês. Porque são vários os instrumentos que existem, tratados internacionais, como por exemplo, a convenção 169 da OIT, e o decreto 4887/03. As comunidades são terras chaves, elas são aonde se concentra

muita água, se tem muita mata, e onde tem muito minério. A gente tinha no Brasil algumas fronteiras a serem vencidas pelo capital: a primeira fronteira era Amazônia, e flexibilizaram o código florestal, para que se adentrasse na Amazônia e legalizasse terras, outro setor de dificuldade para o capitalismo são as terras quilombolas e indígenas. Na questão dos minérios já estão flexibilizando para querer adentrar sobre os nossos territórios. Então, nós somos fronteira para esse avanço, estamos ali e somos pra eles um empecilho.

Fruto das fronteiras de avanço do capital chegam às comunidades quilombolas, ameaças veladas, com ideias de que para se desenvolver é preciso se urbanizar, ou seja, vendem a ideia de progresso e arrendam terras, tomam às terras e consequentemente a vida dos quilombolas, financeirizando as relações sociais na comunidade, a fim de ampliarem, as áreas portuárias de exportação de grãos, o agronegócio e sua monocultura que aniquila o solo, destrói as matas e florestas nativas, a mineração que polui a água, a terra, e extingui os estuários dos peixes. Chegam sequiosos, como uma espécie de “zepelel brilhante” armados de prosa e dinheiro, para expandir sua gana de poder sobre, e dissemina a opressão e a exploração do ambiente, usam e objetificam a Amazônia e seus habitantes. No modo de vida capitalista, acredita-se que basta preservar pequenas áreas de natureza e o restante do território deve ser usado para se obter lucros financeiros.

Segundo Castro (2022) os negócios de terra no mundo, e mais especificamente na Amazônia, cresceram com a entrada de empresas financeiras internacionais visando especular a terra como negócio, usando fundos de pensão e oferecendo financiamentos para expansão da monocultura.

O modelo hegemônico de desenvolvimento capitalista priorizou as políticas direcionadas às empresas agropecuárias, as fazendas de gado, contando com agentes econômicos, notadamente corporações de alguns setores, inclusive do sistema financeiro, beneficiados com grandes extensões de terra para a exploração pecuária e madeireira, confrontando muitas vezes com latifúndios tradicionais, que eram a base econômica das elites regionais. (Castro, 2022, p.20)

A Amazônia oriental, e mais recente a “Amazônia Tocantina”, tem sido palco de disputas e de processos espoliativos e especulativos, isto é, processos expansivos de acumulação de capital, pautados no controle, extração de bens comuns, desterritorializações de comunidades rurais. Esse cenário constitui a privatização da terra e dos rios, a eliminação e violação dos direitos (humanos, étnicos e territoriais), e, como consequência, a perda ou destruição de existência materiais e imateriais (crenças, culturas e práticas sociais), com a

supressão de formas “alternativas” de produção e usos dos territórios por populações quilombolas e ribeirinhas.

3.3 - Cotidiano na Comunidade - religiosidades, lazer e festividades.

Destaco que utilizei a mandala pedagógica para realizar aproximações com as mulheres da AMQG, que foi descrita no percurso metodológico (p. 40). Com a estratégia das mandalas foi brotando reflexões do “Torna-se negra”, um termo cunhado pela psicanalista negra Neusa Santos Souza (2021), em sua obra publicada em 1983, a qual ficou esquecida e recentemente ganhou destaque, por descortinar as dores de saber-se negra, ao indicar os processos de sequestro de suas subjetividades de suas identidades, que as colocou em um lugar de subserviência, de negação de seu corpo, que imputa um modelo de identificação normativo-estruturante da brancura, essa “ideologia de cor”, nos remete a verdadeira batalha que é a “ideologia de corpo”, uma vez, que ao rejeitar cor, é a expressão tácita da repulsa, negação e rejeição do corpo. No entanto também é a experiência de compromisso com o resgate de suas origens, sua história e partir deste recriar suas caminhadas.

Dialogando com os estudos de Zélia Amador (2011) sobre o Corpo negro como marca identitária na diáspora africana, que refletem como Souza (1983), a partir de Fanon, que “o corpo é social e individual”, e anunciam os “princípios estruturais da vida coletiva”, o corpo vive um jogo de tensionamento e equilíbrio entre essas forças, entre aquilo que efetivamente somos e, aquilo que precisamos ser e ou nos jugam ser, o corpo reage e age nas marcas da vida, das interações sociais, dos amores, mas também das dores, naquilo Zélia Amador diz:

Há no organismo, forças controladas e forças que ignoram o controle. O corpo pode ser belo ou nojento, ser amável ou agressivo, mesmo involuntariamente. O corpo é um composto que vive em um equilíbrio dinâmico entre as duas forças, social / individual, mas, talvez, muito mais tensionado pelo aspecto individual. No caso do corpo negro a maior tensão encontra-se no aspecto social é o corpo marcado pelo racismo. O corpo tem memória, tem mistérios. Ao mesmo tempo em que desnuda, cobre. Através do corpo o ser pode ser visto julgado. Na cultura ocidental o corpo costuma ser o grande culpado. Ele aparece, atrapalha, dói, adocece, engorda, estica, infla, murcha e envelhece. Trai, treme e trepida. Carrega a alma. Ele é o primeiro que aparece e o último também. É o culpado do pecado. Reveste o bom homem e a boa alma. Acolhe o assassino e o psicopata. Ele age e reage (De Deus, 2011).

O reconhecido no grupo de mulheres Quilombolas do Quilombo Genipaúba foi à estreita relação entre o preconceito de cor e de corpo, ao reconhecer as experiências de dor, de prazer ou desprazer, ao relatarem os incômodos ao verem e ouvirem na sede do município,

olhares e palavras ofensivas e discriminatórias de que “o cabelo é ruim, mas a nega é gostosa”, “essa é parideira”, “cabelo duro”, “boa para ser babá”, um sentimento de inferioridade, de negação de seus corpos, que as levaram a se unir e se organizarem na associação onde produzem a biojóias, e ao mesmo tempo se cuidam, se percebem, falam de suas identidades como mulheres quilombolas, da violência contra a mulher negra quilombola, e buscam a reconexão com seu próprio corpo com sua identidade e ancestralidade.

Nas caminhadas pude vivenciar, dias de intenso envolvimento com o cotidiano, a exemplo dos dias 08 e 09 de março de 2022 que aqui passo a relatar. No dia 08 de março, participei com as mulheres do quilombo de um dos encontros de mulheres no Quilombo Arapapuzinho, fizemos um trajeto de barco de aproximadamente vinte e cinco minutos, o percurso compreendeu passar pelos rios, Genipaúba, Campompema, passamos também pela ilha da Pacoca⁷³, realiza a travessias dos rios de Abaetetuba é um encontro com a vida que pulsa, com suas encantarias e, suas histórias. Então, pegamos o rio Arapapú, e como não conseguimos entrar no rio Arapapuzinho, em função da maré estar baixa, paramos próximo a uma olaria no rio Arapapú, e seguimos andando por trilhas em um deslocamento de quase vinte minutos, para chegar ao barracão onde ocorreria o encontro.

Estavam presentes aproximadamente 60 (sessenta) mulheres do Quilombo Bacuri, do Quilombo Itauera-Açu, dos Quilombos do Itacuruçá, do Quilombo Genipaúba e do Quilombo Arapapuzinho, foi um momento de diálogo sobre a saúde e o cuidado das mulheres quilombolas, a importância da participação das mulheres nas atividades dos grupos de mulheres, a representação para elas do dia de luta por direitos, evidenciaram a ancestralidade, as ritualísticas dos terreiros, a força que conseguem na organização.

Além de apresentarem suas práticas sociais em especial suas produções como, as polpas de frutas, as geléias, o sabão, o artesanato de biojóias e fibras, as ervas de cura, as comidas e doces, e se divertiram dançando a simbolada⁷⁴.

Interessante à participação dos homens mais jovens com suas mães, esposas e namoradas, foi mencionado pela Perola, quilombola do Arapapuzinho, que os parabenizou

⁷³Que segundo os moradores tem uma cobra grande que em tempestades ela movimenta a ilha, nesta só reside um ribeirão, que quase ninguém vê. Dizem ainda que a cabeça da cobra está na ilha de Pacoca e o rabo, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição, padroeira do município. As crianças no barco demonstraram muito receio da ilha.

⁷⁴Uma dança circular, com um movimento ritmado das mulheres, a batida assemelha-se ao samba só mais entoadado, sempre ao som de batuques e uma cantoria produzida por essas mulheres quilombolas do Arapapuzinho, ressalta-se que apenas as mulheres dançam, aos homens é permitido tocar os atabaques. Segundo a Perola era dança após as ladainhas, que virava num cambi. Destaco que essa dança já foi descrita na dissertação de Antônia Silva Santos (UFPA, 2019) e Tese de Eliana campos Pojo (Universidade Federal de Campinas, 2017).

por estarem juntos nesta luta de valorização da mulher. Ressalta-se que não é apenas lazer, são encontros, são experiências trocas e que refirmam a identidade de ser mulher quilombola, de sua cor e de seu corpo, de valorização de sua beleza, de seus saberes.

As comunidades tradicionais possuem memórias e saberes tradicionais que lhes permitem transcender, articulando-se socialmente, essas possibilidades de encontros reavivam as memórias, a ancestralidade. Permitem que conhecimentos conectados com as práticas sociais possam estar permanentemente partilhados.

Destaco que na parte de traz do barracão fica a cozinha, com um espaço para lavar os alimentos e as louças, que denominam de jirau⁷⁵, e um fogão a lenha onde algumas mulheres ficaram responsáveis por providenciar a merenda que mais pareceu um almoço, que seria servido após o termino da atividade, momento em que sorteariam alguns presentes, dançam simbola, confraternizam-se, desfilam mostrando as belezas negras quilombola, dialogam e trocam informações, marcam agendas de encontros e montam estratégia de dar visibilidade aos seus saberes, sua tradições, suas ancestralidades.

Fotografia 18 – Encontro de Mulheres Quilombolas.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

O retorno se deu pelo Rio Arapapuzinho, uma vez que a trilha havia desaparecido nas águas do rio, era maré cheia. Com a embarcação o trajeto de volta ao Quilombo Genipaúba foi de vinte minutos, quando chegamos ao Quilombo Genipaúba, conversamos um pouco sobre o dia, as impressões sobre o encontro e, logo, às 19h 30 todas/os foram dormir, esse é um habito comum na comunidade, se recolhem para dormir até às 20h.

No dia nove de março, que é um mês de muitas chuvas, mas que neste dia o sol surgiu cedo, e como de costume por volta das 5h já estávamos em pé para as atividades do dia, esse é o horário que de modo geral a comunidade inicia suas ações cotidianas. O café da manhã é também o momento que realizam uma espécie de planejamento do dia, e distribuem às

⁷⁵ Uma armação de madeira estruturada para tratar e lavar os alimentos e as louças.

tarefas, as crianças vão para escola e os jovens pegam embarcação para atravessarem as águas do rio para estudarem na escola da sede do município, como já foi dito só há escola até o 5º ano do fundamental. Esse dia foi um dos dias de acompanhamento da jornada de trabalho das mulheres quilombolas, às 6h da manhã estávamos a caminho da roça, para o plantio de abacaxi e colher algumas verduras, especificamente jerimum, quiabo e maxixe, próximo há uma área extensa de plantação de maniva e no local existem muitas espécies de árvores nobres e frutíferas, foi possível identificar rapidamente vários jatobás, cacaús, acerolas, castanheiras, jameiros, cupuaçus, urucus.

Retornamos da roça por volta das 10h e fomos colher açaí (período com pouco açaí) e miriti, do açaí eles fazem uma espécie de vinho para não deixar de toma-lo, às 11h estavam desbulhando o açaí, e quebrando com as mãos cascas de ovo de pata e galinha para adubo, fervendo água para amolecer o miriti, em seguida organizaram o almoço e após o almoço, fizeram um descanso até às 14h. Nesta ocasião algumas das mulheres começam a ralar o miriti e produzir a polpa para congelar, neste dia conseguiram reservar oito quilos de polpa de miriti que foi congelada, e seriam utilizadas para fazer o mingau, pão e o vinho de miriti, os caroços, os talos são usados para fabricação de papel artesanal e biojóias.

Fotografia 19: Processo de despulpamento do Miriti para congelar.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Nas imagens da Fotografia 19, temos da esquerda para direita o fruto que foi amolecido em água quente ser retirado para em seguida iniciarem o despulpamento, separarem os caroços e o armazenamento em sacos para congelar. Neste mesmo momento um grupo de mulher reúne-se para criarem e produzirem biojóias e papéis de fibras, ocasião em que aproveitam para conversar, traçar caminhos, pensar estratégias enquanto tecem o artesanato, na mesma ocasião em que também observam e cuidam dos filhos menores, isso ocorre até por volta das 18h, quando param para preparar o jantar. Essa rotina se modifica um pouco quando precisam roçar, quando tem alguma festividade, feira agrícola, de artesanato ou ainda quando estão com encontros na sede do município.

Aspecto importante no cotidiano do Quilombo Genipaúba é, a religiosidade e os cultos aos santos e padroeiros, que neste estudo mereceu reflexão, por envolver a comunidade em ações e atividades coletivas durante todo o ano, os cultos aos santos e as festividades são processos de interação e convivência importantíssima no Quilombo Genipaúba, nestes momentos a comunidade reúne-se, para celebrar, divertirem-se, promoverem encontros, saber como todos estão, marcar reuniões, trocar experiências, conviver com outras comunidades, fortalecer os laços de parentesco e de amizade.

As festividades e cultos aos santos no Genipaúba tem seu ápice no mês de junho com as romarias e ladainhas, que percorrem as matas, florestas e as casas dos quilombolas da comunidade e encerra-se na capela com adoração ao padroeiro da comunidade, “Sagrado Coração de Jesus”. Ressalta-se que os cultos que ocorrem ao longo do ano no Quilombo Genipaúba são as devoções aos padroeiros, que se estruturam em irmandades e também envolve a realização de festas anuais, com destaque as ladainhas em honra à Santa Maria, a São João Batista, a Santo Antônio, a São Raimundo Nonato e a Nossa Senhora da Conceição.

As imagens dos santos, em geral, são antigas, o que constitui uma herança tradicional da localidade, e para eles é essencial ao culto. Acreditam que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidade de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem. As imagens de santos geralmente são de massa, espécie de argila ou de madeira, são propriedade de um indivíduo e passadas de geração em geração como herança muito “prezada”, um espécie de honraria, e passam a ser considerados/as os/as “donos/as de santos” ou “protetores”, ocupando a função de zeladores nas irmandades. Ao dono/a de santo é reconhecido o direito em caso de mudança de levar consigo a imagem, mesmo quando ela é por tradição a padroeira do lugar. Nesses casos, se a imagem é considerada “milagrosa”, o/a dono/a não tem dificuldade em fundar nova irmandade no povoado aonde vai se estabelecer. De outro modo, o culto torna-se obrigação daquela pessoa. Essas mudanças são pouco frequentes, em via de regras a comunidade faz o que pode para não ser privada da imagem do seu santo padroeiro.

A comunicação ou aproximação com o santo para dele se obter auxílio se faz, sobretudo, por meio das ladainhas e novenas, independentemente de se tratar de orações na igreja ou capela, ou nos pequenos oratórios domésticos. Praticamente todas as casas possuem um pequeno altar, ponto de reza onde, na ausência de imagens, são exibidos cromos, figuras de santos, recortados de livros, calendários, revistas ou almanaques.

O dono ou dona de casa, quando deseja prestar uma homenagem ao santo de sua devoção, convida alguns amigos, familiares e vizinhos para uma ladainha e prepara café,

beijus e bolinhos, para servir após a reza. Ladainhas, mais comumente sob a forma de novenas, são, em geral, realizadas em pagamento de uma promessa.

Quando os festejos acontecem, existe nas casas um lugar reservado para colocar as imagens dos santos, lugar conhecido por oratório, onde os capitulantes⁷⁶ da ladainha ficam em pé, de joelho ou sentados para rezar e os demais participantes sentados logo atrás. Na igreja, tem o altar onde ficam as imagens dos santos e, nesse espaço também se acendem velas, colocam-se vasos com flores e, como gesto de agradecimentos por algumas graças alcançadas, os fiéis amarram fitas nas imagens. Ao recorrerem a seus santos de devoção, os fiéis buscam proteção contra as adversidades da vida, a boa plantação e colheita, a proteção das águas, das matas e florestas, para evitar doenças, diminuïrem o sofrimento e ter amparo na hora da morte, ou seja, o santo deve proteger seu devoto na vida presente e facilitar acesso à vida eterna. Nesse contexto, os milagres desempenham um papel importante para o reconhecimento das “especialidades” (espécie de dons) dos santos, ou suas áreas de atuação, uma vez que permitem reconhecer os poderes que a eles são socialmente atribuídos.

Os oratórios, segundo Galvão (1954) é o meio pelo qual “[...] O indivíduo pede ao santo pela cura de uma doença que o aflige ou a alguém da família, por uma boa colheita, etc., prometendo-lhe uma novena, [...]”. Dessa maneira, o catolicismo popular está atrelado ao imaginário religioso ligado ao cristianismo. Segundo Frange (2006), o uso de oratórios nas famílias surge a partir do desejo de se guardar as relíquias e os objetos de piedade. Nesse sentido, o imaginário ligado ao catolicismo pode ser compreendido por meio do uso de oratórios que, segundo Russo (2010), vem de uma longa tradição da Europa Medieval, é destinado ao culto e orações ao sagrado. Essa prática devocional normalmente é repassada de geração para geração ou adquirida por vontade própria. Tanto é que algumas famílias das Ilhas de Abaetetuba fazem uso desse tipo de devoção há mais de cem anos.

A religiosidade é demonstrada por meio do cuidado com o oratório, ou seja, a presença da estética é perceptiva, como revela Frange (2006), há uma preocupação por parte dos devotos em preparar um cantinho na casa para colocar as imagens de santos, uma espécie de ponto. Entretanto, o local usado parece permitir a comunicação “entre o terreno e o celestial”, permitindo-se afirmar que o conjunto de elementos que conformam o amplo quadro de relações entre o homem e a divindade, “entre o mundo natural e o celestial, cristaliza-se em torno dos oratórios domésticos” (Russo, 2010, p. 49).

⁷⁶ Capitulantes – puxadores da ladainha e orações, na comunidade essa tarefa tem sido desenvolvida por homens e que passa de geração a geração.

Um destaque interessante é o grande envolvimento dos homens da comunidade com os cultos e os cuidados com os santos de devoção, o senhor Santino⁷⁷, de 63 anos de idade, relata um pouco a história de sua devoção a imagem de Santo Antônio, e de como se transformou num cuidador de um oratório e santo devocional.

Quando eu me entendi meu avô já festejava Santo Antônio, pai da minha mãe aí eu ficava observando aquilo era muito bonito, aí depois o tempo foi passando e meu avô faleceu aí o Santo Antônio ficou passando na mão de um e de outro, aí meu tio Amado levou Santo Antônio embora com ele, minha mãe começou a querer brigar com ele por conta do Santo Antônio que era herança deixada pelo seu pai. Eu ainda não sabia de nada, eu apenas era neto dele, aí meu tio Amado faleceu e deixou o Santo Antônio na mão dos filhos dele, depois a mamãe soube que os filhos do tio Amado se metiam em coisa errada, e o Santo Antônio ficava por conta “só” aí minha mãe falou com o senhor Benedito filho do tio Amado é ele disse tia o Santo Antônio está lá só, ele está na mão de outro filho do senhor Amado e ele é muito nó cego ele pode querer vender o Santo Antônio, então sua mãe disse eu vou querer o Santo Antônio do papai de volta. A mamãe fez uma ocorrência na delegacia para reaver a imagem de Santo Antônio até que ela conseguiu, aí ela me chamou e disse - meu filho eu vou te fazer um pedido. - o que é mamãe?, - você vai me atender. Eu disse: -- vou. O dia em que eu ‘faltar’ morrer, eu quero que você de continuidade a essa tradição de mandar rezar a ladainha antiga de Santo Antônio com muita fé. -Mamãe se for por isso não se preocupe que eu vou continuar essa tradição de fé da nossa família. Quando a mamãe morreu, meus irmãos se reuniram pra dividir o que tinha ficado como herança pela mamãe, eu disse que queria a imagem de Santo Antônio pra cuidar pro resto da vida e educar os filhos a dar continuidade na tradição de fé da família e também da comunidade.(Quilombola Santino,03/03/2022)

Eu ainda tenho vontade de resgatar aquela tradição de antigamente que tinha como tradição uma semana de reza, os noiteros a matança dos porcos pra dividir com os noiteros a rifa de baralho, gemada, o jazi que tocava na última noite a festa de encerramento a festividade de Santo Antônio que era uma coisa muito bonita, eu tenho muita amizade nesse Santo, ele já realizou muitas bênçãos na minha família, quando eu olho pra imagem de Santo Antônio eu me lembro do meu avô e da minha mãe. É um Santo pra mim muito poderoso meu avô festeja sempre o dia de Santo Antônio no mês de julho, só que o mês mesmo de Santo Antônio é junho eu não lembro a data, só que no ano passado eu mandei rezar no dia 13 de junho que é o dia de Santo Antônio essa imagem tem mais de 200 anos na família espero que ela continue por muitos e muitos anos na família.(Quilombola Santino, 03/03/2022)

No culto e zelo pelos santos devocionais, fica evidente no depoimento do Senhor Santino que há uma crença nos poderes sobrenaturais (milagres e proteções) circunscrito no simbolismo da imagem, mas que também há memórias e tradições que são cultivadas, que

⁷⁷ Segundo senhor Santino⁷⁷, 63 anos de idade relata um pouco da história da imagem de Santo Antônio: recolha realizada no dia 03 de março de 2022.

revelam ancestralidade a partir do sincretismo presente no catolicismo popular, por meio das novenas, ladainhas e festividades. Destaca-se que é conhecida a importância que determinados santos católicos tiveram no Brasil. A popularidade de Santo Antônio até hoje é enorme entre a população negra de várias regiões do país. O Robert Slenes (1992, p. 64), baseado em trabalho da historiadora Mari Karash e outros, mostram que “Santo Antônio dos negros, oferecia um exemplo da capacidade de pessoas da África Central interpretar símbolos e objetos rituais estrangeiros nos termos básicos de sua cultura de origem”. Em virtude de sua capacidade de curar doenças, encontrar objetos perdidos, trazer fecundidade, Santo Antônio era considerado muito poderoso, associado à Exú.⁷⁸ Os estudos de Slenes (1992), apresentam inúmeros detalhes sobre Santo Antônio, também conhecido como santo guerreiro, para mostrar a presença de uma identidade africana-bantu ou centro-africana no Brasil.

Como afirma Galvão (1953), os santos são entidades domésticas benevolentes que protegem o indivíduo ou a comunidade, assegurando-lhes bem estar. Existem, contudo, outras forças e seres que povoam a natureza ou o mundo sobrenatural, contra os quais a ação dos santos é importante. É nesse sentido que geralmente a devoção a imagens de santos estão ligadas às formas de agradecimentos, promessas e sacrifícios cerimoniais paralitúrgicos como as ladainhas e festejos. O Senhor Manoel Santana⁷⁹, de 65 anos de idade, conta um pouco da história da imagem de São Raimundo Nonato, que também detém credibilidade dos devotos.

Tudo começou com meus pais, e fizeram um pedido a São Raimundo Nonato que se eles alcançassem essa graça eles iriam trocar “comprar” a imagem de São Raimundo Nonato, eles iriam construir uma casa com um oratório pra festejar São Raimundo Nonato, meu pai trocou a imagem de São Raimundo Nonato quando ele tinha dezoito anos. (Quilombola Manoel, 05/03/2022).

Segundo o Senhor Manoel, os devotos que existem na comunidade adquiriram sua imagem depois que seus antepassados faleceram, dessa maneira, a imagem circulava entre gerações e, com ela, seu simbolismo e sentido para aqueles moradores.

Eles festejavam São Raimundo Nonato sempre no mês de Agosto, o festejo durava uma semana e tinha como tradição a ladainha antiga rezada em latim, matança de dois porcos para distribuir com os noiteiros, e o resto que sobrava era feito uma mesa com vários tipos de comida para que outras pessoas

⁷⁸ Muitas das estatuetas de Santo Antônio no Vale do Paraíba no século XIX, eram feitas com nó de pinho, madeira muito dura, comum na Serra da Mantiqueira. Segundo Slenes (1992), algumas dessas esculturas lembram as figuras *minkisi* da cultura kongo usadas no baixo Zaire, para garantir a sorte e evitar a desventura. Estas estátuas são feitas com madeira dura pela analogia que os bakongo fazem entre a força e o grau de dureza de tipos de árvores ou madeiras.

⁷⁹ Senhor Manoel Santana, recolha realizada no dia 05 de março de 2022.

também pudessem desfrutar desse banquete tinha festa dançante no último dia de reza com jazi, tinha a rifa do baralho, gemada e brincadeira de luta entre os participantes, durante essa semana de festejo a nossa casa fica repleta de vizinho que se mudavam pra cá e só iam embora quando se encerava o festejo de São Raimundo Nonato. (Quilombola Manoel, 05/03/2022).

Variadas narrativas de quilombolas afirmam o fato de que seriam comuns no período dos festejos os mordomos e os noitários mandarem rezar a ladainha antiga e oferecem aos participantes comidas, bebidas, bem como músicas para que, no período dos festejos nos barracões e nas casas, houvesse um ambiente prazeroso, onde as famílias pudessem desfrutar desse momento de alegrias.

Meu pai faleceu com 95 anos e poucos anos depois minha mãe, também faleceu comecei a me interessar quando ainda era jovem por essa tradição, após a morte de meus pais ficamos alguns anos sem festejar São Raimundo. Chamei os meus irmãos e disse vou voltar a festejar São Raimundo que era da vontade dos nossos pais que nós mantivéssemos essa tradição e eu vou da continuidade no festejo de São Raimundo, e mesmo ano comecei a festejar São Raimundo Nonato. Hoje o festejo de São Raimundo Nonato tem três dias de reza com a ladainha antiga em latim, eu ainda tenho a vontade de voltar aquela tradição de antigamente São Raimundo Nonato é um Santo muito poderoso ele já realizou muitas bênçoes em nossa família enquanto eu for vivo vou manter essa tradição quero deixar minha filha como guardiã da imagem de São Raimundo Nonato e que ela de continuidade nessa tradição que é muito bonita. (Quilombola Manoel, 05/03/2022).

Observou-se nas escutas e recolhas realizados vários elementos de religiões afro-brasileiras, bem como sinais de várias conquistas do trabalho coletivo e que tiveram suas lutas provocadas e iniciadas por ocasião dos encontros nas ladainhas e cultos, bem como a expressão de agradecimentos às graças alcançadas, ou seja, a devolutiva aos santos de devoção. Nas histórias contadas destacou-se o trabalho incansável para que sua sociabilidade quilombola, sua ancestralidade e suas manifestações religiosas não se percam pelo caminho, entre os muitos que participaram dessa construção religiosa na comunidade. A partir dos relatos recolhidos, fica claro que a comunidade tem travado uma luta contínua para manutenção das tradições e manifestações religiosas no quilombo, a exemplo da escola, a capela foi construída em forma de mutirão pelos quilombolas da comunidade. Segundo relato do Quilombola Josenildo Silva, disse que:

A capela foi construída com a participação do povo, o Pe. José Borghese queria fechar a capela, então o Vô Dudu que recebeu a presidência do Sr. Diquinho, e começou a construção da igreja de alvenaria, com uma contribuição de mil cruzeiros do padre. E cada um ajudava como podia, então todos se envolveram o Gaguinho, Geja, Santana, Cabo Velho e Verediano, o Vô Dudu ajudou com feijão, charque e arroz para que eles

pudesse deixar alimentação para a família. Até as mulheres ajudavam carregando terra no Curatá para aterrar o piso, depois da construção da capela de alvenaria. As ladainhas já existiam o padre não aceitava, mas o povo não acabou com o que já era tradição, pois, tudo que se celebrava na missa se rezava na ladainha era cantada como ainda hoje. Tinha ainda a reza seguida de fofie. (Quilombola Josenildo Silva, 05/05/2023)

Segundo Costa Junior (2008), o fofie era um folguedo popular realizado nas cerimônias de casamento dos moradores ribeirinhos, uma espécie de cortejo, que sai em barcos enfileirados com os noivos, seus padrinhos e convidados. A fofie é originária das colônias (zona rural de Abaetetuba) e não apresenta letra. São sons lentos e melódiosos, alternados como um coro “Herrô, herrô...” cantada no tempo de queimadas da mata para alegrar o trabalho pesado nas roças, a fofie era a melodia que ajudava a encontrar os demais companheiros de trabalho.

Os moradores já estavam acostumados sair de suas casas antes do horário das novenas para jogarem rifas que era um jogo considerado tradição, quando chegava a última noite de novena matavam porcos e dividiam com os mordomos, notários e rezadores e o que sobrava era distribuído pelos participantes. Acontecia a missa de desobriga que era celebrado nas famílias das pessoas que não tinham condições de ir à capela por motivo de doença, onde também eram realizados casamentos e batizados na casa (Santos, 2016, p. 5-7).

A capela do Sagrado Coração de Jesus é revestida de lajotas preta, branca e vermelha, formando a cruz de cristo no centro. Antes, a capela era de madeira, piso de terra batida, hoje, com muita luta do povo e apoio do Pe. José Borghese, que na época era pároco da paróquia das ilhas, conseguiu construir uma capela de alvenaria, forrada e lajotada, onde os católicos podem se reunir para fazer suas orações, louvores e agradecimentos.

Fotografia 20 – Capela Sagrado Coração de Jesus no Quilombo Genipaúba.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

A redondeza da capela apresenta-se bem cuidada e zelada pela comunidade, sendo um dos lugares onde as crianças e adolescentes realizam seu momento de lazer, brincam de rodas,

pega-pega, pau de sebo, pula saco, quebra-pote e engole-fio, momentos muito importantes para que as pessoas se sintam bem acolhidas, ambiente agradável para que as famílias possam se confraternizar conviver, trocar experiências, informações, manter as tradições e valores da comunidade, um lugar de partilha, de lazer, de conexão com o sagrado que esta para além dos santos devotos e padroeiros.

Interessante destacar que em uma das rodas de conversa com a Senhora Maria da Conceição (Conci), Marilene e Marlúci, foi revelado a existência de um documentário “Descoberta da Amazônia pelos Turcos Encantados”⁸⁰ de 2005, que contou com a participação de vários quilombolas do Quilombo São Sebastião do Arapapuzinho de Abaetetuba, inclusive do Quilombo Genipaúba, tendo a Mariléia Costa, filha da senhora Conci, participado como uma das três princesas encantadas no documentário, que apresenta o Tambor de Minas⁸¹ do Grão Pará e Maranhão, no entanto, essa assunto não foi aprofundado durante a roda de conversa. No Tambor de Mina, entidades religiosas africanas ou brasileiras pedem a realização de festas da cultura popular e são homenageados pelos devotos com festas de vários tipos. Assim nos terreiros de Mina é comum a realização de festas do Divino Espírito Santo, de tambor de crioula, de bumba-meu-boi, banquete para os cachorros, ladainhas, procissões e outros rituais que são oferecidos em homenagens e como pagamento de promessa a orixás, caboclos e encantados.

Durante o período de imersão na comunidade não foi possível identificar e nem ao menos observar no Quilombo Genipaúba, qualquer atividade de envolvimento direto das pessoas da comunidade com o Tambor de Minas, Umbanda ou Candomblé, entretanto, destaco que nos estudos realizados, sobre a religião Tambor de Mina, chamou a atenção que há uma maior participação de mulheres. Devido a isso alguns especialistas se referem à religião como sendo um matriarcado uma vez que as mulheres são responsáveis pelo comando. Uma das principais funções dos homens nessa religião é tocar tambores que são os chamados abatás, o que faz com que sejam chamados de abatazeiros. Essa observação foi possível fazer e identificar nos Quilombos Arapapuzinho e Itauera-Açu. Esta reflexão sobre o Tambor de Mina provocou uma inquietação quanto à importância das religiões afro-brasileira, as particularidades da cultura quilombola, ao mesmo tempo sinalizam para revitalização das

⁸⁰Documentário produzido em 2004 e divulgado a partir de 2005, que contou com apoio da Radio e TV Cultura e teve como diretor e roteirista Luís Arnaldo Campos, e que assisti logo após esse relato da senhora Conci. Meriléia Costa representou a Princesa Jarina.

⁸¹O Tambor de Mina é uma religião e também uma atividade cultural, presente não só no Pará, mas em outros estados como Maranhão e Amazonas, tem sua origem na matriz africana, deixada por negros que foram trazidos para trabalhar no Brasil como mão de obra escrava (Ferretti, 1996), e perpassados de geração em geração como forma de manter a cultura tradicional, tão viva e presente.

festividades dos santos devocionais, como um importante passo para a reconstituição das memórias comunitárias, e da própria festa, como práticas sociais que materializam a sociabilidade quilombola no Quilombo Genipaúba.

Reforçando que o Quilombo Genipaúba, por ocasião das festividades em louvor aos santos devocionais e aos padroeiros, experienciam uma mobilização coletiva, que para as pessoas do quilombo esta marcada por sentidos e significados. Desta forma, produzir e realizar as festividades de Santo Antônio, de São Raimundo Nonato entre outros, é vivenciar a própria comunidade nos seus diferentes modos de expressar religiosidade e identidade.

Consideramos, assim que o resgate das memórias e fortalecimento da transmissão oral das experiências das mulheres e dos homens mais antigos faz referências a um patrimônio comunitário imaterial, com a sua pedagogia de transmissão oral, uma prática que segue sendo ameaçada na contemporaneidade, na qual as práticas comunitárias e os saberes seculares, transmitidos por meio desses ritos tradicionais, vão sendo sufocados por fazeres mais imediatistas, que desrespeitam os saberes e os modos de fazer tradicionais, e as particularidades da identidade quilombola.

Quanto à saúde, quem cuidava dessa área são as benzedeiras e benzedeiros, ou “experiente”, o sr. Cachimbo e o sr. Antônio, mais conhecido por “Veado”, eram considerados os curandeiros, que passavam remédio caseiro e que, segundo informações colhidas em campo de pesquisa, curaram muitas pessoas da comunidade, inclusive alguns que estavam à beira da morte. Esse conhecimento foi repassado às mulheres que se interessaram e se dedicaram a aprender as receitas de remédios populares/caseiros, e as atuações dos curandeiros/experientes, esta vinculada diretamente aos oratórios e altares domésticos, aos santos de devoção e, por conseguinte as festividades.

Participei do momento de oração e procissão do padroeiro do Quilombo o “Sagrado Coração de Jesus”, no mês de junho de 2022, e, em seguida da ladainha. Foi um momento místico e de profunda conexão com o sagrado, chamou a atenção à caminha em oração nas matas, na floresta, ao som de atabaques e outros instrumentos de percussão, em que, nas paradas realizadas, agradeciam por terem os rios, as matas e florestas, as estrelas e a lua, o sol, a vida, quanto ao uso dos atabaques o Quilombola Josenildo (Jô) relata que,

Aqui nos só usa tambor no couro do animal, isso sempre é central pra nós e, presente nas nossas festas religiosas, nas cantorias e ladainhas, nas rodas de conversa, nas confraternizações o tambor sempre toca. Antes sempre tinha os “Gaiatos”, no tempo dos “Gaiatos” era uma expressão muito verdadeira, tinha dança, risos e gargalhadas, logo depois dos movimentos religiosos, agora não tem mais os “Gaiatos”.

Ainda segundo o Josenildo, os “Gaiatos” faziam a festa, logo após as ladainhas, faziam músicas com ritmos tirados da batida na mesa, nos bancos, paredes e copos e canecas, o lado profano da festividade, regada, a comida, contação de causos e histórias e muita dança. Outro momento diferenciado foi durante a ladainha em que o grupo de rezadores a cantou com uma mistura de português, latim e algumas palavras incompreensíveis, acompanhado pela batida ritmada dos atabaques, a ladainha cantada soa como uma espécie de mantra, e dura cerca de quarenta minutos. Chamou à atenção o fato de o pároco da ilha informar claramente aos cristãos católicos que não participaria das procissões e ladainhas, não foram narradas às razões, mas as expressões faciais e os silêncios fizeram crer que a negativa pode ser em função do grande sincretismo vivenciando por ocasião das festividades.

Fotografia 21 – Grupo de rezadores.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

O grupo de rezadores é composto por seis homens⁸², que se caracterizam como: O primeiro capitulante: também chamado de mestre da ladainha ou dirigente, pessoa responsável especificamente pela coordenação e capitulação da ladainha, ou seja, preside toda a reza. O suplente do capitulante: Tem a mesma função do capitulante, é considerada uma segunda voz e substitui o primeiro, seja em falhas ou ausências. A primeira voz: é aquela voz que se destaca. A segunda voz: aquela outra voz que sempre aparece lá no fundo acompanhando a primeira voz. O contralto: É a voz mais alta, que se sobressai às outras vozes. E o contrabaixo: a voz mais grave.

As Rezadeiras: Geralmente são compostas pelas mulheres, são pessoas que também rezam a ladainha, responsáveis especificamente pelo ato de responder ao capitulante, ou seja, recita um trecho da ladainha, uma espécie de refrão.

A ladainha, segundo a comunidade, é cantada em latim e, no período dos festejos dos(as) santos(as), os noitários priorizam a reza antiga/ladainha antiga como meio de resgatar

⁸² Tarefa que tem sido desenvolvida apenas por homens da comunidade, muito recentemente duas mulheres, estão se mobilizando para entrar no grupo de rezadores como capitulante.

a cultura da comunidade. A ladainha antiga é conhecida tradicionalmente por toda a comunidade e pelas comunidades circunvizinhas. No decorrer da ladainha, é feito o oferecimento que se destina ao santo e/ou a santa que está sendo festejado (a). No percurso da ladainha, ocorrem dois momentos, no primeiro momento o grupo de rezadores, reza as estrofes da ladainha, no segundo momento, a assembleia responde com os refrãos. Apesar de afirmarem que a ladainha é em latim, como já disse antes, há trechos que tive pouca compreensão ao ouvi-los recitar, a escrita em latim da ladainha, foi fornecido pela coordenação da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus, no ano 2016, para todas/os as/os católicas/os da comunidade, e mesmo tendo sido me concedido o acesso à ladainha por escrito, e tentando acompanhá-la, alguns trechos foram incompreensíveis. No entanto, a sinergia com o sagrado é intensa, havia um som que preenchia a capela e nos conectava a natureza, aos céus, em uma espécie de transe contemplativo do sagrado.

As festividades para a comunidade são um momento em que as famílias e amigos se reúnem para celebrar a vida, as bênçãos alcançadas, um milagre e um reencontro. A festividade pode ser definida, efetivamente, como um ritual no qual um excedente de produção é distribuído de maneira prazerosa e acolhedora, adquirindo um sentido de comemoração e gerando ou consolidando vínculos sociais entre seus representantes, moradores, famílias e amigos. Trata-se de momento de exceção, ruptura e contraste perante um cotidiano estruturado a partir da luta pela sobrevivência.

As festividades trazem consigo implicações fundamentais, no sentido de ativar um repertório musical com tambores e atabaques, de referência religiosa afrodescendente, estimuladas pelos saberes quilombola, por meio das cantigas, toques musicais, rezas, ladainhas e ritos, transmitidas pela oralidade, aprendida no contínuo fazer das transmissões inter geracionais. São assim difundidos conhecimentos artísticos, religiosos e práticas sociais quilombolas que se constituem na transmissão por meio da oralidade, e que constroem e geram novas epistemologias sociais negras, nas conversas orais entre os pares, para transmitir as memórias coletivas, comunitárias, relatando a sua origem e estruturação destes vínculos a partir do resgate do evento festivo (Moura 2012).

Segundo as mulheres da AMQG da comunidade, as festividades dos santos devocionais e do padroeiro são relacionadas à tradição de contar as histórias (história contada), hábito e prática da cultura das pessoas mais antigas, compor as narrativas das experiências advindas de acontecimentos sobre uma dinâmica de cânticos religiosos que fazem alusão aos milagres e à devoção aos santos cultuados.

A Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Rio Genipaúba, como a maioria dos quilombos apresentam um sincretismo religioso, conjugam práticas de preceitos das igrejas cristãs (católicas, protestantes), mas ao mesmo tempo conectam-se a ideias de entidades da natureza, pedem proteção e reza as benzedeiras e aos benzedeiros, segundo os relatos do Sr. Gercino na comunidade também são conhecidos como experientes.

Seu Nestor, Ele é experiente, ele é pajé né, ele é experiente pajé, que faz trabalho de benção, benze, passa remédio. Eu acredito nisso. Muita gente vai com ele em Abaeté. O cunhado da Deusanira aqui, ele é experiente também, ele é pajé né, o Manuel de Tiririca, Manuel Cardoso é o nome dele. Mais a gente chama só Manuel de Tiririca, ele é experiente. Ele benze, ele passa remédio, usa o poder que ele tem né, pra beneficiar o outro, pra ajudar os outros. Só quem quer. Se mandar benzer. A gente tem que de vez em quando dá uma benzida, porque a gente não sabe quem tá olhando com os olho torto pra gente, quem tá olhando com os olho bom né. Então essa situação é difícil (Quilombola Gercino, em 23/09/2022).

Os experientes ou benzedeiras e benzedeiros, são cuidadores dos males físicos e espirituais dos moradores das comunidades quilombolas e, diariamente, são convocados para resolver briga de casais, dar às bênçãos aos animais, além de cuidarem de doenças que, no geral, se encontram fora do escopo de tratamento pela medicina dogmatizada. Da identificação das moléstias ao tratamento com rezas, chás, banhos e unguentos preparados com as ervas colhidas especificamente, para cada caso, nos quintais de suas casas, utilizam-se de seus saberes tradicionais repassados pela oralidade através de gerações.

Os experientes são umbandistas, no quilombo não falam por preconceito, os experientes, fazem banho, benzem, fazem garrafadas, usam remédios naturais, fazem ventosas, puxam, no quilombo tem uma experiente, a tia da Jocilene que puxa, coloca ventosa, benze com pião roxo, mas é tudo em sigilo, não falam muito. Ela cuida de todos, até das grávidas, vira criança na barriga da mãe, faz parto (Mestra Maurila, da AMQG, 18/02/2023).

Às práticas tradicionais empregadas pelas benzedeiras e benzedeiros quilombolas, na promoção da cura e proteção, alia-se a uma religiosidade sincrética pelas influências culturais das matrizes africanas, católicas e indígenas, produto dos contextos históricos específicos que marcam o povo brasileiro. O sincretismo religioso atribuído às mulheres e aos homens benzedeiros quilombolas, não se dá na mesma medida para todas e todos, mas as primeiras observações do campo revelaram que maioria delas e deles se declara pertencente à religião católica, embora suas práticas, as imagens dos santos canonizados ou não, além das representações de outras divindades mantidas em seus âmbitos domésticos, nos oratórios, demonstrem a convivência pacífica entre elementos de proveniências religiosas diversas.

Em comunidades quilombolas contemporâneas, as adaptações dão continuidade às práticas tradicionais dos antigos quilombos, condicionando diretamente a vida cotidiana das populações moradoras. As práticas socioculturais envolvendo diferentes circunstâncias, concepções, opiniões e valores estabelecidos no âmbito da “medicina popular” se constituem em um arsenal de técnicas, conhecimentos e práticas (Oliveira; Costa Júnior, 2011) colocadas à disposição de quem precisa, sendo, por isso, consideradas formadoras das identidades individuais e coletivas.

As mulheres benzedeiras são figuras respeitadas e reconhecidas nas comunidades, e constroem, em torno de si, um cosmo religioso particular, que demonstra as várias influências no quadro imaginário e ritualístico da religiosidade brasileira. A visão de mundo de cada uma delas contribui com ensinamentos para o dia a dia comunitário. Na comunidade Quilombola Genipaúba, essas figura da benzedeira ou experiente, é discreta, em certa medida camuflada, me apareceu um assunto que não se deve conversar, talvez por ser uma comunidade envolvida com religiões cristãs e, por isso prefira ocultar essas práticas, no entanto, foi possível identificar a atuação de algumas mulheres, que chamarei de mulheres que curam com uso de ervas medicinal, de banhos, de arruda e de pão roxo, entre outras formas e formulas de cuidar da comunidade.

Considerando que as religiões,

[...] interferem na forma de pensar dos sujeitos, exercendo poder sobre eles, a complexidade do estudo das religiosidades nas comunidades quilombolas, abarcará a possibilidade de desvendar as múltiplas estratégias que as benzedeiras e benzedeiros operacionalizam sob as instâncias inter-paradigmáticas, segundo os seus dogmas e tradições, na formação da consciência coletiva dos moradores e, consequentemente, na construção de identidades culturais compartilhadas pelas comunidades (Mendes; Cavas, 2018, p. 9).

Nesses contextos, é que as práticas tradicionais de benzedeiras e benzedeiros quilombolas desenvolveram e mantêm a devoção aos santos católicos, às entidades de Umbanda, aos orixás do Candomblé, aos Encantados do Tambor de Mina entre outras representações da cultura religiosa popular brasileira. Nestas comunidades, o sincretismo religioso está presente em forma de cultura popular, misturando especificamente o catolicismo popular com as religiões afro-brasileiras e indígenas. Essa forma popular de se relacionar com o sagrado, é considerada uma das mais tradicionais manifestações existentes no Brasil e, desde o período colonial, tem, como característica central, o culto aos santos.

Os santos ocupam na vida do povo um lugar de destaque representado pela presença de um poder especial e sobre-humano, que penetra em diversos espaços da vida e favorece a proteção diante das incertezas numa estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, como observou Lúcia Guerra (2015). Assim, a devoção das benzedadeiras e dos benzedeiros quilombolas, configurada no complexo imagético de seus altares domésticos, compõe-se dos santos Católicos, entidades da Umbanda e orixás do Candomblé, ladeados por fotografias de parentes mortos e outros objetos, conformando o cosmo religioso de onde provém a força para exercerem o ofício de benzimento e promoverem a intermediação entre os planos divino e material para ajudar a quem os procura.

No complexo sagrado, construído pelas benzedadeiras e benzedeiros das comunidades quilombolas, estão presentes, também, os seus protetores e inspiradores: aqueles que revelaram a elas e a eles, o "dom" divino de poder curar. Os altares domésticos/oratórios escrevem um capítulo à parte, nos estudos da temática da religiosidade popular. Constituem-se em microcosmo particular e têm uma organização específica que reflete as subjetividades místicas das benzedadeiras e dos benzedeiros quilombolas.

Nesses altares, os protetores espirituais estão dispostos sem hierarquização aparente e se acomodam lado-a-lado, formando parcerias peculiares de divindades. Em meio àquelas forças representadas por estátuas de madeira, massa (espécie de argila/barro) ou estampas em quadros, a posição central nos altares domésticos é reservada para a figura de maior devoção entre as benzedadeiras e benzedeiros. O sincretismo religioso representado pelos altares domésticos, que as benzedadeiras e os benzedeiros quilombolas mantêm em seus espaços domésticos, comprova a convivência pacífica entre as religiões diferentes, que, no entanto, podem ser trabalhadas no conjunto para a ajuda a quem precisa.

A solidariedade é outra tônica comum entre essas mulheres e homens religiosos, que benzem as pessoas e também, os animais, a qualquer dia da semana ou hora do dia ou da noite. Embora a maioria das benzedadeiras e benzedeiros se declare católica, utilizam uma mistura religiosa sincrética para benzer, quebrando regras e criando outras independentes da lógica ou da falta de lógica que possa existir quando se trata de atender a quem vêm à procura dos tratamentos tradicionais.

Neste estudo, foi possível levantar algumas plantas medicinais cultivadas e utilizadas pelas mulheres da AMQG e pelas benzedadeiras do Quilombo Genipaúba, e esses conhecimentos tradicionais precisam ser valorizados e considerados, as plantas e espécies medicinais estão associadas ao fácil acesso, baixo custo, e à crença de que, por ser natural, é sempre isenta de riscos e efeitos adversos, no entanto, os saberes destas mulheres quilombolas

guardam por gerações a utilização destas plantas medicinais, como as suas dosagens, as manipulações e indicações de uso, cabe refletir também à falta de assistência adequada à saúde no quilombo e ao fato de que, por vezes, as informações podem não chegar à comunidade, considerando que o quilombo não possui acesso à saúde. Segue abaixo um quadro especificando das principais plantas medicinais utilizadas no Quilombo Genipaúba.

Quadro 7- Plantas Medicinais Cultivadas e Utilizadas no Quilombo

Nome na comunidade	Nome científico	Uso medicinal
Erva-cidreira	<i>Lippia alba</i>	Usada como chá – infusão ⁸³ para problemas digestivos e cólicas intestinais, dores de cabeça e efeito relaxante nos vasos, insônia.
Erva-doce	<i>Foeniculum vulgare</i>	Usada como chá – infusão indicação para cólicas digestivas e menstruais, flatulência, expectorante (tosse e bronquite), sedativa e cicatrizante.
Hortelãzinho	<i>Mentha piperita</i>	Usada como chá – infusão para problemas digestivos e cólicas intestinais, dores de cabeça e efeito relaxante nos vasos.
Goiaba	<i>Psidium guajava</i>	Usada como Chá - decocção ⁸⁴ para problemas digestivos, cólicas intestinais, recompor a flora intestinal e conter as diarreias e vômitos.
Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i>	Usada como chá – infusão e decocção, para azia, dores nas costas.
Folha de abacate	<i>Persea americana</i>	Usada como chá – decocção, para edemas.
Desinchadeira	<i>Bidens pilosa</i>	Usada como chá – decocção, para edemas.
Capim-santo	<i>Cymbopogon citratus</i>	Usada como chá – decocção, para enjoo.
Boldo	<i>Peumus boldus</i>	Usada como chá – decocção, para enjoo.
Carrapicho	<i>Bidens pilosa</i>	Usada como chá – decocção, para incontinência.
Romã	<i>Punica granatum</i>	Usada como chá – decocção, para incontinência.
Camomila	<i>Matricaria chamomilla</i>	Usada como chá – decocção, para insônia.
Anador	<i>Dianthera pectoralis</i>	Usadas como chá - infusão ou decocção, para expectorante, no tratamento de tosse, bronquites e resfriados, contra dores de estômago, cólicas, febres e vômitos. A inalação da infusão pode melhorar enxaquecas.
Andiroba	<i>Carapa Guianensis</i>	Usada como chá – decocção, para baques, inchaços, reumatismos, diabetes e tosse.
Capim Santo	<i>Cymbopogon Citratus</i>	Usada como chá – Infusão, para diarreia e dor de estomago.
Copaíba	<i>Copaifera langsdorffii</i>	Usada como óleo e chá – decocção, para ação diurética, laxante, antitético, antisséptico do aparelho urinário, cicatrizante, anti-inflamatória.

⁸³ A infusão é uma preparação que consiste em colocar a água fervente sobre a planta e a mistura fica em repouso abafado por alguns minutos. Esta técnica é usada para a preparação de chás de partes mais frágeis das plantas, ou seja, folhas, flores e frutos moídos, triturados. <https://herbarium.com.br/blog/2023/04/25/infusao-ou-decoccao-saiba-a-diferenca-para-o-preparo-do-cha/>

⁸⁴ Na decocção a planta é colocada juntamente com a água para ferver. O tempo de fervura ou cozimento pode chegar até 20 minuto, sempre com tampa, e usa-se as partes mais duras das plantas, como caules, cascas, sementes e raízes de acordo com a parte da planta a ser utilizada, espécie ou princípio ativo. Após este procedimento o chá deve ser coado. <https://herbarium.com.br/blog/2023/04/25/infusao-ou-decoccao-saiba-a-diferenca-para-o-preparo-do-cha/>

Pariri	<i>Arrabidaea Chica</i>	Usada como chá – infusão, para anemia, inflamação interna e pedra nos rins.
Pirarucu	<i>Kalanchoe pinna</i>	Usada como chá – infusão, para inflamação interna, gastrite, feridas, baque e asma.
Verônica	<i>Verônica officinalis</i>	Usada como chá – infusão e decocção, para inflamação interna, infecção de útero, banho de assento e anemia.

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Tal conjunto de conhecimentos sobre o uso de plantas medicinais, formam hoje a medicina popular, uma prática alternativa de milhares de brasileiros que não têm acesso às práticas médicas oficiais, devido aos altos custos, principalmente no que diz respeito às consultas médicas e à aquisição de medicamentos (Albuquerque, 1989). Barbosa et al. (2004) definem a medicina popular – também conhecida como medicina do povo ou medicinais tradicionais – como todas as práticas relativas ao processo saúde-doença que ocorrem independentemente do domínio da medicina institucionalizada.

O uso de plantas comestíveis e medicinais, aprendemos com as mães, avós, eu mesma aprendi com minha mãe, eu não gosto destes remédios de farmácia. Todos nós usamos a natureza, tem uma pomada que usa copaíba, andiroba e outros óleos, o cheiro não é bom, mas a dor nas articulações, nas pernas, nas costas, vai embora, é muito boa, tem a dosagem certa dos óleos daí faz a pomada. Até o chá tem o jeito certo de fazer é uma sabedoria que vem da natureza e no quilombo, as mulheres aprenderam com as mães e avós. (Mestra Maurila, da AMQG, 18/02/2023).

A utilização de plantas, além de outros produtos naturais, na cura e na prevenção de doenças, pode ser identificada em diferentes formas de organização social, constituindo-se como uma prática milenar associada aos saberes populares e médicos e a rituais religiosos (Fernandes, 2004).

As comunidades tradicionais que vivem na área rural recebem como herança cultural a utilização de plantas medicinais e suas formas de uso, de preparo e de dosagem. Em se tratando de saber local concernente às plantas medicinais, Amorozo e Gély (1988) ressaltam que, em muitos casos, as plantas representam o único recurso terapêutico disponível que a população rural tem acesso.

Quanto ao lazer, esses se misturam com as práticas sociais da comunidade, com as festividades e comemorações, encontram-se para conversar nos trapiches e no campo de futebol, nas áreas livres e coletivas, como os retiros/casas de farinha, os banhos de rios e igarapés, ou nas atividades festivas na sede do município, como o “Miriti-Fest”, as quadras juninas, promovido pela prefeitura municipal, ou pela igreja católica como o Círio de Nossa Senhora da Conceição, também durante as festividades e, quermesses no próprio quilombo ou

outras comunidades próximas onde brincam jogando, bingo, baralho, dominó. Encontram-se e conversam, escutam música, dançam.

Quadro 8 – Cotidiano na Comunidade.

TEMAS/PONTOS DE REFERÊNCIA	O QUE REPRESENTA/SIGNIFICA
Lugares de lazer	Os locais de encontro para entretenimento como jogar dominó, futebol, trocar ideias, contar histórias, conversar, e onde crianças e/ou adolescentes reconstróem o cotidiano e os saberes populares pela imitação do fazer do adulto, e fortalecem a identidade cultural.
Trapiche	Local de encontro cotidiano, por onde se entra e sai da comunidade, e se chega ao rio para tomar banho, e trocar ideias entre jovens, e para as crianças realizarem várias brincadeiras.
Campos	Local em que os jovens e adultos jogam futebol, organizam torneios entre equipe da comunidade e entre comunidades, e o lugar diário de brincadeiras das crianças, onde correm, e se divertem.
Cachoeira do rio Abaeté	Local de diversão nos fins de semana e onde os jovens, adultos e crianças se encontram para tomar banho e brincar nas corredeiras.
Barracão do santo padroeiro	Local onde fazem, organizam momentos de oração e de brincadeiras e as crianças e jovens se encontram para conversar e brincar.
Bar	Local de reunião de jovens para jogar bilhar e conversar, trocar ideias.
Retiros/Casas de farinha	Local que, no final da tarde, encontram-se adultos, jovens e crianças para jogar baralho e dominó, trocar ideias e contar histórias e causos.
Quintais	Fica ao redor da casa e onde plantam ervas, hortaliças e verduras, como maxixe, jerimum, cebolinha, cheiro verde, chicória, favaca, alface, couve. Cria pequenos animais, como patos e galinhas, também onde têm algumas árvores frutíferas, como maracujá, biribá, acerola.
Roça	Realizam a plantação de mandioca para maniva e farinha. Plantação de abacaxi, acerola, cacau, jaca, bacuri, maracujá, cupuaçu, castanha, caju, miriti, açaf, abacate, ingá, entre outros.
Matadouro	Criadouro e matadouro de porcos, com comercialização para as comunidades próximas.
Unidade escolar	Oferta educação infantil e ensino fundamental anos iniciais para crianças. Também espaço de reuniões, com o poder público local, e local usado para cadastramentos e vacinações.

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Neste sentido, o lazer integra a vida cotidiana das pessoas, representando a necessidade de fruir ludicamente, as práticas sociais constituídas em cada espaço da comunidade. Assim, as tradições, as festas, as brincadeiras, estão de alguma forma impregnados e revestidos por elementos culturais, por valores, símbolos e signos, que se materializam em práticas de lazer nas atividades cotidianas e sociais do Quilombo.

Têm-se, como exemplo destas práticas de lazer as práticas religiosas, as festividades, o campo de futebol, o banho no rio, a conversa na casa de farinha e no trapiche, os passeios em embarcações, à ida a sede do município. Segundo Mendes e Cavas, (2018), as atividades sociais ligadas à obtenção de alimentos e recursos financeiros como a pesca e o plantio, podem ser associados ao lazer, relevando a relação direta do trabalho como o modo de vida dessas comunidades, inclusive em comunidades remanescentes de quilombos, como o é o

caso do Quilombo Genipaúba.

3.4 - Trabalhos e saberes das mulheres quilombolas no sistema produtivo.

O cotidiano das mulheres quilombolas, rurais e pobres, é marcado pela invisibilidade de seu trabalho e da contribuição para a reprodução da família; apesar da permanente e continuada participação das mulheres no trabalho com a execução de múltiplas tarefas, que incluem “[...] a criação das condições de reprodução da família e, assim, da reprodução da força de trabalho necessária às atividades produtivas propriamente ditas [...]” (Silva; Portella, 2006, p. 134). Essas mulheres trabalhadoras rurais desenvolvem, além das tarefas reprodutivas – os cuidados com a casa e a família – bem como, as atividades produtivas ligadas ao plantio, tratos culturais, colheita, cuidados com os animais e produção de alimentos, todas vistas e concebidas como “ajuda” e, não como trabalho, “[...] termo que tende a ser entendido como subtração do valor do trabalho realizado nas tarefas domésticas [...]” (Menezes; Almeida, 2013, p. 132) assim como das demais tarefas realizadas pelas mulheres nas cercanias das casas, nos quintais produtivos, ou na lida com os pequenos animais.

Segundo a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (2019)

[...] as mulheres representam, no mundo, quase dois bilhões do conjunto de trabalhadores do campo, das florestas e das águas (agricultores, criadores, camponeses, extrativistas, coletores, pescadores), cujos conhecimentos e trabalho cumprem um papel fundamental na sustentabilidade dos diversos sistemas alimentares, particularmente nos países em desenvolvimento. Elas sempre tiveram papel de destaque na preservação dos ecossistemas e das sementes locais tradicionais e/ou crioulas, por deterem um vasto e tradicional saber sobre a biodiversidade. Na América Latina e Caribe, as agricultoras familiares, quilombolas, camponesas e indígenas produzem 45% dos alimentos que consumimos e, no Brasil, elas são responsáveis por 70% dos alimentos que chegam à nossa mesa. Inegável, portanto, a importância do trabalho da mulher nesse cotidiano. No entanto, é um trabalho silencioso, invisível e, também por estas razões, desvalorizado por boa parte da sociedade. (CNTAG, 2019 b, p. 14-15).

Neste sentido, o trabalho rural, por meio da agricultura familiar, nos quintais, nas roças e no manejo sustentável é fortemente marcado pela divisão de gênero e por relações de trabalho desiguais entre mulheres e homens que são respaldadas por:

[...] leis, pela cultura, por instituições públicas e privadas que silenciam as vozes das mulheres, escondem suas histórias, omitem as duras jornadas de trabalho feminino na agricultura e negam os direitos mais básicos às mulheres quilombolas, camponesas, ribeirinhas e indígenas. [...] Reproduzindo os valores sociais, culturais e políticos de toda a sociedade brasileira atual, as relações humanas na área rural são construídas de maneira

a naturalizar a exploração do trabalho feminino, a violência doméstica e familiar e as opressões e discriminações de gênero [...]. (Táboas, 2018, p. 81-83).

O movimento de mulheres negras e quilombolas é um movimento de classe, gênero e raça, cujas mulheres estão na condição de protagonistas de uma série de ações sociopolíticas. Para Touraine (2007), as mulheres, por terem e ainda vivenciarem a dominação e a subordinação em suas vivências e experiências cotidianas, têm mais possibilidades de desenvolver ações mais gerais, de reconstrução das experiências individuais e coletivas e de afirmação da identidade de sujeitos autônomos, possuidores de direitos e protagonistas de suas histórias. Corroborando a visão de Touraine, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), afirma nos documentos de Estatísticas de Gênero: indicadores sociais das mulheres no Brasil que:

[...] na maioria das sociedades, há diferenças e desigualdades entre mulheres e homens nas funções e responsabilidades atribuídas, atividades desenvolvidas, acesso e controle sobre os recursos, bem como oportunidades de tomada de decisões [...]. (IBGE, 2018. p.2).

Um dado interessante e instigante é que a forte presença de mulheres nos movimentos sociais e organizações sindicais ainda confere pouca visibilidade as suas lutas e atuações e, segundo Vasconcelos e Mota (2016, p. 127-128). Apesar da submissão imposta historicamente às mulheres, estas repensam as relações interpessoais na esfera doméstica, no âmbito das relações familiares, e na esfera pública, mais especificamente no mundo e mercado do trabalho, em uma constante busca por respeito, reconhecimento, visibilidade, direitos, condições de vida, fim da violência, liberdade e autonomia.

Segundo Silva Federici (2019), ao analisar o trabalho no mundo rural, afirma que, apesar “[...] das mulheres constituírem a maior parte dos trabalhadores agrícolas do planeta [...]”, o capital não reconhece o trabalho desenvolvido pelas mulheres e adota, de forma sistemática, estratégias para destruir os sistemas femininos de agricultura porque as mulheres “[...] estão na vanguarda da luta por um uso não capitalista dos recursos naturais (terra, florestas e águas) [...]”. Elas são as principais responsáveis pelos afazeres domésticos e pelos cuidados com as pessoas – atividades denominadas improdutivas e não geradoras de renda. (Federici, 2019, p. 277).

Nesta subseção as reflexões a serem produzidas, visam dar visibilidade ao trabalho e saberes das mulheres quilombolas da AMQG, na comunidade. A intensão é revelar os saberes que emergem da lida com a terra, do cultivo de suas plantas frutíferas, hortaliças, plantas medicinais, ornamentais, envolvida em um cotidiano que inicia no amanhecer, entre as quatro

e cinco horas da manhã. Apresenta a vivacidade que faz parte da sua(s) identidade(s) de mulher quilombola que aprendeu a acordar bem cedo como seus genitores, que aprendeu a ser quem é mulher quilombola, mulher de raça! Que é parte da liderança de sua comunidade, fortalece a economia moral de seu povo e perpetua os aspectos geracionais e culturais da sua história de pertença às identidades de quilombo:

O fato de a mulher ser mais reflexiva e, se preocupar com detalhes é uma construção histórico-cultural que, por ter sido estimulada, com o tempo ganhou o status de “verdade”, tornando-se um estereótipo corrente nos discursos sobre a mulher (Moraes, 2012, p. 277).

Das muitas atividades desenvolvidas por essas mulheres quilombolas vamos destacar neste estudo, a produção da farinha, construindo o caminho entre a roça de mandioca e a casa de farinha/retiro, com os saberes dessas mulheres quilombolas no cultivo mandioca, na colheita da mandioca a produção da farinha, no preparo da maniva ao tucupi e, dos processos de agricultura familiar, com os quintais produtivos, o extrativismo na floresta, manejo do açaí, até o processo de comercialização e trocas nos rios, juros e igarapés e na feira da sede do município.

Desta forma, neste estudo junto à comunidade Quilombola Genipaúba e a AMQG, priorizar-se-á as duas formas de produção agrícola, o sistema e cadeia produtiva do açaí e da mandioca, à qual as mulheres estão mais envolvidas e por serem as duas principais formas de organização que compromete e concentra toda a comunidade com seus grupos familiares, e onde a mulher está presente e atuante em todas as etapas, sendo esses saberes incorporados, produzidos e reproduzidos por elas. Considerando que a formação acadêmica da autora desta tese é em pedagogia, tornaram-se necessário realizar leituras e estabelecer diálogos com agrônomos, profissionais da agroecologia para conseguir elaborar algumas observações que permitissem discorrer sobre esses dois sistemas produtivos dos grupos de famílias da comunidade em estudo, focalizando sempre a mulheres quilombolas da AMQG.

3.4.1 - Da roça ao retiro.

Nas idas e vindas ao Quilombo Genipaúba, o trabalho como princípio educativo ficou evidente, uma vez que o grupo familiar desenvolve uma forma de organização da produção familiar com a intenção central de suprir as necessidades e carências do grupo familiar e da comunidade.

Isso é interessante porque os quintais são esses lugares de produção, onde se criam pequenos animais, produz-se a horta de mandioca, árvores frutíferas, decidem-se os tipos de

plantações, estruturam-se o extrativismo, em especial do açaí, realiza-se a caça e a pesca. Equilibram as necessidades das famílias, dos grupos familiares ou da comunidade e o trabalho, para conseguir suprir o consumo familiar a partir da produção e reprodução do trabalho na roça de mandioca e macaxeira, para a produção de maniva e farinha, nas plantações de cacau, abacaxi, acerola, castanha, açaí, cupuaçu, bacuri, abiu, laranja, jaca, muruci, laranja, tangerina, manga, taperebá, na pesca do camarão, entre outras.

As estratégias empregadas dentro da comunidade na unidade de produção para suprir as necessidades estão relacionadas à escolha das espécies a serem cultivadas, o destino da produção, se para o autoconsumo ou para a comercialização no mercado local (beira da sede do município), o que irão produzir quando e como, troca ou compra.

Um sistema adaptado “sustentado por práticas de subsistência”, tendo como principal estratégia a combinação de trabalho e o uso dos recursos naturais advindos da agricultura, da pesca, do extrativismo e da caça. Uma organização do trabalho baseada na preservação do espaço, dos recursos naturais e na não destruição do delicado e complexo equilíbrio existente entre as florestas e os rios imprescindíveis para sua reprodução social, cultural e alimentar (Allegretti, 1996).

As práticas desenvolvidas pelas mulheres da AMQG do Genipaúba apresentam elementos com dimensões marcadamente culturais, como define Brandão:

[...] Natureza transformada e significada pelo homem, sendo que a posição de homem no mundo não é de inserção ou de imersão, mas de oposição criadora. A cultura constitui, então, um processo através do qual os homens orientam suas ações e dão significado a elas. Dentro desse processo há um saber vivo e continuamente transmitido entre pessoas e grupos. Há, portanto uma educação que aí acontece. (Brandão, 1985, p. 16).

O autor afirma que as práticas sociais desenvolvidas em grupos ou entre pessoas, ocorrem por meio dos saberes no cotidiano, são códigos e significados de relações, de experiências. Estes saberes se constituem em territorialidades, compreendida como identidades peculiares tais como as comunidades tradicionais (quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, entre outros).

Tais territorialidades correspondem a grupos que se objetivam em movimentos sociais, se estruturam a partir de um processo de territorialização, pois envolvem os sujeitos da ação, o que implica em uma construção social, que considerem as lutas de preservação dos rios, da terra, das matas, dos espaços das comunidades tradicionais, bem como das mobilizações que se contrapõem a grilagem de terra, ao desmatamento, a poluição dos rios

com minérios, a monocultura desencadeada pelo agronegócio, esses são elementos deste processo de territorialização.

Compreendemos que, por meio das práticas sociais de cultivo e produção de alimentos e ervas medicinais nos quintais produtivos e roças das mulheres da AMQG, ocorrem experimentações, vivências e produção de saberes, que passam de geração a geração, e são compartilhadas na comunidade, é um processo educativo transformador, que forma valores, ensina ética e preserva a ancestralidade do quilombo. Saberes realizados por meios das experiências, no qual o passado orienta o presente atuando com sentidos e significados de forma permanentes. As relações dos saberes produzidos nos conhecimentos do cultivo da terra, dos cuidados com a biodiversidade, apontam para práticas sócias a partir de experiências.

As mulheres da AMQG, nas muitas idas e vindas aos quintais e as roças, foram gradativamente apresentando e revelando os saberes construídos pela experimentação compartilhada do cultivo da mandioca (*Manihot Esculenta Crantz*), na Comunidade Sagrado Coração de Jesus do Rio Genipaúba.

A área de cultivo é bem extensa e encontramos plantações diversificadas em conjunto com a plantação de mandioca, ao que foram explicitando ser esse o sucesso do cultivo, cujo aprendizado receberam dos mais velhos, de diversificar, mistura o cultivo da mandioca com outras culturas, ou seja, adotam uma forma de cultivo consorciado⁸⁵, aprenderam que ao associarem o cultivo da mandioca ao cultivo de melancia, maxixe, jerimum, arroz, milho, abacaxi, entre outros, mantendo a troca da área de plantio a cada ciclo após a colheita, estariam protegendo o solo e garantindo a diversificação da produção e redução de riscos de prejuízos com doenças e pragas, ao mesmo tempo minimizando o esgotamento do solo, e melhorando o solo com nutrientes em virtude das variações climáticas (invernos e verão amazônico). Como elas dizem “os períodos de muita chuva e pouca chuva”, saberes experimentados, aprendidos e compartilhados intergeracionalmente.

⁸⁵ Segundo documentos e cartilhas da EMBRAPA (2022) o cultivo consorciado é o cultivo simultâneo de duas ou mais espécies agrícolas na mesma área em que, não necessariamente, a semeadura ou plantio ocorram na mesma época. Dessa forma, a área agrícola é usada de forma mais inteligente e eficiente. A técnica permite cultivar diferentes tipos de ciclos e portes e otimiza o uso de recursos naturais como nutrientes, água, radiação solar. (<https://www.embrapa.br/agencia-de-informacao-tecnologica/cultivos/mamona/producao/sistema-diferenciados-de-cultivo>)

Fotografia 22: Plantação de Mandioca



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Fotografia 23: Plantando Abacaxi



Fonte: Acervo pessoal da autora.

As imagens acima exemplificam a diversificação no cultivo, nesta plantação de mandioca, colheram maxixe, jerimum e quiabo, e plantam abacaxi que são cultivadas na mesma área, e servem para o consumo doméstico. Segundo os relatos das quilombolas sr.Conci (62 anos), e Jocilene (45 anos) o plantio da mandioca além de ocorrer diversificado, precisam obedecer a períodos específicos de plantio e colheita, ou seja ciclos de produção. Especificam que após a colheita da mandioca, precisam trocar a área de plantação, ou seja, a cada finalização de um ciclo produtivo da mandioca, provoca-se o início de um novo ciclo em outra área, “é preciso deixar dormir o solo, pra fica bom para plantação, quando o solo é bom tudo dá” (Quilombola Conci, 62 anos), conforme explicita também Jocilene, a “troca de área de plantio é importante pra deixar o solo descansar, ganhar nutrientes e se recuperar pra novos plantios” (Quilombola Jocilene , 45 anos).

A produção da farinha envolve coletivamente toda a família, os vizinhos e amigos, aqui o plantio inicia final de abril início de maio e envolve a escolha da área, roçagem, a queima, limpeza da queima, onde fazemos a coivara⁸⁶. A colheita, isso dura de maio a dezembro, e estamos sempre cuidando, levantamos muito cedo para colher pra evitar perder, por causa das águas, a mandioca apodrece. (Quilombola Jocilene Costa, 45 anos, relato colhido em 18/03/2022).

A partir do relato de que os ciclos da produção da mandioca e de seus subprodutos duram entorno de 8 (oito) meses, houve a necessidade de melhor compreender o processo de plantio da mandioca, o que levou aos escritos de Lívio Claudino e Aldenora Santos (2020), que trazem o cultivo da mandioca no Quilombo Genipaúba, neste realizam uma análise sobre a existência na comunidade Quilombola Genipaúba, de uma inclinação no solo, que produz dois calendários agrícolas, ou seja, “a terra em uma área e mais plana que na outra”, o que define, portanto, o calendário de ciclo produtivo das terras baixa e o ciclo produtivo das terras

⁸⁶A coivara consiste em cortar o mato, empilhar as ramas, atear fogo, deixar queimar e depois adubar o solo com as cinzas.

altas, este é outro saber que as mulheres da AMQG, receberam pela experiência e vivências de seus antepassados da comunidade.

Assim sendo, há um ciclo produtivo de 14 (quatorze) meses e outro ciclo produtivo de 7 (sete) a 8(oito) meses, e ainda segundo esse estudo Claudino e Santos (2020) e confirmado pelas narrativas das mulheres quilombolas, a área de plantio a partir da Vila Cachimbo ficam em terras altas, neste o escoamento da água é mais rápido, e na vila do Dudu, ficam em terras baixas, onde o escoamento das águas é lento, o que torna o processo de produção diferenciado, permitindo terem farinha o ano todo. Estamos, no entanto tratando das áreas de plantio onde as mulheres da AMQG realizam o cultivo da mandioca, ou seja, das roças em que essas mulheres estão envolvidas, por esta razão, focalizaremos o ciclo produtivo da mandioca em terras baixas, conforme descrito no Quadro 9, que sintetiza os relatos recolhidos das mulheres da AMQG.

Quadro 09: Calendário do Ciclo Produtivo da Mandioca

Período/Mês	Atividade	Descrição da atividade	Material usado
Abril ou Maio	Roçagem (Dura de três a Quatro dias)	A roçagem consiste em cortar ou aparar o mato baixo, parecido com a grama, além dos arbustos e pequenas árvores de até um metro de altura.	Terçado Machado Motosserra
Maio/Junho	Queima (Dura de um a dois dias)	Queima é um sistema de cultivo da terra que de forma controla queimam a área que foi roçada, para eliminar as folhagens, pequenos arbustos, troncos e restante do mato da roçagem. E contribuir para que venha à superfície os nutrientes. Esta ocorre entorno de oito a quinze dias após a roçagem, é o tempo para aguarda secar o mato da área roçada.	Fogo
Junho	Plantio	As manivas selecionadas foram cortadas em ângulo reto, no tamanho de 10 a 20 cm de comprimento e devem ter de 5 a 7 olhos (espécie de gemas). Estas são colocadas em covas de 15 centímetros com espaçamento entre covas de 60 cm a 1 m de distância.	Enxada Ferro de cova
Agosto Novembro	1ªCapina (agosto) 2ªCapina (novembro)	A primeira capina ocorre dois meses após o plantio e consiste em limpar a área plantada. Na capina limpam uma linha e saltam a outra deixando sem capinar, depois de duas semanas retornam para capinar as linhas que ficaram sem capinar. Após dois a três meses realiza-se a segunda capina.	Faço. Terçado Enxada
Dezembro	Colheita	A mandioca é retirada do pé/solo, separa a raiz do caule e folhas e ensacada e carregar até o poço, para amolecer. A colheita envolve um processo que culmina no retiro (casa de farinha).	Terçado. Faço. Sacas. Aturá ⁸⁷ , Paneiro ⁸⁸

Fonte: Elaborado pela Pesquisadora.

⁸⁷ Aturá é uma espécie de cesto com quatro pernas, elaborado por povos e comunidades tradicionais, em forma de paneiro, tecido de talas de guarumã ou jacitara, própria para conduzir coisas da roça para casa, sobretudo mandioca. Adicionam-lhe quatro varinhas exterior, de comprido, que servem de pernas.

⁸⁸ O peneiro é uma espécie de cesto elaborado por povos e comunidades tradicionais. É feito a partir de fibras vegetais de diversas espécies presentes na Floresta Amazônica. Tem como finalidade primordial acondicionar frutas, tubérculos e outros alimentos oriundos das roças e matas dos povos que habitam as Amazônia.

Algumas questões necessitam de reflexões, uma delas é o fato da comunidade utilizar-se da queima para eliminar os galhos, as folhas e mato retirado durante a roçagem, destaco que nos relatos, evidenciou-se que esta tem sido a prática que fora transmitida pelos mais velhos, e apesar de saberem que existem outras possibilidades sem o uso de queima, essas até o momento não foram aprendidas e, portanto, não foram experimentadas, ao mesmo tempo em que revelam acreditar que a queima controlada como realizam, faz brotar do solo os nutrientes que ajudam no desenvolvimento da plantação, e que suas experiências comprovam esse benefício.

Em que pese o esforço da agroecologia e da Embrapa Amazônia oriental, em produzir pesquisas, e materiais que tratam da roça sem fogo, estes saberes ainda não chegaram às comunidades tradicionais. Constatamos em estudos da Embrapa (2017 e 2019), que o uso da queima na agricultura “é uma tradição milenar na Amazônia”. No entanto, “essa prática não é mais sustentável, embora ainda seja utilizada como opção barata e rápida de limpeza e preparo do solo antes do plantio”. (Mota, N. R.; Mota, D. M. da; Mota, N. F., 2017), uma vez que o plantio a partir da queima no solo contribui para que os nutrientes presentes neles (cálcio, fosforo, magnésio, entre outros) venham à superfície, e esses nutrientes cheguem à composição da plantação, sendo esse um dos motivos para as comunidades tradicionais se manterem no uso da queima para cultivo de culturas como a mandioca, bem como, é uma forma tradicional, aprendidas com os mais velhos, e que por essa razão é a preferida, o que dificulta a possível substituição por práticas com viés agroecológicos. (Mota, N. R.; Mota, D. M. da; Mota, N. F., 2017)

Todo o processo expressa os saberes construídos e apreendidos na vivência e nas experimentações e, compartilhados com a comunidade toda, a seleção dos talos/caule para plantio é outro exemplo, sabem especificar o comprimento ideal, a estrutura do talo/caule que precisa ter de 5(cinco) a 7(sete) olhos/gemas foliares, a distância e profundidade média das covas, são saberes consolidados.

Fotografia 24: Talos/caules escolhidos para plantio



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Esses saberes revelam que essas mulheres, não se intimidam com as enxadas em punho, com as fornalhas quentes do retiro/casa de farinha. Como disse a quilombola Jociléia Costa (43 anos), “É muito pesado esse trabalho, mas também é um alívio saber o que agente põe na mesa dos nossos filhos, não tem agrotóxico, é limpo, é saudável”, reforçado por Clarisse Silva (quilombola de 37 anos), “Antes só fazia alguns serviços, achava que plantar, pegar açaí, fazer roçagem era trabalho de homem, hoje não tenho medo, e nem penso mais isso, faço de tudo aqui no quilombo, da roça a comida”.

Nos relatos das mulheres da AMQG, é nítido o intenso envolvimento delas em todo o processo de produção da farinha, do plantio, a finalização do produto, e segundo a quilombola Clarisse Silva, nada se perde no cultivo da mandioca, “fazemos farinha, tucupi, maniçoba, tapioca, nada é jogado fora, até a casca serve pra comida dos animais, e pra experimentar a fibra no artesanato”.

Desta forma, identificou-se que os principais produtos que derivam da mandioca, produzidos nas roças do quilombo são as farinhas d’água, seca e mista (mistura da massa ralada e fermentada), que podem ser branca ou amarela, obtendo-se como subproduto, a goma para consumo familiar e/ou, para comercialização nas feiras.

Outro produto é a farinha de tapioca, ou seja, a fécula ou goma, que é obtido como matéria-prima na fabricação da farinha de tapioca e na confecção de biscoitos e bijus. Utilizam as folhas da maniva para um prato típico regional, a maniçoba. Constitui-se em outro subproduto, o tucupi, extraído das raízes amarelas da mandioca, para a confecção de pratos típicos regionais.

As mulheres da AMQG relataram ainda que tem saberes que receberam que permite reconhecer e diferenciar, no plantio e na colheita, os tipos de mandioca, sinalizando para os dois principais tipos, a mandioca-brava que tem um sabor mais amargo e contem uma quantidade de “veneno” espécie de toxinas que são realmente perigosas, e a mandioca-mansa, mais doce e com menos toxinas.

Conforme afirmam Júnior e Alves (2014), o “veneno” corresponde aos compostos cianogênicos, que são compostos de cianeto produzidos naturalmente por várias plantas e que existem na mandioca e são liberados durante a colheita, o corte e a mastigação. Ainda segundo Júnio e Alves, “Os povos antigos que atuaram na domesticação da mandioca, selecionavam materiais com maior teor desses compostos cianogênicos”, por que observaram que a mandioca permanecia resguardada do ataque de insetos, pragas e doenças. “Realmente,

o sabor amargo e tóxico da mandioca afasta animais e insetos, ajudando na manutenção da planta”. (Júnior; Alves, 2014, p.47).

Fotografia 25: Mandioca plantio, colheita



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Destacaram ainda que o processo de colheita envolve procedimentos bem complexos, artesanais e com várias etapas, tendo o trabalho coletivo como central, e são acentuados com os mutirões que vão da roça de mandioca ao retiro/casa de farinha. De acordo com os relatos das mulheres, o processo de fabricação de farinha e os afazeres da roça exigem longas horas de serviço e contam com maior envolvimento das mulheres, embora toda a comunidade participe efetivamente, um maior volume de trabalho é realizado prioritariamente por elas, sem considerar a lida com a casa, com a alimentação da família, cuidado com os filhos, participação nos movimentos sociais e a produção de polpas de frutas, o artesanato, entre outras atividades.

De maneira geral, chegada à época da colheita, a produção desse alimento pode ser assim resumida: após o corte da lenha necessária e a colheita na roça (separação da raiz, caule e folhas), a mandioca é levada de carrinho de mão ou em sacos até um poço para deixa-las amolecer, após quatro dias, procede-se a raspagem da casca das raízes da mandioca, durante a retirada da casca da mandioca esta é lavada várias vezes, para ajudar a retirar o “veneno” então é conduzida ao retiro (casa de farinha), usando baldes e paneiros, confeccionado por elas com a tala da palmeira do miritizeiro ou jupati.

No retiro/casa de farinha, a mandioca é colocada em uma espécie de madeira escavada no estilo de uma canoa. Em seguida a mandioca é amassada e inserida no tipiti⁸⁹ onde será espremida para remover o caldo venenoso da mandioca, depois coada em uma peneira tecida

⁸⁹Instrumento artesanal cilíndrico de aproximadamente dois metros de comprimento cujas extremidades são reforçada, são confeccionados com talas da palmeira do miritizeiro e usado para espremer a massa da mandioca.

com tala de arumã⁹⁰, posteriormente, a massa é retirada com uma cuia e jogada no forno a lenha com grandes tachos de cobre ou de ferro. Que com o auxílio de um rodo, movimentam a farinha para torrar e não deixar queima, cada fornada da produção da farinha leva em torno de duas à três hora para ser torrada no forno a lenha.

Torrar a farinha e mexe com o rodo, é bem cansativo, não pode para, agente conta o tempo de mais o menos duas à três hora, daí agente vai vendo cor e o gosto, pra ficar boa, quando um cansa de mexe e bater a farinha outro pega, não para, aí o que paro, vai tomar café conversa e descansa, pra pega de novo, e assim vamos. (Quilombola Marilene Costa, 42 anos, relato recolhido em 2022).

No relato observamos que o processo da torração da farinha esta constituído por saberes aprendidos a partir da observação, da transmissão oral, da contagem do tempo, de um tempo sentido, percebido durante o ato de torrar a farinha e acompanhar a olho nu, sua cor e sentir o seu sabor, seu aspecto, para garantir a qualidade da produção, novamente, trata-se de saberes construídos a partir de práticas sociais que combinam tempo (duração em horas), aspecto (cor, textura) e sabor (gosto) e das interações sociais. Após a torrefação, a farinha pronta é ensacada em sacas de 30 kg ou 60 kg para ser distribuída entre os familiares e os vizinhos, o excedente é vendido na feira que fica na beira do rio Maratauirá sede do município de Abaetetuba.

Faze a farinha é muito trabalho, gosto de faze os paneiro, são rápido de faze, a farinha é dois a três dia de trabalho com as pessoa ajudano, pra faze cinco sacas de 30 kg de farinha, o bom é a conversa que temo, rimo muito, tomamo café, é cansativo, e bonito de ver todo mundo junto. (Quilombola Conci, 62 anos, relato recolhido em 2022).

O relato expressa o árduo trabalho realizada na produção da farinha, ao mesmo tempo em que reforça o quando é importante o trabalho coletivo, as interações, o convívio, as conversas, os risos. Da roça ao retiro as pessoas contam causos, relembram velhos tempos, contam histórias, cantam, ouvem música, fazem lanches coletivos, jogam baralho, o que cria um ambiente agradável e um momento de descontração, diante do trabalho extenuante. Essas ocasiões fortalecem os laços de afeto e amizade entre a comunidade, trocam saberes, transmitem às novas gerações esta sociabilidade quilombola, os valores coletivos.

⁹⁰O arumã é uma espécie de cana, cresce em regiões semialagadas, várzeas, é utilizado por povos comunidades tradicionais amazônicas na produção de variados objetos como balaies, urutus, peneiras e jarros.

Fotografia 26: Fim de tarde, no retiro, inicia as conversas.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Nesta Fotografia 26, um pequeno grupo de quilombolas iniciam as prosas, tomando café, até os demais chegarem. Este é um momento de geração, organização e difusão de saberes tradicionais adquiridos pela empiria e, compartilhados e transmitidos por meio da comunicação oral, gestual ou comportamental. Pensar o processo que vai da roça ao retiro (casa de farinha) é vivenciar, uma ação genuinamente coletiva. O retiro é um território no quilombo que simboliza esse coletivo, uma vez que a produção de farinha culmina em um espaço físico que é de uso coletivo da comunidade, um lugar que congrega, unifica.

Fotografia 27: Retiro ou casa de farinha



Fonte: Acervo pessoal da autora.

O retiro é tradicional, com chão pisado, coberto com palhas, onde se processa um trabalho eminentemente artesanal, onde todas as fases do processamento são feitas manualmente, com utensílios rústicos. Nesta unidade, a trituração das raízes é feita em raladores manuais e amassadas com pilão. A prensagem da massa é realizada em prensas rústicas, confeccionadas de fibras de folhas de palmeiras. A torração da massa é feita manualmente, em fornos com chapa de ferro, usando lenha como combustível. Exigindo uma entrega coletiva na execução desta tarefa, de unidade e de comunhão, são atos de

solidariedade, princípios da reciprocidade, em que o trabalho como princípio educativo se materializa.

Tal princípio considera que o trabalho determina as relações sociais dos seres humanos, logo, considera o seu valor educativo. Frigotto, Civiatta e Ramos (2009), ao refletir sobre o tema, apresentam dois questionamentos sobre o trabalho dentro do sistema capitalista: “Como pode ser educativo algo que é explorado e, na maior parte das vezes, se dá em condições de não escolha? Como extrair positividade de um trabalho repetitivo, vigiado e mal remunerado?” (p.01).

Feitas tais provocações, os autores apresentam a natureza ontológica do trabalho como possibilidade de tomá-lo como princípio educativo, visto que o trabalho é inerente ao ser humano e sua própria existência. Assim enfatizam:

É pela ação vital do trabalho que os seres humanos transformam a natureza em meios de vida. Se essa é uma condição imperativa, socializar o princípio do trabalho como produtor de valores de uso, para manter e reproduzir a vida, é crucial e “educativo”. (Frigotto; Civiatta; Ramos, 2009, p.01)

Em consonância com o exposto acima, Saviani (2007) aponta que diferente dos demais animais que tendem a se adaptar às condições impostas pela natureza, os seres humanos adaptam a natureza a si, assim, “o ato de agir sobre a natureza transformando-a em função das necessidades humanas é o que conhecemos com o nome de trabalho. Podemos, pois, dizer que a essência do homem é o trabalho.” (p.154). Fazendo a relação entre trabalho e educação, o autor complementa afirmando que a constituição do ser humano se dá no processo de produção que é um processo educativo, deste modo, a origem da educação e a origem do ser humano se coincidem, assim,

Diríamos, pois, que no ponto de partida a relação entre trabalho e educação é uma relação de identidade. Os homens aprendiam a produzir sua existência no próprio ato de produzi-la. Eles aprendiam a trabalhar trabalhando. Lidando com a natureza, relacionando-se uns com os outros, os homens educavam-se e educavam as novas gerações. (p.154)

Saviani (2007) destaca ainda que a “educação nas comunidades primitivas” era intrínseca à vida, assim não existia a ideia de “educar para a vida”, do mesmo modo não existia a fragmentação entre trabalho intelectual e trabalho manual, visto que tudo estava relacionado com as dinâmicas da vida cotidiana. O autor destaca que estes são os fundamentos históricos e ontológicos da relação trabalho-educação e explica:

[...] fundamentos históricos porque referidos a um processo produzido e desenvolvido ao longo do tempo pela ação dos próprios homens.

Fundamentos ontológicos porque o produto dessa ação, o resultado desse processo, é o próprio ser dos homens.(idem. p.155)

Percebeu-se na atividade de produção da farinha, que as mulheres da AMQG e toda a comunidade encaram o trabalho não apenas como uma forma de conseguir bens ou sustento, mas há uma relação com a própria existência das pessoas e da comunidade, reforçando os sentidos histórico e ontológico abordados anteriormente.

Ao observar todas as tarefas da roça ao retiro, compreendemos que as ações geram sustento da família, mas também prazeres. Da roça ao retiro as mulheres quilombolas produzem identidade, fortalecem as tradições e os valores enquanto quilombolas, a capacidade de produzir, de trabalhar, dá sentido para a vida.

3.4.2 - Agricultura familiar e extrativismo na floresta.

Dialogando com os estudos de Castro (1999); Corrêa e Hage (2011), os grupos sociais que desenvolvem agricultura com características de produção familiar, são denominados de comunidades e/ou populações tradicionais, por estarem relacionados diretamente com a existência a partir dos recursos naturais que extraem, das principais atividades que realizam para o consumo e subsistência da comunidade e do núcleo familiar, do cuidado com a terra, com os rios, com a floresta, do respeito com a preservação da vida, das experiências vividas e saberes partilhados, do trabalho coletivo, dentre outros.

Essas comunidades reúnem e desenvolvem formas de saber e práticas específicas atuando sobre os variados agroecossistemas, acumulando conhecimentos e habilidades diversas acerca do complexo “extrativismo-roça-mata-rio-igarapé-quintal”, conforme se referem Castro (1999); Loureiro (2001); Correa e Hage (2011) e Diegues (2004). É em torno desse ambiente que as relações econômicas se fazem, de onde retiram seu sustento, como o açaí, a caça, o peixe, o camarão, entre outros itens que são comercializados e são utilizados também para a alimentação do grupo doméstico. Essas atividades são desenvolvidas, combinadas ciclicamente e estão diretamente relacionadas ao tempo-espço da natureza objetivando ampliar as condições sociais produtivas de subsistência dessas comunidades, nesta direção uma das práticas sociais em que as mulheres da AMQG, estão imersas e assumem a organização é o manejo do açaí, do plantio em várzeas e terra firme, a coleta e preparo para o consumo e comercialização.

O Açaí (*Euterpe oleracea*) é uma palmeira que se desenvolve bastante em área de várzea, mas que também é cultivada em área de terra firme. É uma árvore de porte avantajado

e pode atingir até 10 metros de altura na fase adulta. A principal parte dessa palmeira é o fruto, que é colocado de molho em água quente e, logo após, é batido na máquina própria para a preparação do suco ou amassado no “aguidá” (utensílio de argila que serve para amassar manualmente o fruto do açaí), depois, ele é consumido em todo o município e principalmente na região das ilhas. A palmeira possui um tronco bastante desenvolvido e as folhas podem atingir aproximadamente três metros de comprimento. Os frutos ficam presos em hastes que é conhecido pelos agricultores como “cacho” e que possui inúmeras vagens nas quais se desenvolvem os grãos conhecido popularmente como “caroços” do fruto Açaí.

Fotografia 28 – Plantação de açaí.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Segundo duas das produtoras na comunidade entrevistadas (Sr.^a Jociléia e Sr.^a Jocilene, 2022), um estipe da palmeira geralmente produz de 6 (seis) a 8 (oito) cachos de açaí ao ano e seu período de produção varia entre 8 (oito) e 9 (nove) anos. Após esse tempo, a produção vai diminuindo e esse estipe precisa ser retirado. Os grãos quando pequenos são verdes e quando amadurecem podem ser “pretos”. Outros permanecem esverdeados, porém, com coloração diferente do verde natural da espécie, é conhecido como açaí “branco”, também denominado localmente como açaí “tinga” (que após ser batido ou amassado lembra suco de abacate). Há outras variedades que não ficam nem verde nem preto na sua maturação, ou seja, que sofrem algum tipo de mutação e que é conhecido como “una” ou “casado”.

Fotografia 29 – Fruto do Açaizeiro - o Açaí.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Fotografia 30 – Cacho de Açaí.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Quando os grãos ficam maduros se soltam das vagens (conhecidas localmente como “cipós”) e a vassoura se desprende do estipe. Em um cacho de açaí, a quantidade de grãos varia muito, dependendo do tamanho do cacho ou da quantidade de sementes que conseguem se desenvolver. Ocorre, muitas vezes, de se ter um cacho bastante grande, mas com poucas sementes amadurecidas.

O estipe dessa palmeira, quando retirado, é bastante utilizado como matéria-prima para construção de pontes que ligam uma residência a outras na região das ilhas do município. Há alguns anos, esses estipes, uma vez fatiados ao meio (em forma de “lascas” conhecidas como “paxiúba”) serviam como matéria-prima para assoalhar as residências das produtoras, sendo que essas lascas substituíram por muito tempo as tábuas de madeiras.

O caroço, quando descartado, transforma-se em resíduo orgânico, que serve como adubo, bastante utilizado na fabricação de hortas nos quintais das residências. “[...] Além do aproveitamento da polpa do fruto, a palmeira apresenta altas possibilidades de aproveitamento de suas partes componentes: o caroço, como adubo para o cultivo de hortaliças e plantas ornamentais [...]” (Nóbrega; Lima; Neto, 2011, p. 84). Também há uma característica da palmeira que é importante destacar: ela possui raiz fasciculada, que alcança apenas a primeira camada da terra.

O caroço do açaí daqui, não serve para biojóias, o caroço é fraco, quebra quando furamos e fica com fungo, estraga logo, daí usamos para adubo, experimentamos para outras coisas. Nós pegamos 50 (cinquenta) pés do açaí do Amazonas, um lugar chamado de Codajás, plantamos a três anos e estamos aguardando para começar a beneficiar e usar, esse açaí é conhecido como “chumbinho”. O sabor é diferente do nosso, só serve para biojóias, estávamos comprando essas sementes, agora vamos colher e beneficiar. (Mestra Maurila, da AMQG, 2023)

As mulheres da AMQG realizam experimentações, para a produção das biojóias, e algumas sementes estavam comprando do Maranhão e do Amazonas, como a semente do açaí, também experimentam plantar nos quintais algumas destas sementes e, tem conseguido das experimentações e observações, organizar materiais para o artesanato.

A vivência diária das mulheres em atividades de produção agroextrativista, nos traz importantes informações sobre como elas reinventam diariamente as formas de cuidar da vida, como apontam, por exemplo, os estudos de Edna Castro (2006); Nahum (2011); Ivanilde Oliveira (2008); Acevedo Marin (2009); Almeida (2008); Fischer; Cordeiro; Tiriba, (2022), dentre outros, que afirmam que ao interagirem com os diferentes recursos em que praticam o extrativismo, as mulheres, vão construindo saberes e práticas num dado território, e conservando-o e interferindo minimamente nas suas transformações. Repassados por meio da

oralidade, esses conhecimentos e práticas são primordiais à conservação da biodiversidade e de recursos genéticos, dos quais dependem para a sua sobrevivência.

A família assume um papel na conservação da biodiversidade e neste sentido, estão envolvidos em todo o processo de produção do açaí, no entanto são as mulheres que organizam o processo produtivo e demandam a participação de todos nas tarefas do manejo do açaí. Geralmente, é a família que desenvolve a maior parte das atividades atribuídas acerca da produção, e é dela a prática produtiva.

A forma de organização de trabalho, por meio de mão-de-obra vinculada as relações de parentesco também são percebidas na organização dos mutirões - são reuniões de membros das famílias que desenvolvem a mão- de-obra, dentro da UPF (Unidade Produtiva Familiar) o sistema é realizado durante o período de manejo da área do açaí, principalmente durante o período de roçagem e realização de construções e manutenção dos sistemas produtivos da família e da comunidade (Silva *et al.*, 2015, p. 256).

O fruto do açaí tem melhorado significativamente a renda das famílias da comunidade, que buscam cada vez mais se envolver no processo de produção do açaí, haja vista que, quanto mais elas realizam as atividades desde a preparação da área até à venda, acabam por qualificar e aumentar a renda do grupo familiar. Apesar da maioria das atividades envolvendo a produção do açaí serem executadas pelos integrantes da própria família, existem casos em que a mão de obra se compõe de vários grupos familiares da comunidade, que realizam as tarefas necessárias no processo do cultivo. Podemos entender melhor como se dá a execução dessas atividades no Quadro 10:

Quadro 10 – Processo de manejo do açaí na comunidade Quilombola Genipaúba.

Atividades	Época	Quem faz	Como faz	Ferramentas/ Utensílios Usados	Tipo de mão de obra
Limpeza da área	Dezembro a fevereiro	Família ou outra pessoa paga (diarista)	Realizar limpeza ou roçagem da área, retirando as árvores maiores.	Terçado, machado, botas.	Familiar - outras famílias
Plantio das mudas	Janeiro e fevereiro	Família	Faz o plantio da muda que já está pronta ou semeia as sementes	Ferro de cova, terçado, botas.	Familiar
Irrigação da terra firme.	Agosto a novembro	Familiar	Colocar água para atender às necessidades das plantas	Balde, tigela e mangueira.	Familiar

Fonte: Elaborado pela Pesquisadora.

Em rodas de conversas com as mulheres artesãs, fui descortinando os saberes do manejo do açaí que elas possuem, como a variação na produção do açaí durante os períodos

de safra⁹¹, que ocorre no verão⁹² (agosto a novembro/dezembro), e entressafra, período do inverno (janeiro a maio/junho), afeta significativamente a qualidade e a quantidade do produto presente na mesa das famílias.

Na primeira parte da pesquisa, realizada no mês de maio de 2022, época do inverno e da entressafra desse fruto (baixa produção), o açaí fazia-se presente, diariamente, na mesa das famílias locais. Nesse período, o “vinho”⁹³ do açaí é geralmente servido resfriado, pois, devido à reduzida quantidade coletada, a polpa é mantida na geladeira como forma de prolongar a vida útil do produto.

Na entressafra, a qualidade do açaí consumido pelas famílias, relacionada à consistência da polpa servida, diminui consideravelmente, uma vez que é acrescentada uma quantidade maior de água durante o processamento com o objetivo de aumentar o rendimento e garantir, assim, o consumo por todos da unidade familiar.

Essa prática foi observada durante as entrevistas com as famílias locais, e nas recolhas durante as rodas de conversas, as mulheres da associação revelaram as estratégias usadas para aumentar o rendimento do vinho de açaí de baixa qualidade ou “chula”, conforme dito pela sr.^a Gregória: “O camarão sempre tem, o açaí também. Porque nós mesmos somos acostumados com a chula do açaí, somos nós, as mulheres, que batemos, que fazemos assim fininho, mas tem que ter, tem que tomar”.

Nos meses de agosto e outubro, período da safra do açaí, o aumento na produção desse fruto se reflete no dia a dia das famílias da comunidade e, principalmente, em suas mesas, durante as refeições. O produto geralmente resfriado ou “fininho”, como disse a sr.^a Gregória, nessa época é servido fresco e com uma qualidade significativamente superior.

Durante a safra, o açaí que será consumido no almoço e no jantar é colhido no mesmo dia, geralmente na parte da manhã, e processado próximo da hora da refeição, preservando o seu sabor e nutrientes. A qualidade é observada na consistência do “vinho”, agora mais encorpado ou grosso, diferentemente do obtido na entressafra.

No período da safra, a comercialização do açaí é a principal fonte de renda da comunidade e, portanto, torna-se a atividade econômica de maior importância desenvolvida pelas famílias, destinando seus esforços quase que exclusivamente para ela. A seguir, destacamos de forma mais descritiva a função dos três principais sujeitos deste processo: a/o peconheira/o; a/o debulhadora/o; a/o roçadora/o, além destes no processo de comercialização

⁹¹ Termo utilizado pelas famílias locais fazendo referência à época de maior produção do fruto.

⁹² Os termos “verão” e “inverno”, na Amazônia, indicam os períodos de menor ou maior pluviosidade.

⁹³ Suco consumido pelas famílias.

tem os barqueiros e a atravessadores, que transportam e/ou compram a produção do açaí na beira dos trapiches.

A/o peconheira/o é quem extrai (“apanha”) o fruto da palmeira. Alguns deles apenas extraem os cachos e recebem o pagamento por “rasa”⁹⁴ apanhada (vasilhame em que é depositado o açaí, que varia em torno de aproximadamente 14 kg a 16 kg). O valor pago variava em 2022, entre R\$8,00 e R\$10,00, por cacho de açaí durante toda a safra do produto, tarefa desenvolvida por jovens ou pelas mulheres do quilombo.

Existem também aqueles que, além de extrair, realizam o processo de retirada dos caroços do cacho (“debulha”), essa tarefa de “debulhar” é realizada pelas mulheres (uma tarefa que as crianças acompanham as mães, e brincam ao redor, observam e repetem as ações das mães e parentes que estão no processo produtivo do açaí), ou seja, recebem para entregar o produto pronto, nas rasas. Esses sujeitos recebiam um valor um pouco maior, variando de R\$ 15,00 a R\$ 20,00 por rasa do produto.

Fotografia 31 – Peconheiras/os.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Na busca por melhor comodidade no momento da extração do açaí, os próprios Peconheiras/os criaram um instrumento conhecido como apanhador artesanal, também chamado “gancho”. Esse utensílio tem o objetivo de facilitar a prática de “apanha” o açaí, realizada por esses trabalhadores, também utilizam escadas, desta forma é possível extrair o açaí sem precisar subir na palmeira: “[...] desenvolveu uma vara com um mecanismo de gancho com pressão nas extremidades que consegue prender o cacho e puxar, sem necessidade de escaladores [...]” (Homma *et al.*, 2006, p. 17).

⁹⁴ O peso de uma rasa varia entre 14 (quatorze) a 16 (dezesseis) quilos de açaí, dependendo, principalmente, do tamanho dos paneiros utilizados pelas famílias. Esse peso se enquadra nos valores encontrados por Shanley e Medina (2005, p. 165).

O/a debulhador(a) são, na maioria das vezes, as mulheres da família que tem o papel de “debulhar” o açaí, ou seja, realizam a retirada dos caroços das varjas, realizam também a seleção dos frutos, retirando os caroços que estão secos ou ainda aqueles que ainda não está preto nem verde (conhecidos como açaí vermelho), que possuem valor comercial menor do que do açaí quando está preto, no entanto, pode ser consumido normalmente. Quando esse profissional não é da família, recebem em torno de R\$7,00 a R\$10,00 por rasa debulhada.

Fotografia 32 – Mulher debulhando o açaí.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

A roçadora: é aquela que realiza o processo de limpeza do açaizal, ou seja, retira as espécies concorrentes dessas áreas de cultivo e também realiza a retirada dos estipes que já alcançaram idade avançada e que ainda tem possibilidade de se aproveitar o palmito. Elas trabalham por diária ou na “empreita” (contrato por todo o período da produção), sendo que o valor diário pago girava entre R\$50,00 e R\$60,00. Enquanto o valor da “empreita” é muito variável, pois depende do tamanho da área e da quantidade de produção.

As mulheres do grupo de artesãs relatam a preocupação e cuidado que tem com o manejo do açaí. Existe, por parte das famílias, uma grande preocupação relacionada ao local onde o açaí será depositado, fazem o possível para não colocar o produto diretamente sobre o solo, em função de possíveis contaminações que poderão ocorrer. Outra preocupação muito frequente é com o inseto *Triatoma brasiliensis* (“barbeiro”), transmissor da doença de Chagas (parasitose transmitida pelo protozoário *Trypanosoma cruzi*).

A maioria das produtoras reconhece que é necessário ter alguns cuidados ao manusear esse produto, e algumas medidas são tomadas, por exemplo, ao apanhar os cachos, não deixá-lo tocar o chão, debulhar direto no cesto, depois cobrir com tela, com sacas ou com plásticos o local onde será depositado o açaí assim que coletado, depositar em rasas desde que fique coberto para evitar que insetos se alojem no meio dos caroços. Algumas recomendações são

feitas para melhorar o manuseio do produto, de forma a garantir uma boa qualidade da produção.

As atividades das mulheres também envolvem diretamente o cuidado em relação ao manuseio do fruto para a venda e consumo, mas se faz necessário, além disso, no ato da fabricação do vinho. Após a coleta do produto, ele precisa ser muito bem lavado em água corrente e, logo após, colocado em um recipiente que possa suportar o calor da água, que é aquecida até uma determinada temperatura, ideal para o amolecimento da cobertura do caroço, que é composto pela casca e polpa.

Cabe ressaltar que caso a água ultrapasse a temperatura ideal para tal procedimento, este será prejudicado, pois, nesse caso, ocorre a “queima” do fruto, que o torna inapropriado para o consumo, uma vez que o caroço não amolecerá. A água quente serve tanto para realizar o processo de amolecimento dos grãos, como para matar possíveis insetos que podem ter escapado no momento da lavagem em água corrente.

As louças utilizadas devem estar bem limpas, e a água precisa ser de boa qualidade para torná-lo um produto apropriado ao consumo, uma vez que o resultado de todo esse processo que é o vinho, fará parte da alimentação da comunidade. Manter os cuidados necessários é a garantia de que se terá um alimento de qualidade, livre de contaminação e ideal para o consumo.

A importância do extrativismo do açaí como atividade econômica, tanto como complementação como fonte principal de renda, também foi observada por Homma *et al.* (2006), Brondízio *et al.* (1997, 2002). A produção do açaí varia de terreno para terreno, mas durante a safra do fruto as famílias coletam em média 10(dez) rasas do fruto por semana. A comercialização é realizada de duas maneiras, pela venda aos marreteiros⁹⁵, que comprem a produção na porta da casa das famílias e na feira de Abaetetuba. Ambas podem ser percebidas na fala do sr. Marcelo e do sr. Josenildo (ambos agricultores no Quilombo Genipaúba): “O marreteiro passa todo dia aí na frente. A gente vende aqui, às vezes [a gente] leva pra Abaeté.”

⁹⁵ Indivíduo que atua como atravessador, comprando a produção das famílias da região e revendendo nas feiras locais e/ou regionais.

Fotografia 33 - Comercialização com marreteiro ou na feira que é na beira do rio Marataúira.



Fonte: Helly Pamplona da revistapzz/docs/pzz.abaetetuba.

A preferência por uma ou outra depende do valor pago pela rasa de açaí. A partir desse fator, as famílias observam o custo-benefício da comercialização com o marreteiro ou diretamente na feira. Entre os valores observados, o custo com o transporte, pago ao freteiro⁹⁶, é o mais relevante, uma vez que as famílias precisam pagar, além da passagem individual, uma taxa por unidade de rasa transportada. Portanto, a variação do preço pago pela rasa do açaí define as estratégias de comercialização desenvolvidas pelas famílias durante a safra, período em que esse fator sofre grande variação, entre R\$35,00 a R\$65,00. Segundo relatos das mulheres quilombolas, conseguem congelar polpa para uso na entressafra e vender algumas rasas, o lucro gira entorno de R\$4.000,00 a R\$20.000,00, esse valor auxilia na obtenção de bens duráveis, sementes, assim como na reserva de dinheiro para usar na entressafra e para realização da limpeza anual das áreas, na entressafra não há comercialização é apenas para consumo próprio.

O processo de produção do açaí cumpre, portanto, a função do autoconsumo alimentar e comercialização para retornar a comunidade, com compra de insumos e limpeza das áreas para novos plantios e para a garantia da manutenção dos açaizais e de todas as outras plantações nativas que compõem os quintais. Considerando os estudos de Almeida *et al.* (2014), Rodrigues e Lima (2010) e Carneiro *et al.* (2013) sobre os quintais, cabe refletir sobre a importâncias dos saberes das mulheres circunscritos no manejo do açaí no quilombo Genipaúba, uma vez, que esse quintais assume uma diversidade de espécies predominantemente cultivadas pelas mulheres, e nesse sentido agregam valores múltiplos diante dos benefícios que podem gerar para a comunidade e para a agrobiodiversidade, são caminhos de ampliação dos saberes e base para o autoconsumo alimentar.

⁹⁶ Indivíduo que atua no transporte, tanto das pessoas quanto da produção. Na Comunidade do Quilombo Genipaúba é realizada através de embarcações, geralmente funciona em apenas um turno, o da manhã, saindo da comunidade entre 5 e 6 horas da manhã e retornando por volta do meio-dia a uma hora da tarde (às 12 horas ou 13 horas), coincidindo com o término da feira de Abaetetuba e a saída dos alunos da escola.

Os quintais e o manejo do açaí servem também como espaços de lazer da comunidade saem cedo para coleta do fruto, as crianças costumam ir junto, durante o trabalho as crianças, brincam, ajudam, imitam os adultos, ao mesmo tempo em que é momento de encontro, de conversarem, trocarem ideias, tratarem de situações específicas da família e da comunidade, entoam cantorias para diminuir o cansaço da lida. Os quintais produtivos de uso doméstico fogem a um sistema de controle, que representa um modo de vida na sociabilidade do capitalismo e, anunciam e representam temporalidades e alternativas “contra-hegemônicas”, organizadas pelas mulheres quilombolas que resistem em meio ao tempo e espaços construídos pelo projeto urbano-industrial capitalista.

Os quintais produtivos constituem-se como espaços de resistência feminina à medida que se tornam lugares de protagonismo e onde aparecem como provedoras da renda da família e da comunidade, com o manejo do açaí, a roça de mandioca e de outras variedades de vegetais, árvores frutíferas e plantas medicinais. Para Carneiro *et al.* (2013) a preferência pela combinação e variedade das espécies, são saberes construídos e partilhados por mulheres, homens e pelos mais velhos da comunidade.

Destaca-se que a produção e manutenção dos quintais e o manejo do açaí, no Quilombo Genipaúba são realizados majoritariamente por mulheres, e segundo as quilombolas Marilene Costa e Jocilene Silva quem “dirige todo o manejo do açaí, somos nós, são as mulheres, desde o lugar para plantar até a limpeza da área e coleta do fruto, nós beneficiamos, tratamos pra o consumo diário, somos nós pra tudo, com a ajuda dos homens, mas estamos na frente de tudo”. Desta forma, as mulheres promovem a segurança alimentar da família e da comunidade em função do contínuo manejo e de uma conexão profunda com a terra, com os quintais. Segundo Amaral (2014), o trabalho das mulheres no manejo do açaí nos quintais, garante não somente uma renda complementar ou segurança alimentar, mas também fortalece os vínculos familiares, e mantém a unidade e perpetuação da comunidade, da sociabilidade quilombola, ou seja, uma forma de cuidado que gera uma união entre os membros da comunidade.

O manejo do açaí nos quintais e várzeas torna-se local de aprendizado para as gerações presentes e futuras, bem como para a valorização dos recursos naturais. Esses espaços produtivos representam também espaços de vivência, de construção e de saberes, a terra é um espaço acessível que possibilita conciliar o trabalho doméstico e o cuidado produtivo. Dessa maneira, as mulheres demonstram suas capacidades de resiliência frente a uma realidade limitada pela sociedade patriarcal.

4 – DE AGRICULTORAS A ARTESÃS – BIOJÓIAS DO QUILOMBO GENIPAÚBA

4.1 - Associação de Mulheres Quilombolas Artesãs do Rio Genipaúba

Nesta subseção apresentaremos os debates que envolvem a criação da Associação de Mulheres Quilombolas Artesãs do Rio Genipaúba (AMQG), e sua importância no fortalecimento da sociabilidade quilombola na Comunidade Quilombola Genipaúba. Considerando os relatos obtidos, é possível dizer que as conversas e discursões acerca da criação de uma associação na comunidade, tiveram seu início no ano de 1998, a partir de dois aspectos – um primeiro vinculado a lutas sociais entorno da terra do território quilombola e o segundo foram os Encontro de Mulheres Trabalhadoras Rurais, promovido pelo Sindicato dos Trabalhadores e trabalhadoras Rurais de Abaetetuba, por meio de sua secretaria de mulheres.

Nesses encontros discutiu-se o papel da mulher nos movimentos sociais, o protagonismo das mulheres trabalhadoras rurais, identidade quilombola, entre outro. Esses momentos formativos provocaram reflexões no grupo de mulheres presentes aos encontros promovidos pelo STTRA, acentuando o desejo de maior participação política, de visibilidade e escuta das questões e pautas das mulheres quilombolas. Fizeram também parte do desenvolvimento do projeto de formação de mulheres com os programas, “Saúde da mulher é um bem que se quer”, “Trabalhadoras rurais e Identidade quilombola” e o “Projeto Bijuteria”. Essas novas ações as motivaram a organizarem vários encontros para produzirem biojóias e dialogarem sobre o ser mulher quilombola, seus desafios e possibilidades, e o que as deixavam desconfortáveis dentro e fora do quilombo.

Neste período de 1998 a 2005 as mulheres do quilombo Genipaúba, estavam atuantes no movimento de titulação, inclusive na criação da ARQUIA, e a partir do processo da titulação e reconhecimento do território como quilombo o Governo do Estado do Pará, constitui uma política de ações afirmativas para comunidades remanescentes de quilombos com a criação do “Programa Raízes”⁹⁷, em 2000. Este programa almejava preencher as

⁹⁷ O “Programa Raízes”, este foi extinto em novembro de 2008² para dar espaço a uma nova política de gestão pública destinada agora apenas às comunidades remanescentes de quilombo, o “Programa Pará Quilombola”, proposto pelo governo paraense, foi instituído pela Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH) objetivando não só ampliar, mas transformar as ações realizadas pelo seu antecessor, o programa Raízes. O programa Pará Quilombola propõe, a partir das diretrizes do Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (PEPPIR), linhas de atuação direcionadas às comunidades remanescentes de quilombo; este programa é dirigido pela Coordenação Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade racial (CEPPIR).

lacunas do reconhecimento do negro na participação, na luta e na construção da identidade da sociedade nacional e paraense.

Não obstante, tinham como público alvo não só as comunidades remanescentes de quilombo, mas também os povos originários com o objetivo de:

Dinamizar as ações de regularização de domínio das áreas ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo 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 (Folder do Programa Raízes, 2003, p.3).

O “Programa Raízes” chega num momento crucial de mudança de paradigma sobre a visão do campo brasileiro. A categoria território adquire importância política na elaboração de novas políticas públicas que venham a desenvolver as atividades da zona rural.

Apesar de, como afirma Peixoto (2009, p. 67), “as políticas territoriais voltadas para a promoção de direitos e cidadania são definitivamente secundárias no conjunto de ações promovidas e impulsionadas pelo Estado”. Mesmo assim, este território que é fundamental para a reprodução do modo de vida dos remanescentes quilombolas deixa de ser um simples conceito e passa a ser à base das políticas de ação afirmativa para as comunidades de quilombo.

Este programa tinha seus parceiros que prestavam serviços para as comunidades quilombolas, a Fundação Curro Velho em Belém, a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do estado do Pará (EMATER), a Secretaria de Agricultura do Estado (SAGRI), e a Secretaria Municipal de Agricultura de Abaetetuba (SEMAGRI), entre outros, por meio do “Programa Raízes” foram destinados vários cursos à comunidade, em especial as mulheres, no entanto, algumas dificuldades se impuseram, uma vez que as formações oferecidas não se alinhavam com as atividades cotidianas do Quilombo Genipaúba.

No entanto, conseguiram participar das formações oferecidas pela SEMAGRI, no município de Abaetetuba, que permitia o ir e vir mais facilmente do quilombo, e outras formações que puderam ser realizadas no território quilombola e que tiveram com instrutora e mestra a sr.^a Maurila Freitas, incentivadora e colaboradora da produção de biojóias, dos quintais produtivos e receitas culinárias com uso da produção feita nas roças, nas áreas de floresta, mata e nos quintais.

Fotografia 34 : Formação das associadas AMQG, no Quilombo.



Fonte: Arquivo da AMQG

Narram às associadas que essas ações as animaram e as imbuíram de determinação quanto à organização do grupo de mulheres, uma vez que as formações trouxeram saberes e experiências da utilização de sementes, fibras, materiais biodegradáveis para produção de biojóias, de experimentos na culinária, como o pão de miriti, o chocolate do cupuaçu, que denominaram de “Cupolate”, suco de macaxeira, entre outras experimentações.

Desta forma, o grupo de mulheres do Genipaúba passa a dar centralidade à produção de biojóias, principalmente pela proximidade com as práticas sociais da comunidade, o trabalho nas roças, no manejo do açaí, na produção de polpas de frutas, geléias, uso de plantas medicinais, que compõem os quintais das casas no quilombo.

As primeiras peças foram produzidas, utilizando-se de uma única ferramenta, o arco de serra, que serviu e serve para cortar as sementes de tucumã, inajá, coco, e outras, naquele momento o principal meio de comercialização das produções dessas mulheres, eram as colegas de escola na sede do município.

Neste período foram acirradas as diferenças e conflitos travados junto à coordenação da ARQUIA, essas mulheres questionavam a ausência do debate sobre a mulher quilombola, a violência que sofriam e a falta de apoio como produtoras rurais. Nas reuniões levavam depoimentos e pediam respeito e ações que sinalizassem as pautas das mulheres, esses embates movimentaram a comunidade, ao ponto de em reuniões manifestarem-se dizendo não se sentirem representadas na ARQUIA. Nesta ocasião o sr. Gercino Costa, reunido com as mulheres do quilombo, propôs fundarem uma associação de mulheres do Quilombo Genipaúba.

Então com a contribuição e parceria do sr. Gercino Costa, criaram a Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba (AMQG), que as representasse, e também possibilitasse tratar de pautas das mulheres quilombolas, então em assembleia ocorrida no

Barracão Sport Clube, às 14h do dia 25 de setembro de 2008, cuja pauta era: a Fundação da Associação; a Aprovação do Estatuto (esse já havia sido discutido com a comunidade); Eleição da Diretoria e Conselho Fiscal, foi criada Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba, cuja Ata e Estatuto (Anexos C e D). Conforme relato das mulheres da associação e do sr. Gercino Costa, na assembleia de fundação da associação haviam mais de 80(oitenta) quilombolas da comunidade. A primeira presidente da AMQG ficou a sr.^a Jociléia Silva, e como Vice o sr. Everaldo da Costa.

A associação iniciou congregando 35 (trinta e cinco) mulheres e 10 (dez) homens, totalizando 45 (quarenta e cinco) associados, desse quantitativo atualmente contam com a participação nas ações e atividades produtivas de biojóias 24 (vinte e quatro) mulheres e 6 (seis) homens, também conta com 4 (quatro) mulheres que apoiam o trabalho e participam de forma indireta na produção, totalizando 30 (trinta) associados ativos. Quanto as 11 (onze) mulheres e os 4 (quatro) homens que decidiram por motivos diversos deixar de participar do processo organizativo e produtivo, em conversa com o sr. Gercino Costa, a saída ocorreu por questões financeiras, não estavam visualizando retorno financeiro.

No entanto em diálogo com as 17(dezessete) mulheres envolvidas na pesquisa, as narrativas foram na direção de que suas ações envolvem encontros, formações, troca de experiências, e para que possam ter um momento específico para conversarem, dialogarem, contarem histórias antigas da família, da comunidade, reviver memórias, resgatar e preservar a cultura do lugar, organizarem formas de plantio, de cultivo de sementes nativas, uso sustentável da terra, ao mesmo tempo em que produzem biojóias, em um processo de reaproveitamento dos resíduos produzidos no quilombo.

Destacam que a comercialização é gradual, e o lucro sempre que possível partilhado entre as associadas ativas. Segundo a quilombola Jociléia Silva, “o princípio da associação é a vida com qualidade em comunidade, é a preservação da ancestralidade, dos saberes, é o bem viver coletivo e nem todas entendem, mas seguimos na luta e na resistência”.

Outro aspecto observado que contribuiu para o afastamento do grupo de mulheres é a influência dos homens do quilombo quanto à utilidade desses encontros, que não traz muita renda para a família, reflexo de uma visão patriarcal⁹⁸, em que lugar da mulher é em casa, comportamento presente no quilombo, embora as mulheres tenham se revelado como

⁹⁸O uso do termo patriarcal ou patriarcado enquanto um sistema de dominação dos homens sobre as mulheres permite visualizar que a dominação não está presente somente na esfera familiar, tampouco apenas no âmbito trabalhista, ou na mídia ou na política. O patriarcalismo compõe a dinâmica social como um todo, estando inclusive, inculcado no inconsciente de homens e mulheres individualmente e no coletivo enquanto categorias sociais (Nader, 2014, p. 3).

grandes agricultoras e produtoras de quintais produtivos, envolvidas diretamente na organização e processo de cultivo dos quintais produtivos, responsáveis pela pesca do camarão e confecção de matapi, se envolver em uma associação de mulheres não estava na divisão de tarefas inscritas no código patriarcal, e isso gerou desconforto e, embora inicialmente ninguém tenha sido contrário, foram revelando seus desacordos cerceando de alguma maneira o envolvimento e participação das mulheres. Conforme Nilma Lino Gomes, os espaços e lugares de poder tem sido uma das lutas das mulheres, das mulheres negras e das mulheres quilombolas,

Representa ocupar e estar nos lugares de poder. Significa a mulher estar onde ela quiser e não onde lhe determinam que esteja. O mundo patriarcal, machista e racista tenta a todo custo destituir as mulheres do direito de ocupar lugares institucionais, de poder e de conhecimento. Houve muita luta para que, atualmente, esse tema pudesse ser discutido no campo dos direitos. As mulheres que ocupam ou já ocuparam determinados postos de chefia, gestão e conhecimento sabem o quanto as suas decisões são, muitas vezes, questionadas, desqualificadas e o quanto são indagadas quando apresentam uma solução não machista para as diversas situações de trabalho, de produção científica ou de disputa. E o quanto são desrespeitadas quando não tem receio de trazer a dimensão do afeto como uma perspectiva emancipatória das relações de trabalho e acadêmicas, ao invés da falta de ética disfarçada no tão falado modo agressivo de ser, disputar e demarcar espaço do universo masculino e machista. (Gomes, Nilma Lino, 2019, v. 19, n. 2, p. 615)

Para Nilma Lino Gomes, pensar a relação mulher e poder, no Brasil, só é possível se trouxermos para o debate o recorte da raça, uma vez que, a temática produz uma apreciação sobre a realidade social, modificada pelo caráter estrutural da raça, e de maneira inevitável é imperioso lidar com mais um desumano e infundado fato o da violência vivenciada pelas mulheres. O engajamento de mulheres nos movimentos políticos de mulheres negras, mulheres quilombolas e o movimento feminista são basilares e fundamentais para revelar e denunciar essas violências.

A sociedade estruturalmente machista, racista, esta perpassada de preconceito e de misoginia, é tem imposto limites para o acesso das mulheres aos cargos de poder e comando, de modo geral repassam responsabilidades as mulheres, mais os cargos esses tem limites interpostos. Esse cerceamento ocorre por meio da violência, que cerca o universo feminino e a vida das mulheres, com destaque para a vil e perversa violência, quando em cena entram as mulheres negras, quilombolas e pobres, ou seja, “para ocupar espaços de poder, há também duas outras barreiras a transpor pelas mulheres - a classe e a raça” (Gomes, Nilma L. 2019). Dependendo da maneira como esses dois recortes atuam na caminha dessas mulheres, estar e

assumir espaços de poder, de comando, de decisão, trará maiores ou menores embates, negação e resistências, assim como poderá ainda ser mais ou menos violenta. Essa violência poderá ser física, simbólica e de negação do direito a ocupar determinados espaços tradicionalmente reservados aos homens.

Dialogando ainda com Nilma Gomes (2019), a partir do artigo “Libertando-se das Amarras” é preciso destacar que ao refletir sobre a relação mulher e poder, no que concerne a ideia de ocupar espaço de poder, esse não pode ser confundido com ocupar lugar de liderança, uma vez que as mulheres ao longo da história continuamente se fizeram presentes nos espaços de liderança, com atuação contundente, ainda que uma liderança invisibilizada.

Ressalta-se que os lugares de liderança sobre a responsabilidade das mulheres negras, quilombolas, ribeirinhas e brancas têm um significado, bravura e importância sócio histórica e político, com parcas pesquisas e disseminação. Segundo Nilma Gomes (2019) existe diferença ao se refletir a cerca das lideranças femininas negras, quilombolas e brancas, pois, a história que narra sobre as mulheres no Brasil, evidenciam as histórias das mulheres brancas – isso traz um gama de ponderações e questionamentos “sobre as hierarquias de gênero e raça dentro do próprio recontar a história do ponto de vista emancipatório” (2019, p.617).

Outro aspecto a se observar, quanto à participação das mulheres do Quilombo Genipaúba, na AMQG, são as reflexões construídas por Carlos Rodrigues Brandão (1999), para quem as famílias e populações camponesas, quilombolas, ribeirinhas, além de ser uma equipe de trabalho, é também uma unidade afetiva, ou seja, é um conjunto de pessoas ligadas por laços de sangue, parentesco e que determinam entre si não só relações de afeto, mas tensão, solidariedade, conflito, a família não é uma unidade harmônica e serena voltada para a satisfação de necessidades econômicas, mas composta de indivíduos que vivenciam um constante jogo de poder e distribuição de direitos e deveres, essa luta contra o patriarcado esta em curso.

Outro fator que interferiu na adesão a Associação de um número maior de mulheres do quilombo, diz respeito às mudanças da renda familiar, influenciada por programas de transferência de renda e benefícios sociais, como o programa Bolsa Família, pensões e aposentadoria rural, como observou Nahum (2011), a importância da renda proveniente do trabalho em tempo parcial, prestação de serviços, empregos públicos, na economia doméstica, no uso dos recursos, nas transformações da paisagem, modifica algumas dinâmicas nas comunidades tradicionais. O autor constatou que os recursos do Programa Bolsa Família, das pensões e da aposentadoria rural emergiram como um dos componentes

que contribuíram para a redução da atividade agrícola e, por conseguinte de qualquer outra prática social, para a composição de rendimentos familiares.

As mulheres da AMQG sabem que não é fácil, mas trazem nas suas ações o espírito de luta de resistência para manter a sociabilidade quilombola, fortalecendo as práticas sociais e os espaços de convivência, o sentido de coletividade, buscam agregar saberes e partilha-los. As associadas acreditam que gradativamente conseguirão trazer mais e mais mulheres, principalmente por que estão sempre iniciando novas articulações, a AMQG tem buscado novas parcerias, o que possibilitou a aquisição das primeiras máquinas para beneficiar as sementes, a SEMAGRI foi uma destas parcerias.

Vale ressaltar que dessas parcerias muitos dos profissionais que prestaram serviços a esses órgãos e instituições de governo municipal e estadual junto à comunidade por meio da AMQG, continuaram mantendo relações, e contribuem com a associação, apesar de não possuírem mais o mesmo vínculo com as respectivas instituições/órgãos. Dessas pessoas recebem apoio com formações, com indicações, com abertura de espaços para mostrarem suas produções, colaboram nas articulações entre outras mulheres quilombolas de Abaetetuba.

As mulheres da AMQG assumiram como missão “promover o desenvolvimento sustentável de base agroecológica e orgânica, de matéria prima da floresta da Amazônia, no Quilombo Genipaúba- Abaetetuba-PA”, e como visão o de “articular e fortalecer o trabalho em rede das mulheres quilombolas, no sentido de fortalecer a ancestralidade e os saberes tradicionais das comunidades quilombolas, imersa na Amazônia do nordeste paraense – Abaetetuba-PA”, ambas contam no Estatuto da ARQUIA.

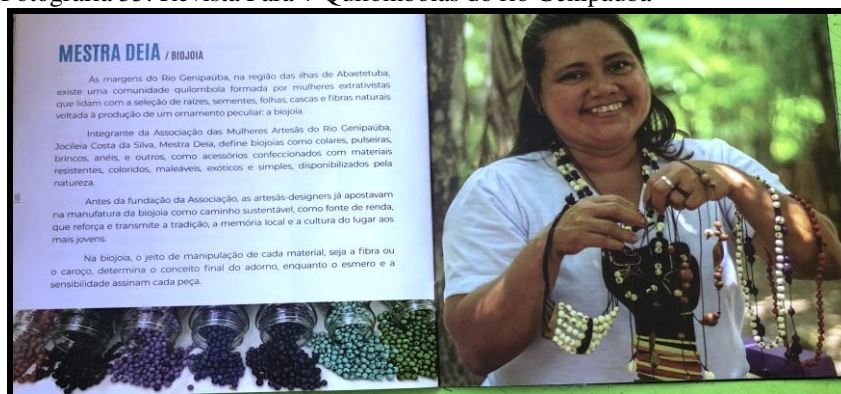
Tendo como objetivo geral “proporcionar e incentivar programas socioeducativos para a comunidade Quilombola Genipaúba, e outras comunidades remanescentes de quilombos, na lógica de rede de mulheres quilombolas”, para “fortalecer a nossa ancestralidade e os saberes tradicionais das comunidades quilombolas, imersas na Amazônia do nordeste do Pará”, (Anexo D).

A ideia é fortalecer a agricultura familiar através dos quintais, produzir biojóias, papéis de fibras naturais, óleos, polpas de frutas, geléias e as comidas, (advindos da agricultura familiar). A associação de mulheres desenvolve as atividades sem recurso financeiro fixo, apenas com o que conseguem comercializar que é distribuído para compra de insumos da associação e para colaborar no sustento das famílias das mulheres quilombolas associadas.

A despeito das muitas dificuldades, estão ativas e unidas com o firme propósito de não abrirem mão de uma produção sustentável, que esteja em sintonia com a natureza, em especial com a floresta e as águas, ou seja, com o território, portanto, com uso de sementes, fibras, e tudo o mais que a natureza e a agricultura família podem fornecer, mantendo as tradições e a sociabilidade quilombola.

Apesar do pouco recurso financeiro, essas mulheres, conseguiram participar com seus produtos em feiras e eventos no município de Abaetetuba como: Semana de Arte, Festival do Açaí, Miriti Fest, Projeto Mulheres Empreendedoras, Feira da Agricultura Familiar, a nível estadual estiveram presentes na Feira de Agricultura Familiar da Amazônia Legal (AGRIFAL), que ocorreu nos dias 25 a 27 de maio de 2021 no Hangar em Belém, Feira do Miriti na Praça Valdemar Henrique e Praça do Relógio no período do Círio de Nazaré em Belém do Pará, bem como a participação na edição 136 da Revista “PARÁ +” com o tema: “Quilombolas do rio Genipaúba: articulam saberes em prol da sobrevivência”, e “O Catálogo” “Gênero Miriti: Mulheres de Fibra” de 2013. E a nível nacional participaram da Conferência Nacional de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas.

Fotografia 35: Revista Pará + Quilombolas do rio Genipaúba



Fonte: Arquivo da AMQG.

Fotografia 36: Miriti Fest 2023.



Fonte: Arquivo da AMQG.

Com os anos de experiências na produção de biojóias, foram criando mecanismos para trabalhar e aperfeiçoar o uso das sementes da Amazônia, da própria comunidade, neste momento, essas mulheres narram o quanto importante o apoio da gestão Municipal, na época a primeira gestão da Prefeita Francinete Carvalho, que disponibilizou a AMQG, as primeiras máquinas para beneficiamento das sementes, o que possibilitou realizarem outras parcerias com: MALUNGU, EMATER, Cooperativa de Trabalho em Apoio ao Desenvolvimento Rural Sustentável (COODERSUS), FASE/FUNDO DEMA- FUNDO AMAZÔNIA, Movimento de Mulheres do Campo e da Cidade (MMCC), Movimento dos Direitos Humanos (MNDH) do Pará, tendo assim uma articulação de diversas demandas para além do artesanato. Por meio dessas organizações e órgão, junto a EMATER, conseguiram a emissão de Declaração de Aptidão ao PRONAF, com vista ao acesso do Programa Minha Casa Minha Vida, bem como ao Cheque Moradia, que beneficiou várias famílias, atendidas no Programa Brasil Sem Miséria, através da chamada pública de Assistência Técnica Rural (ATER) Quilombola, tendo o acompanhamento da COODERSUS, nos editais do FUNDO DEMA/ Fundo Amazônia.

Além disso, também foram contempladas com um projeto de fomento a Construção do Espaço de Acolhimento da Associação, este foi iniciado, mas não foi finalizado, haja vista, os recursos orçados não terem sido suficientes para o termino da construção, e pela defasagem das planilhas orçamentária do projeto, e em função da não conclusão do espaço de acolhimento da associação, as mulheres realizam suas atividades na sala e pátio da casa cedida por uma de suas associadas, sr.^a Gregória Silva.

Fotografia 37: Casa e sala onde a AMQG esta funcionando.



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

Neste espaço cedido realizam parte do beneficiamento das sementes, das fibras e desenvolvem as atividades de produção das biojóias, reúnem, recebem pesquisadores, dialogam e realizam encontros com outros grupos de mulheres. A AMQG tem apresentado o projeto da associação, buscando apoio. A AMQG enfrentam desafios, limites e possibilidades necessitam de maquinários diversos, principalmente para a produção de papéis de fibras naturais, como liquidificador industrial, tanques, telas, guilhotina, e de serras, entre outros, para dar andamento à produção de biojóias, também necessitam concluir a casa da associação, para que tenham um lugar específico de trabalho, com cozinha para experimentação, para realizarem seus encontros e reuniões, organizarem a produção, bem como organizar a documentação da associação, e apresentam possibilidades de ampliação dos trabalhos produzidos.

Ressalta-se que as mulheres da AMQG, conseguiram cursos de formação e empoderamento da mulher e Direitos Humanos apoiados pelo MMCC e do MNDH do Pará e pela MALUNGU, bem com o apoio de cestas básicas, material de higiene e limpeza e repasse de 54 (cinquenta e quatro) Cartões Vale Alimentação de Ação Humanitária, para amenizar as dificuldades durante esse momento de Pandemia da Covid-19.

A comercialização dos produtos tem ocorrido por dentro da Feira da Agricultura familiar, bem como em feiras de artesanato, exposições, eventos culturais, festividades religiosas em comunidades ribeirinhas é também entre os apoiadores. Abaixo imagens de apresentações das biojóias nas feiras.

Fotografia 38 – Feira de exposição.



Fonte: Arquivo da AMQG.

Fotografia 39 – Exposição das biojóias.



Fonte: Arquivo da AMQG.

Fotografia 40 – Biojóias.



Fonte: Arquivo da AMQG.

Fotografia 41 – Biojóias.



Fonte: Arquivo da AMQG.

Em 2020, a associação foi beneficiada pela Lei Aldir Blanc, os recursos apoiaram as atividades e cursos de capacitações, beneficiamento e confecção de biojóias, assim como a aquisição de algumas máquinas de segunda mão. Junto à atividade artesanal da biojóias, conseguiram organizar cursos em área que envolve os quintais, a roça, a produção de mudas e essências florestais, as sementes nativas, o manejo do açaí, o reflorestamento ambiental, criação de pequenos animais, associativismo e cooperativismo, gestão do empreendimento familiar, atividades como da culinária e o formações e cuidados com a autoestima das mulheres, numa parceria com a Secretaria Municipal de Agricultura de Abaetetuba (SEMAGRI).

A AMQG tem estendido sua atuação, para questões sociais, políticas e ambientais que impactam as comunidades tradicionais, estão participando ativamente, das mobilizações, das reuniões, encontros e manifestações, se ressentem de ainda estarem lutando pelo reconhecimento da liderança das mulheres do quilombo, dizem que almejam ocupar cada vez mais espaços e terem direito a voz, se fazerem representar, serem ouvidas.

Nós mulheres da Associação, somos desafiadas todos os dias, vivemos muitas tentativas de silenciamento, de machismo, de racismo estrutural, e de ameaças ao nosso território, temos que estar alerta, tem muitos empreendimentos de agronegócio, mineração, e tem apoio de determinados governos, pela falta de políticas públicas específicas, mesmo assim estamos tentando unir a luta para manter o nosso espaço e nosso jeito de viver. (Quilombola Jocilene Silva, 22/05/2023).

Os desafios da AMQG são inúmeros, e passam pela falta de estrutura, logística, necessidade de espaço físico próprio, precisam ampliar os caminhos de articulação, de visibilidades de seus produtos e saberes, de um maior engajamento das mulheres associadas,

em ações em rede com outros grupos de mulheres quilombolas no município de Abaetetuba, que possam se articular aos movimentos de mulheres quilombolas regionais e nacionais. No entanto as mulheres quilombolas associadas, visualizam campos de possibilidades e seguem crendo, resistindo e construindo uma luta solitária, dura, árdua e embrutecedora, mas tentando manter a ternura nas trocas de experiências, nas histórias de superação, recarregando as energias para continuar escrevendo o destino nas páginas da história, apagadas pelo racismo, essas mulheres da AMQG estão na labuta por igualdade e justiça, como diz a quilombola Jocilene Silva⁹⁹, “nós existimos porque resistimos”.

As atividades desenvolvidas pela associação são o cuidado com os quintais produtivos, fortalecimento práticas de conservação e autogestão dos recursos naturais, o processamento de sementes florestais, fabricação de artefatos com sementes florestais, comercialização da produção de artefatos na feira agrícola familiar de Abaetetuba, manejo do açaí, a roça de mandioca e produção de farinha, sistemas agroflorestais com copaíba, andiroba, cupuaçu, bacuri, miriti, castanha, coco, pupunha, abacaxi, acerola e limão, entre outros em parceria com Secretaria de Agricultura de Abaetetuba, que apoia oficinas de treinamento.

Com práticas sociais cotidianas caracterizadas pela partilha, pelo predomínio do bem comum a partir de um projeto coletivo de vida, ainda há que se destacar o protagonismo das mulheres quilombolas da AMQG, sob o enfoque político. E aqui a questão política articula-se com a construção identitária étnico-racial, da sociabilidade quilombola. Esse ativismo das mulheres na construção identitária local instaura-se no âmago de um processo de luta por conquista de direitos, pois, o reconhecimento quilombola implica positivamente na valorização e visibilidade da forma de ser e viver no Quilombo Genipaúba.

4.2 - Os saberes dos quintais produtivos - as biojóias e papéis de fibras naturais.

As comunidades quilombolas do Brasil, nas últimas décadas, tem vivenciado intensamente movimentos de lutas por direitos ao território e de reconhecimento de suas identidades étnicas e coletivas, por meio de encontros, seminários, cartografias sociais, atos públicos, dispositivos jurídicos entre outros, como estratégias de visibilidade social de seus direitos sociais, sobretudo os territoriais (Almeida, 2004a, 2010). Muitas dessas iniciativas se inserem na discussão levantada por Boaventura Sousa Santos (2002), no quadro teórico da

⁹⁹ Presidente da AMQG, diretora da escola da Comunidade e Secretária do STTRA, forma em Pedagogia das Águas pela UFPA.

obra “Para uma Sociologia das Ausências e uma sociologia das emergências”, há, segundo o autor, um desperdício de saberes disseminado pela lógica dominante.

Para combater esse desperdício da experiência social em diversas partes do mundo, não basta propor outro tipo de ciência, mais do que isso, é necessário propor um modelo diferente de racionalidade. Para esse estudioso sem que haja uma crítica ao modelo de racionalidade ocidental dominante, as propostas de novas análises sociais apresentadas, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e de descrédito – de invisibilidade de muitos saberes (Santos 2002).

Ele indica que se faz necessário o rompimento de tal situação e, para isso, é fundamental que novas ideias e aproximações entre áreas de conhecimento, promovam o não desperdício de experiências provocado pela monocultura do saber e do rigor científico. É imprescindível que se questione o modelo atual por meio da identificação e da valorização de outros saberes e de outros critérios de rigor que operem aceitavelmente em contextos e práticas sociais ainda invisibilizados. A esse lado invisível destina-se tão somente a ausência de direitos e a negação da cidadania.

Segundo Domingues (2007), assim foi traçada a estigmatizada e preconceituosa história do negro em território brasileiro. A invisibilidade é fenômeno que trata de como os indivíduos da classe dominada se tornam invisíveis para indivíduos da classe social dominante ou de outro grupo estabelecido no poder. Historicamente, a invisibilidade a que foi sujeita a população negra trazida da África se fundamenta nas estratégias do Estado e da sociedade oligárquica brasileira. Eles conseguiram desqualificar, ocultar e invisibilizar a diversidade cultural e a importância étnica dos negros, desde o período colonial escravista, o que marcou a distinção entre brancos e negros no Brasil.

Muito embora as políticas públicas de reparação étnico-raciais tenham surgido e se fortalecido nas últimas três décadas, o que está sendo contraposta atualmente não é mais apenas a ideia de supremacia racial, que foi utilizada como justificativa por muitos anos de invisibilidade de uma população de quase dois terços do total de brasileiros, postos à margem dos direitos, ou seja, do lado de lá da linha.

Para, além disso, as estratégias de luta e de inclusão levadas à discussão, têm tomado diversos rumos de possibilidades relacionadas à capacidade de participação efetiva dessa parcela populacional. Dentre tais estratégias que vem sendo construído, a que interessa diretamente a esse estudo é a de valorização e fortalecimento dos saberes das mulheres quilombolas da AMQG, na luta, resistência e manutenção da sociabilidade quilombola, frente o avanço do mercado e da sociabilidade do capital.

Desta forma, tratamos nesta subseção dos saberes envolvido na produção das biojóias e dos papéis de fibras naturais, na comunidade Quilombola Genipaúba, percorrendo sobre a diversidade de sementes, talos, caules, folhas e fibras que são obtidas nos quintais produtivos e, nas áreas de árvores nativas e frutíferas, ou seja, na agrobiodiversidade da comunidade quilombola.

Desta maneira, centralizaremos as reflexões a cerca dos quintais produtivos, de onde emergem os saberes tradicionais de seus cultivadores, que culmina com o ato criativo e fecundo das mulheres da AMQG, na produção de biojóias e de papéis de fibras naturais. Atribuindo sentido ao mundo que as circundam, essa ação criadora contribui para práticas de conservação e autogestão dos recursos naturais, constituindo-se como uma espécie de reservatórios de agrobiodiversidade.

Instituem práticas sociais e ações de baixo impacto ambiental que podem inspirar novas maneiras de se relacionar com a natureza e com os cultivos¹⁰⁰, ao “bem viver” da comunidade e fortalecer o movimento de resistência e manutenção do modo de vida da comunidade quilombola. Em que pese à importância da função das mulheres quilombolas, nos quintais produtivos, para a multiplicidade das espécies, da diversidade genética e sua contribuição à agrobiodiversidade, ressalta-se que os quintais produtivos, ainda não têm sido considerados no aporte financeiro vinculado as políticas públicas, como uma alternativa de fortalecimento das ações coletivas de preservação de biomas e da biodiversidade, e de valorizar os saberes das mulheres na produção e reprodução das comunidades tradicionais (Carneiro *et al.*, 2013).

Tem sido saberes invisibilizados, que requerem reconhecimento, é importante destacar como contribuem de forma significativa para a segurança alimentar, para a economia local e para as experimentações¹⁰¹. Ao consideramos fundamental o papel das mulheres para a manutenção e experimentações dos quintais, precisa-se também destacar o quanto esses são necessários para manterem ativos os saberes tradicionais transmitidos. Por outro lado, os quintais também podem contribuir para a conservação de espécies nativas. De modo especial em áreas rurais, os quintais compõem-se não apenas de espécie cultivadas, como também de espécies nativas remanescentes do processo de ocupação dos terrenos. Em alguns casos, espécies nativas também são propagadas nos quintais, seja intencionalmente, ou de forma aleatória, por meio da dispersão de sementes por animais ou pelas pessoas da comunidade (Cano-Ramírez *et al.*, 2012; Kantún-Balam, 2013).

¹⁰⁰ cf. Cunha (2007, 2009).

¹⁰¹ cf. Almeida *et al.* (2014), Rodrigues e Lima (2010) e Carneiro *et al.* (2013)

Fotografia 42: Quintal produtivo de uma associada à AMQG.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Segundo Nahum (2011) esses são espaços de trocas e relações, os quintais rurais podem ser descritos como espaços privilegiados de sociabilidade, na medida em que abrigam a transmissão e atualização dos saberes tradicionais, as relações entre as pessoas, os aprendizados, as vivências, as brincadeiras, as festividades. Contribuem, assim, para reforçar os vínculos entre parentes, amigos e vizinhos, além de ativar memórias, entendidas aqui como negociações de homens e mulheres que os ligam às suas comunidades e identidades, selecionando o que deve ser transmitido, além de afetos e resistências.

Nos quintais das mulheres quilombolas associadas à AMQG, há uma grande diversidade de frutas identificadas que são cultivadas e utilizadas no consumo, na comercialização ou troca, vejamos o Quadro 11 abaixo:

Quadro 11 – Frutas para Consumo ou Comercialização no Quilombo Genipaúba.

Nome dado na Comunidade	Nome científico	Produz com que intenção: Consumo-Comercialização.	
		Consumo	Comercialização
Tangerina	<i>Citrus reticulata</i>	Consumo	*****
Castanha do Pará	<i>Bertholletia excelsa</i> Bonpl.	Consumo	Comercialização
Abiu	<i>Pouteria caimito</i> (Ruiz & Pav.) Radlk	Consumo	*****
Uxi	<i>Endopleura uchi</i>	Consumo	*****
Tucumã	<i>Astrocaryum vulgare</i> Mart	Consumo	*****
Abacaxi	<i>Ananas sativus</i> Schult. & Schult. f.	Consumo	Comercialização
Cupuaçu	<i>Theobroma grandiflorum</i> (Willd. ex Spreng.) K. Schum.	Consumo	Comercialização
Açaí	<i>Euterpe oleracea</i>	Consumo	Comercialização
Limão	<i>Citrus sp</i>	Consumo	*****

Abacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.	Consumo	Comercialização
Mitiri	<i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	Consumo	*****
Bacuri	<i>Platonia insignis</i> Mar	Consumo	*****
Pupunha	<i>Bactris gasipaes</i> Kunth	Consumo	Comercialização
Caju	<i>Anacardium occidentale</i> L.	Consumo	*****
Banana	<i>Musa</i> sp.	Consumo	Comercialização
Cacau	<i>Theobroma cacao</i> L	Consumo	*****
Acerola	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.	Consumo	*****
Ingá	<i>Inga edulis</i> Mart	Consumo	*****
Jambo	<i>Syzygium malaccense</i> L.	Consumo	Comercialização
jenipapo	<i>Genipa americana</i> L.	Consumo	*****
Mamão	<i>Caripa papaya</i> L.	Consumo	Comercialização
Laranja	<i>Citrus</i> sp	Consumo	*****

Fonte: Elaborado pela pesquisadora.

Das 22 (vinte e duas) espécies mais citadas e identificadas, o grupo de mulheres quilombolas da AMQG, produzem as polpas de 4 (quatro) espécies de frutas, para consumo e comercialização são: abacaxi, cupuaçu, açaí, abacaba, e para consumo e comercialização *in natura* 5 (cinco) espécies: castanha do Pará, pupunha, banana, jambo, mamão e, 13 (treze) espécies de frutas, apenas para consumo da família: tangerina, uxi, abiu, tucumã, bacuri, cacau, acerola, ingá, jenipapo, laranja, miriti, Bacuri, caju.

Fica explícito que esse é um quintal que tem uma produção de existência, para consumo dos grupos familiares da comunidade. Destaca-se que toda a matéria prima para criação e produção da biojóias e dos papéis de fibras naturais vem dos quintais produtivos, das árvores e espécies nativas e cultivadas na comunidade, apenas o “açaí de chumbinho” (*Euterpe oleracea* Mart.), que tem as sementes compradas do Amazonas ou do Maranhão, em função dessa semente ser mais forte/dura, ter resistência para ser furada, e não contraí fungos, no entanto, as mulheres da AMQG a cerca de três anos adquiriram 50 (cinquenta) pés deste açaí de chumbinho da cidade de Codajás no Amazonas, esse é um açaí de terra firme, com rápido desenvolvimento. As associadas plantaram em uma área específica para experimentação e uso exclusivo nas biojóias, uma vez, que segundo narrativas, o sabor é muito diferente do que estão acostumados a consumir, o açaí da região.

Ressaltamos que o tempo vivido e produzido nos quintais não é o tempo das máquinas, mas o tempo dos sistemas vivos. É um tempo cíclico, regenerativo, que foge a um sistema de controle, que representa um modo de vida na sociabilidade do capitalismo, que percebe o sono e o descanso humano como desperdícios, como perda de tempo. Esta visão implica no controle do tempo de vigília, associado ao aumento de privação do sono, em um mundo onde estamos todos permanentemente conectados e em que o tempo não dedicado ao

consumo ou à produção é visto como inútil e um mal a ser combatido. Neste contexto como já afirmamos, os quintais anunciam e representam alternativas “contra-hegemônicas”, que resistem em meio ao tempo e espaço, ao projeto urbano-industrial capitalista. Como nos alerta o próprio Crary,

[...]a modernidade, ao contrário de suas concepções mais populares, não é um mundo em estado drasticamente transformado. Antes, como mostraram alguns críticos, é a experiência híbrida e dissonante de viver intermitentemente no interior de espaços e velocidades modernizadas e, no entanto, habitar ao mesmo tempo os resquícios de mundos da vida pré-capitalista, sejam sociais ou naturais (Crary, 2014, p. 75).

Os quintais produtivos, assim, podem ser entendidos como o espaço de resistência do cotidiano, das experiências íntimas, da repetição diária de atividades, do anonimato, possivelmente fora de alcance dos controles do mercado. Este cotidiano dos quintais produtivos, de forma consciente ou não, é uma brecha, um espaço de vida e de invenção, um contraponto à ordem hegemônica. Na contra mão das sociedades cada vez mais mediatizada pelas redes virtuais e em que tudo se transforma em mercadoria¹⁰².

O debate sobre os quintais, as memórias e resistências a eles associados inserem-se, portanto, nas lutas travadas pelos movimentos sociais e populares, pelos povos e comunidades tradicionais, que estão às margens e margeando o sistema mundial. Os quintais são *lócus* da memória coletiva e individual, materializado nas espécies de plantas e animais, objetos, sistemas de manejo e saberes ecológicos que os constituem. Memórias constantemente atualizadas e restabelecidas por meio da reprodução da vida nos quintais. Nesse sentido,

[...] os quintais produtivos oportunizam a diversidade alimentar, assim como a preservação da cultura alimentar e dos recursos naturais, por suprirem e suplementarem, mesmo que em parte, as necessidades de subsistência diárias, na maioria dos domicílios, colaborando para melhoria da qualidade alimentar das famílias. As pequenas produções vegetais desenvolvidas nos quintais domésticos permitem às famílias, além de uma melhor alimentação, acesso a frutas, hortaliças, especiarias e plantas medicinais (Silva; Anjos, M.; Anjos, A., 2016 p.79, apud Amorozzo, 2002).

Os autores nos apresentam a importância da produção nos quintais produtivos de uso domésticos, como significativa contribuição na segurança alimentar das famílias, que desenvolvem suas práticas e saberes por meio do conhecimento popular. O desenvolvimento e a subsistência da comunidade quilombola estão baseados na diversidade de produtos, levando em consideração a tradição milenar de cultivo da terra. Podemos perceber que estes saberes milenares, que acompanham os povos quilombolas, constituem-se em saberes, mesmo quando

¹⁰² cf. Bauman (2001).

não são realizados de forma intencional, mas envolvem técnicas sustentáveis de cultivos que são transmitidas para a geração mais jovem como forma de resistência. No Quilombo Genipaúba as mulheres da AMQG tem assumido essa tarefa de cultivo dos quintais e de transferência destes saberes aos mais jovens, que as acompanham nestas tarefas de experimentação e cultivo da terra.

Brandão (1985, p. 47) corrobora com essas reflexões sobre diversas formas de educação ao definir que “[...] a educação do homem existe por toda parte e, muito mais do que a escola, é o resultado da ação de todo o meio sociocultural sobre seus participantes”.

Partindo deste pressuposto, entendemos que as práticas sociais das mulheres da AMQG nos quintais produtivos do Quilombo Genipaúba, podem ser consideradas como saberes e conhecimentos, tendo em vista, que envolvem a todas as mulheres na perspectiva da endoeducação, ou seja, de saberes construídos e transmitidos por meio da vivência e do cultivo da terra, em uma ação educativa de cuidado com lugar, com o território, com a terra, com os rios e com a sobrevivência, um busca de preservação do modo de vida quilombola, de manutenção da sociabilidade quilombola, que valoriza suas histórias, suas tradições, suas relações com o tempo e com o lugar, com as pessoas, com a vida.

4.2.1 - Produção de biojóias.

A produção de sementes florestais nativas vem se intensificando nos últimos anos, e suas cadeias produtivas são subdivididas de acordo com o uso em reflorestamentos, na obtenção de óleos naturais e na produção de artesanato, em que se destaca a confecção de biojóias (Muxfeld; Menezes, 2005), sendo possível ainda à produção de ração e a utilização para geração de energia. Segundo Galvão e Mol (2009), as biojóias são adornos criados de forma artesanal, obtidos a partir do uso dos recursos fornecidos pela floresta, entre eles: sementes, madeira, cascas de tronco, de frutos, bambu e outros.

De acordo com Souza (2012), “A produção de biojóias teve início na Amazônia e difundiu-se pelo país ganhando espaço tanto no mercado interno, bem como na exportação de peças para diversos países como Itália, Estados Unidos, Espanha, Alemanha”. Para esses, a difusão da consciência ambiental contribuiu para a valorização das atividades sustentáveis, e as biojóias – amostras da diversidade da natureza da Amazônia.

As biojóias nos estudos de Galvão e Mol (2009) são regularmente definidas, como artefatos produzidos artesanalmente por comunidades étnicas ou tradicionais, através de arranjos culturais de matérias-primas vegetais, oriundas dos biomas de origem das mesmas.

Em sua origem, esses artefatos guardavam uma regular associação com usos cerimoniais, como colares e braceletes, em arranjos mais raros e sofisticados, como entre os Tukano e os Sateré-Mawé do Amazonas, ou os Krahó de Tocantins, com a demarcação de ritos de passagem, como os brincos de madeira, entre os Xavantes de Mato Grosso, ou de ornamentos pessoais, para uso cotidiano, e também com a atribuição hierárquica, como os colares de sementes, entre os Cinta Larga de Rondônia e Mato Grosso.

Ocorre que, desde o avanço das relações dessas comunidades com a sociedade ocidental, muitos desses artefatos foram apropriados em novos arranjos culturais, passando a integrar um conjunto amplo de bens identitários que, progressivamente, foram se transmutando em tecnologias patrimoniais, em souvenirs turísticos e, mais recentemente, em produtos para os mercados culturais.

No entanto, a produção artesanal das mulheres associadas à AMQG, em especial as biojóias confeccionadas, constitui-se como bens identitários, como prática social na comunidade quilombola e, são destinadas para pequenas comercializações no município de Abaetetuba e de encomendas em Belém, e vincula-se a organização das mulheres entorno da manutenção da sociabilidade quilombo, dos debates sobre a mulher quilombola e a preservação da biodiversidade do Quilombo, uma vez que, os processos produtivos que se constituem em torno da biojóia, envolvem os quintais, as roças e florestas nativas, e são desenvolvidas pelas mulheres artesãs associadas à AMQG, e constituem-se em elementos que permitem gerar não somente renda para as famílias envolvidas, mas também construir autonomia cultural e trocas simbólicas, distintas da lógica da sociabilidade mercadológica, dentro e fora do Quilombo Genipaúba.

Nos momentos de recolha das narrativas das mulheres da associação, foi possível levantar alguns dos materiais que utilizam na produção das biojóias, destacando-se o uso prioritário de insumos advindos da natureza, ou seja, evita-se misturar suas produções artesanais com metais e fios sintéticos. O grupo de mulheres tem prezado por biojóias que integram o bioma, a sociobiodiversidade da comunidade, de maneira geral, são resíduos alimentares, de cascas, ouriços, sementes, do despulpamento de frutos, folhas e fibras, conseguiram inclusive utilizar as ostras¹⁰³ de rios e produzir biojóias destas ostras coletadas no rio Genipaúba.

¹⁰³ A doutora em biologia, Luciedi Tostes (2016), explica que “é muito curioso ter ostra no Rio Amazonas, porque elas se desenvolvem em águas salgadas. O que pode ter criado um pequeno ecossistema nesses ambientes são as águas que os navios trazem. Eles jogam essas águas salgadas e fica propício para desenvolvimento”

Fotografia 43: Ostra de rio e a biojóias da concha.



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

De acordo com o Ministério do Meio Ambiente (MMA), os produtos da sociobiodiversidade podem ser definidos como:

Bens e serviços (produtos finais, matérias primas ou benefícios) gerados a partir de recursos da biodiversidade, voltados à formação de cadeias produtivas de interesse dos povos e comunidades tradicionais – PCT's, e de agricultores familiares, que promovam a manutenção e valorização de suas práticas e saberes, e assume os direitos decorrentes, gerando renda e promovendo a melhoria de sua qualidade de vida e do ambiente em que vivem (Brasil, 2018).

Neste quesito, segundo o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio (2020), o Brasil abriga a maior diversidade biológica do planeta, sendo considerado um país muito diversificado por integrar o grupo dos 20 países que juntos, possuem mais de 70% da biodiversidade do planeta em apenas 10% da superfície.

Toda essa riqueza biológica está associada, também, a uma grande diversidade sociocultural, representada por inúmeras comunidades tradicionais como, quilombolas, povos originários, pescadores, agricultores familiares, extrativistas, entre outros (Menezes, 2021) Abaixo apresentamos o Quadro 12, com alguns destes materiais indicados pelas mulheres da associação, como integrantes das coletas feitas e usados na fabricação da biojóias.

Quadro 12: Matéria prima existente no quilombo, utilizada na produção das Biojóias.

Item	Nome Científico	Nome Popular	Parte Usada	Utilização
1	<i>Corchorus capsularis</i> L.	Juta	Fibra	Estandarte
2	<i>Bertholletia excelsa</i> H.B	Castanha	Fruto e o ouriço	Biojóias
3	<i>Pterodon emarginatus</i> Vogel	Sucupira	Capa da semente e Semente	Biojóias
4	<i>Bactris gasipaes</i> Kunth	Pupunha	Semente	Biojóias

5	<i>Attalea speciosa</i> Mart. ex Spreng.	Babaçú	Semente	Biojóias
6	<i>Sacoglottis amazonica</i> Mart.	Uxiraná	Semente	Biojóias
7	<i>Cocos nucifera</i> L.	Coco	Casca, fruto e fibra	Biojóias
8	<i>Cinnamomum</i> .	Canela	Casca	Biojóias
9	<i>Schizolobium amazonicum</i> Huber ex Ducke.	Paricá	Semente	Biojóias
10	<i>Raphia taedigera</i> Mart.	Jupati	Semente e Folha	Biojóias
11	<i>Cecropia ficifolia</i> Warb. ex Snethl.	Embaúba	Semente e Flor	Arranjos florais
12	<i>Dalbergia monetaria</i> L.f.	Verônica	Semente e Caule	Biojóias
13	<i>Euterpe oleracea</i> Mart.	Açaí	Semente	Biojóias
14	<i>Euterpe</i> sp.	Açaí Una	Semente	Biojóias
15	<i>Astrocaryum aculeatum</i> G.Mey.	Tucumã	Semente	Biojóias
16	<i>Mauritia flexuosa</i> L. f	Miriti	Bucha, Semente, Tala e Fibra	Biojóias
17	<i>Inga fagifolia</i> (L.) Willd. ex Benth.	Gula Gula (tipo de ingá)	Semente e Cipó	Biojóias
18	<i>Attalea maripa</i>	Inajá	Amendoa/Semente	Biojóias
19	<i>Astrocaryum murumuru</i>	Murumuru	Semente/Casca	Biojóias
20	<i>Cedrus</i>	Cedro	Semente	Biojóias
21	<i>Vouacapoua americana</i> Aubl	Acapul	Madeira extraída de galhos grossos	Biojóias
22	<i>Dalbergia melanoxylon</i>	Pau preto	Semente	Biojóias
23	<i>Adenanthera pavonina</i>	Tento	Semente	Biojóias
24	<i>Hevea brasiliensis</i> Willd. ex A. Juss.	Seringa	Casca e semente	Biojóias
25	<i>Hymenaea courbaril</i> L.	Jatobá	Semente	Biojóias
26	<i>Byrsonima crassifolia</i>	Muruci	Semente	Biojóias
27	<i>Bartlettia stefanensis</i>	Ostra de Rio	Concha	Biojóias

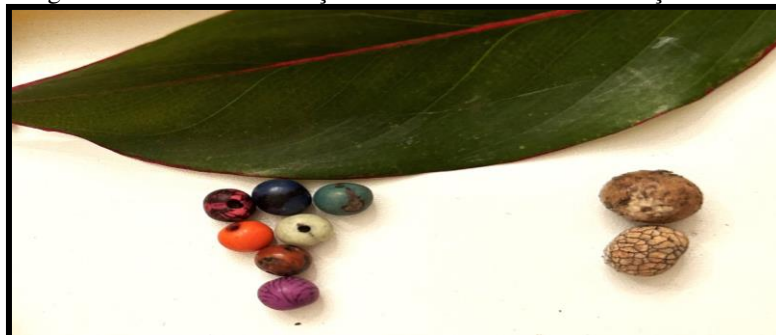
Fonte: Elaborado pela autora.

As mulheres associadas à AMQG apresentaram nas rodas de conversar e durante a confecção da biojóias, os materiais e a forma de preparo e uso de cada, semente, casca, fibra, etc, observou-se que a produção da biojóias, envolve particularidade no beneficiamento e transformação em peças para confecção dos adornos, por exemplo, a semente de muruci, precisa ser hidratada com óleo de coco para ser usada na criação da biojóias.

Esses materiais são encontrados no próprio Quilombo Genipaúba, a grande maioria é coletada nos quintais e na área de mata, floresta nativa, utilizam também matérias coletados na área de várzea, ou ainda no rio. Apenas as sementes de açaí chumbinho estavam comercializando do Maranhão, por que além da resistência, essas sementes não tem um rajado na semente, o que torna mais fácil para tingi-la, diferente das espécies locais, que são mais frágeis e possuem um rajado que dificulta o tingimento, produzem biojóias mais rústicas com

a semente local (Fotografia 44 abaixo). Ressalta-se que realizam também trocas com os artesãos por ocasião de feiras, utilizam a lógica da reciprocidade.

Fotografia 44: Sementes de Açaí Chumbinho colorida e do Açaí Una



Fonte: Acervo pessoal da Autor.

A mestra Jociléia (Déa) é uma das fundadoras da AMQG, e também uma das artesãs mais experientes, por isso instrui as mulheres na produção das biojóias, e estimula o ato criativo de pensarem o desenho, a forma e a mistura de matérias e cores que comporá os brincos, os colares, as pulseiras e anéis. Segundo as mulheres associadas, é encantador, verem uma semente de miriti que tiraram a polpa, se transformar em um colar ou em um brinco, “fico admirada de ver como fica bonito, o colar com a semente e fibra de miriti” (Quilombola Clarisse Silva, em 05/05/2022).

Fotografia 45: Biojóias confeccionada com sementes e fibra de Miriti.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Algumas biojóias foram produzidas para esse estudo, como as da Fotografia 45, essas demonstram o processo de criação de peças com a semente e fibra do Miriti, portanto, temos do lado esquerdo um colar com a fibra do Miriti, com a semente do Miriti e a caule da Verônica, ao lado direito uma pulseira e um brinco de Miriti que usaram a fibra do Miriti processada e moldada no fogo para assumir o formato de folhas, com sementes de Açaí chumbinho, fizeram ainda de crochê uma flor com fibra de Miriti e semente de “Tento”, ao lado da flor a fibra de Miriti.

A mestra Déa explica que a produção das biojóias tem várias etapas. A primeira consiste em coletar e separar a matéria-prima em estado bruto, com essas organizadas poderá iniciar o processo de beneficiamento para confecção. Segundo Déa, entre as sementes que mais se destacam na produção de biojóias esta a de Miriti (por que depois de polida, assumi um desenho único), seguida pela semente do Açaí, Babaçu e Inajá, devido à resistência dessas sementes e da beleza que ficam após o beneficiamento.

Fotografia 46: Biojóias de Miriti, Babaçu e sementes.



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

Considerando a Fotografia 46, da esquerda para direita temos primeiro a semente bruta do Miriti, depois a semente processada, abaixo a semente com corte e ao lado um colocar com sementes e fibra de Miriti, em seguida temos o caule da Verônica, e no canto direito temos a semente do Babaçu nos brincos e no colar, com sementes de Açaí tingidas, com pigmentos experimentados e produzidos no quilombo.

O Patuá é uma das sementes muito conhecidas e apreciadas nas biojóias, que pode ser coletada no mato, coletam na palmeira os cachos com as sementes, explicam, “dá um cacho que nem o do açaí” (Mestra Déa, em 22/05/2022). Ele pode ser consumido em suco e, ainda, se aproveita a semente para artesanato, a fibra esta em fase de experimentação.

Fotografia 47: Patuá no cacho, e a semente para uso na Biojóias.



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

No caso do Tucumã, mestra Déa explica que, além da produção de artesanato, ele é usado como alimento. Outra semente é Paxiúba, “encontramos na beira dos rios”, fazem parte da diversidade de matérias-primas usadas nas biojóias.

O segundo processo consiste em lapidar as peças, depois das sementes terem sido descascadas e limpas. Nessa etapa, as artesãs fazem o beneficiamento como auxílio de algumas ferramentas como os motores próprios para o corte, lixamento e polimento. Mestra Déa explica em detalhe os nomes e as funções dos maquinários de trabalho: “mosa”, usada para cortar as sementes com o auxílio de uma serra, o esmeril, usado para lapidar as sementes, a furadeira, utilizada para abrir, grandes ou médios, buracos nas sementes.

Fotografia 48: Ferramentas furadeira, dremel e esmeril.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Esse procedimento é usado principalmente nas sementes de Miriti, Tucumã, Inajá, Verônica e Babaçu entre outras; o “dremel” consiste em uma das ferramentas mais usadas pelas artesãs e é usado para desenhar detalhes ou fazer os furinhos na semente de Açaí, Tendo, e nas peças como brincos ou no acabamento dos colares.

O terceiro processo de produção consiste basicamente no lixamento manual das sementes, com lixas de diversas gramaturas. O quarto e último processo é a montagem das peças. Pode-se enquadrar o saber-fazer dessa mulher nos termos de uma experiência e processo de bricolagem¹⁰⁴, técnicas do seu conhecimento tradicional de sementes e modos de fazer que subverta a ordem dominante do extrativismo predatório.

A produção de biojóias das mulheres artesãs do Quilombo Genipaúba, subverte a lógica do capital. Metamorfoseada à luz de saberes que emanam de práticas sociais, as sementes são elaborações que operam em outro registro, muito diferente da lógica de mercado

¹⁰⁴ A bricolagem do conhecimento nasce da experiência vivida enquanto um momento de possibilidades ou um instante poético que, ao “[...] desfocar a fixidez do olhar para melhor enxergar a imensidão desconhecida” (Knobbe, 2003, p. 167), promove a liberação do trabalho do criador para compreender a diversidade e as surpresas.

e, principalmente da rigidez do conhecimento científico, manipulam a matéria prima existente na comunidade, preservam seus costumes, partilham saberes e fazeres, mantem a sociabilidade quilombola, de forma diferente e a partir de uma ordem lógica da observação, experimentação, e de suas vivências.

Essas mulheres realizam atividades diversificadas e, mesmo que tenham alguns equipamentos de trabalho, os procedimentos técnicos para fazer as biojóias não são definidos com rigorosidade, nem são mecânicos, ao contrário. Seu trabalho é criativo, único, cada peça é marcada por sua singularidade, não é possível terem peças iguais, sempre terá diferenças, e cada artesã imprime sua identidade nas peças que criam, produzem. A alegria que demonstram com as mãos e as expressões faciais, são reveladoras de que a arte criativa de dar forma as biojóias, as elevam, as fazem transcender. As mãos que se movimentam na confecção das biojóias, as ajudam a reorganizar a vida.

A quilombola Clarisse, que é uma das artesãs com expertise, esclarece, “quando começo uma peça tenho uma ideia do que vou fazer, mas às vezes sai outra coisa”. A criação de biojóias é regida por lógicas diversas, em que se tomam em conta as etapas e procedimentos concatenados, as classificações das sementes, dos ouriços, das cascas, caules, folhas (pequenas, grandes, beneficiadas, com graus de dificuldades), o tempo de cada semente e a relação intersubjetiva que se estabelece com cada uma delas.

Além disso, as mulheres artesãs da AMQG, tem um importante arsenal de sementes de diversas espécies, e produzem botões de coco, pingentes, flores de miriti, braceletes, pulseiras, colares, brincos, bolsas, saias, arranjos todos naturais. Estruturam produções de biojóias para exposições, feiras, e comercialização e as organizam em cestarias pequenas e medias, durante a produção. A estocagem de matéria prima, sementes, cascas, ouriços, caules, *in natura* ou beneficiadas, ficavam estocados em cestarias, depois mudaram para vidros hermeticamente fechados para conservação e preservação das sementes, que serão utilizadas na produção da biojóias. As atividades das artesãs ocorrem semanalmente duas vezes às quartas e quintas feiras das 14h às 18h.

Optam por produzir mais colares, pois segundo as mulheres agricultoras e artesãs essa confecção envolve muita criatividade, por isso tem sido a preferencia. Durante a finalização do processo de montagem, foi observado que as artesãs levavam a peça que estavam desenvolvendo junto ao corpo com a finalidade de verificar o peso e o tamanho do artefato, ou seja, o próprio corpo molda o produto. O experimento no corpo é realizado antes do acabamento da peça, que constitui a maioria dos fechos que são feitos com fibras em ponto de macramê, que é uma técnica de tecer o fio manualmente. As mulheres da AMQG

afirmaram que o macramê é o momento mais demorado do processo e relataram a dificuldade de desenvolver a técnica logo no começo da atividade como artesã, hoje fazem com mais facilidade.

Fotografia 49: Finalização do colar em macramê



Fonte: Acervo da Autora.

Após o macramê é realizada a queima da fibra com a finalidade de retirar possíveis pontas. Apesar de ser geralmente executada no final do processo, dependendo do modelo do colar a queima também pode ocorrer durante a montagem, na ocasião que necessita da união duas ou mais fibras, esta etapa é muito importante, uma vez que se relaciona com o bom acabamento e qualidade do produto.

As poucas ferramentas que dispõem são devidamente guardadas na sala e pátio da casa da sr.^a Gregória, que cedeu esse espaço para o funcionamento da AMQG. O grupo de mulheres associadas guardam tudo, pois compreendem que tudo tem utilidade, nada deve ser jogado fora, “isso sempre pode servir”. Os saberes e fazeres que envolvam a criação e confecção da biojóias, opera de uma maneira muito particular, emergem das experiências, não existem regras e padrões, cada peça é única, é uma ato criativo, sem produção em série. O conhecimento que essas mulheres quilombolas constroem na arte da biojóias se circunscreve como tática de um fazer com, nos termos compreendidos por Certeau (1994), que acalenta a metamorfose da semente, “você vai ver como ela vai ficar depois de polida, de beneficiada” comenta a quilombola Clarisse Silva, enquanto mostra, passo a passo, o processo-arte da confecção.

Falar das biojóias, por meio dos saberes e fazeres das associadas, é acessar um conhecimento tradicional recriado e dinâmico, que permite entender que constroem uma lógica diferente da idealizada e estruturada pelo mercado, pelo cientificismo e pelo mito do progresso, que acionam profundas e radicais transformações do ecossistema amazônico, do modo de vida das comunidades tradicionais.

Chamou à atenção os saberes que essas mulheres detêm, sobre os tipos de sementes, cascas, caule, folhas, ouriços, raízes e fibras que podem utilizar nas biojóias, segundo elas

algumas tem toxidade, e não devem ser usadas para produção das biojóias, por exemplo, sinalizaram que a semente da mamona (*Ricinus communis* L.), tem muita toxidade e podem causar danos à saúde, outra semente que não utilizam é conhecida como Olho de pombo ou Olho de cabra ou ainda Jequiri, Piriquití (*Abrus precatorius* L.), segundo as artesãs do Quilombo Genipaúba é uma planta muito venenosa, pode causar sérios prejuízos, “é um perigo ter em casa ou fazer biojóias”, segundo elas “nem os animais se aproximam desta planta e de suas sementes, pode levar a morte” (Quilombola Jocilene Santos).

Fotografia 50: Olho de Pombo ou olho de Cabra (*Abrus precatorius* L.)



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

Esses saberes da toxidade de algumas sementes, cascas, raízes e folhas, são confirmados nos estudos de Kissmann e Groth (1999) ao afirmarem que esta é uma espécie pertencente à família *Fabaceae* e, está entre uma das espécies mais venenosas, é uma semente que contém uma proteína que chamada Abrina (*Abrus precatorius* L.) e essa possui uma ação tóxica (Kissmann e Groth, 1999). Nos estudos de Prof^o Valle (2008), da Universidade de São Paulo (USP), a Olho de Pombo ou olho de Cabra (*Abrus precatorius* L.) é uma semente que quando ingerida pode provocar a morte, pois a toxina gera aglutinação das células vermelhas do sangue e, apesar de sua toxidez as sementes de Olho de Pombo são muito utilizadas para a confecção de biojóias.

Estas sementes são usadas na biojóias, por que chamam muita atenção por seu vermelho e coloração preta na ponta, é uma espécie comum na região norte, e que tem nas matas do Quilombo Genipaúba, mas não são utilizadas pela AMQG, na fabricação de biojóias, em virtude dos conhecimentos adquiridos com a vivência junto aos mais velhos. Onde aprenderam a observar a natureza, aguçar a sensibilidade e a escuta da fauna, da flora nativa, encontraram sentido na vida que esta nas árvores, no tempo das chuvas, nas mudanças da lua, e no fluxo das marés, ou seja, aprenderam (con)vivendo, partilhando esses saberes.

Destacam-se, também os saberes para a conservação e impermeabilização das sementes, cascas, ouriços, caules e outros, que as mulheres associadas à AMQG foram construindo a partir das experimentações, de levantamento de hipóteses, de sensíveis e aguçadas curiosidades. Saberes produzidos durante o processo de beneficiamento das sementes e cascas utilizadas nas biojóias, em que gradativamente e cuidadosamente foram testando, óleos naturais extraídos do miriti, copaíba e andiroba, a fim de aumentar a durabilidade das biojóias e evitar ataque de insetos.

Desta maneira, conseguiram chegar a uma pequena formula conjugando dois a três tipos de óleos naturais, em que se adiciona de três a quatro gotas destes óleos naturais, em um vasilhame que comporte aproximadamente um litro de sementes. Esta quantidade de óleo usada foi à dosagem ideal, para não deixar as sementes e cascas ficarem encharcada e ao mesmo tempo, produzir a impermeabilização necessária das sementes de Paxiúba, Miriti, Jupati, Jarina, Tento, Inajá, Açaí, entre outras usadas para biojóias. Pela experimentação perceberam também que as sementes processadas/beneficiadas, ficam mais preservadas quando mantidas em potes de vidro, hermeticamente fechados. Estes aprendizados foram adquiridos observando e aplicando experimentações nos saberes, acumulados e partilhados pelos mais velhos, foram por tanto, significando e ressignificando esses saberes.

Nesse contexto, as associadas da AMQG, trazem para o presente suas memórias de um passado recente e, entre práticas sociais, das crenças, dos cultos, dos quintais, das matas, dos movimentos de luta e resistência, acessam em um ato criativo sensível os caminhos alternativos e possíveis ao transformar as sementes, as cascas, os ouriços, os caules, as raízes, as folhas e as fibras em biojóias. Nestes saberes e fazeres contam as histórias do quilombo, da Amazônia, das mulheres quilombolas, fortalecem seus saberes ancestrais, a partir de outras temporalidades e de uma sociabilidade amazonida. Como revelaram as quilombolas Jocilene e Jociléia que o tempo, “é da biodiversidade, das chuvas, do sol, das marés, do cotidiano” da vida que pulsa no lugar.

Ressalta-se que parte da matéria prima usada no Quilombo Genipaúba, foi certificada e esta catalogada no Herbário da Profa. Dra. Marlene Freitas da Universidade Estadual do Pará (UEPA) em parceria com o Museu Emílio Goeldi, realizada pelo pesquisado Antônio Pedro Costa Bastos, por ocasião de coletas para sua dissertação “Bioculturalidade e valor patrimonial dos órgãos vegetativos e reprodutivos do miritizeiro”, no entanto conforme Quadro 12, há muitas outras matérias primas que não possuem certificação, por essa razão esse estudo fez uso de uma coleta, a partir das informações das mulheres quilombolas da AMQG, na perspectiva da etnoespécie, neste estudo o termo é utilizado como sinônimo de

nome popular (Medeiros, 2016), e os nomes vernáculos obtidos foram transcritos da mesma forma como narrados e citados pelas mulheres quilombolas da AMQG. A seguir, apresentamos o Quadro 13, adaptado, com a matéria prima que foi certificada no Herbário da Profa. Marlene Freitas, e constante na dissertação de Antônio Basto.

Quadro 13: Artefatos Biocultural do Quilombo Genipaúba, com registros no Herbário.

Artefato Biocultural	Registro	Local da coleta
Papel de Fibra de Abacaxi	MFS_000762_etn	Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaúba, Abaetetuba, PA. AMQG/PA
Papel de Fibra de Bananeira	MFS_000761_etn	
Papel de Casca de Alho e Cebola	MFS_000760_etn	
Brinco de Semente de Sucupira	MFS_000759_etn	
Brinco de Cipó de Verônica	MFS_000758_etn	
Colar de Miriti, Babaçu e Açaí	MFS_000756_etn	
Arranjo Floral	MFS_000754_etn	
Receita do Pão de Miriti	MFS_000753_etn	
Cesta com alça de Miriti	MFS_000738_etn	
Bolsa de Miriti	MG_Etn_00855	
Colar de Miriti e açaí Vermelho	MG_Etn_00856	
Colar de Miriti, fibra de bananeira e açaí.	MG_Etn_00857	

Fonte: Adaptado¹⁰⁵ pela autora da Dissertação de Antônio Pedro Costas Bastos.

Essa catalogação é muito importante, para a AMQG, pois, segundo a associada, Jocilene Santos, “muitas pessoas fazem “pirataria” com nosso conhecimento, com nossas árvores nativas, frutíferas e as plantas, levam até para o exterior, roubam os saberes da Amazônia, do quilombo, daí deste jeito está certificada”, para as associadas essa é uma forma de evita que “levem daqui e certifiquem lá fora sem dizer que é do quilombo na Amazônia paraense”, ou seja, demonstram preocupação com as pessoas que aparecem na comunidade e na associação, sejam pesquisadores ou curiosos que aprendem a fazer uso das ervas medicinais, dos óleos, dos papéis de fibras naturais e depois desviam esses saberes como descobertas pessoais ou de empresas, certificam e divulgam como sendo deles.

Há uma real preocupação com a propriedade intelectual levantada pela associada da AMQG, principalmente se consideramos que segundo Ferreira (1999) em uma pequena área florestal da Amazônia, há mais espécies de plantas do que em muitos países, ressaltando que

¹⁰⁵ Adaptado da Coleta de Biocultura das Coleções do Laboratório de Etnobotânica e Botânica Econômica – COBT/MEPEG e Herbário da profa. Dra. Marlene Freitas – UEPA, constante na dissertação “Bioculturalidade e valor patrimonial dos órgãos vegetativos e reprodutivos do miritizeiro” de Antônio Pedro Costa Bastos.

“As grandezas amazônicas são tamanhas que se estima existirem de 5 a 30 milhões de plantas diferentes” As plantas conhecidas e identificadas “representam mais de 30.000 espécies, ou seja, 30% em âmbito mundial, muitas com características medicinais e aplicáveis a indústria” (Ferreira, 1999, p.4).

De acordo com Barbosa (2001), de aproximadamente 500 mil espécies de plantas do planeta, 16% estão presentes na Amazônia brasileira, dessa forma, a biodiversidade da Região Amazônica é considerada a maior fonte natural do mundo para fins científicos e econômicos, porém, menos de 10% foram estudadas quimicamente.

Conforme documento elaborado pelo Centro de Gestão e Estudos Estratégicos (Rede de Inovação da Biodiversidade da Amazônia, 2018) a grandeza/tamanho da biodiversidade Amazônia brasileira, representa 30% do total mundial e o conhecimento disponível sobre esta área não ultrapassa a 1% do acervo mundial das coleções biológicas. Assim, o uso desta biodiversidade enfrenta a escassez do conhecimento científico e tecnológico essenciais para o aproveitamento sustentável dos recursos naturais, um campo de estudo bastante interessante.

Temos hoje muitos produtos e espécies nativas, que compõem a sociobiodiversidade da Amazônia que são comercializadas no mundo inteiro sem que os dividendos obtidos sejam partilhados com as comunidades tradicionais de onde se originaram o produto *in natura*, a exemplo do açaí que ganhou o mercado Norte Americano a partir de 2000, principalmente, no setor de bebidas. Isso foi iniciado por grupos de jovens que vieram conhecer o país, apreciaram a fruta e trabalharam arduamente para comercializar o suco de açaí, muitas vezes misturados com outras frutas amazônicas (Duailibi, 2007). Portanto, assim como o açaí passou de uma espécie desconhecida para amplamente difundida e comercializada no mercado Norte Americano, chegando a ter mais documentos de patentes que o próprio Brasil, isto pode ocorrer com outras espécies.

Apesar dos estudos realizados na Amazônia, ainda é mínimo o conhecimento produzido a respeito de sua biodiversidade, decorrente da preocupação mundial com as questões ambientais, ela tem estado constantemente no centro dos grandes debates ambientais, econômicos e políticos. O interesse na flora e fauna da região tem trazido investimentos, nacionais e internacionais, destinados à pesquisa e ao desenvolvimento da Amazônia. Consequentemente, verifica-se a inquietação da sociedade e mais especificamente das comunidades tradicionais, com a biopirataria, o patenteamento de produtos oriundos da região, principalmente, por multinacionais estrangeiras.

A proteção do conhecimento tradicional, por outro lado, relaciona-se aos saberes, crenças e costumes passados de geração a geração nas comunidades tradicionais, quilombolas,

indígenas, ribeirinhas, entre outros, no que tange ao uso da fauna, flora e micro-organismos. Assim, nos últimos anos tem-se intensificado o controle no país mediante autorização de órgãos competentes, quanto ao acesso a esses conhecimentos, para evitar o uso indevido, em patentes para fins econômicos, sem que seus detentores também sejam contemplados com os benefícios oriundos de seus conhecimentos. O Brasil tem-se preocupado quanto a este item, pois, o país possui uma riqueza e diversidade incalculável em conhecimento tradicional importante para sociobiodiversidade, desta forma todo patrimônio genético só poderá ser disponibilizado para terceiros mediante termo de concordância prévia, e atendendo as regulações do Ministério do Meio Ambiente e outros órgãos federais, estaduais e municipais. (Jungmann; Bonetti, 2010a, 2010b, 2010c).

Apesar, do controle do estado e da obrigatoriedade de concordância prévia das comunidades tradicionais, e compreensível à apreensão da comunidade e mais especificamente das mulheres da AMQG, uma vez que são notórias as lutas que tem sido travada pela preservação do território e da terra, contra as multinacionais e estrangeiras que mercantilizam tudo, a água, a terra, a biodiversidade, a existência no lugar, em um processo de exploração desenfreada e devastadora, além das invasões de seus espaços de vida e existência, e que recebem apoio de determinados governos por meio do incentivo ao agronegócio, o monocultivo do dendê, as áreas portuárias para exportações de grão, a exploração de minérios e mais recentemente a privatização da matriz energética, que pensam e produzem políticas de desenvolvimento econômico para Amazônia, que negam a existência de comunidades tradicionais, a sociobiodiversidade do lugar e, por conseguinte, desconsideram o seu modo de ser e viver na comunidade.

4.2.2 – Das fibras naturais ao papel artesanal.

Apresentar e dialogar a cerca da produção de papéis artesanais de fibras naturais no Quilombo Genipaúba, a partir da AMQG, exigiu estudos e leituras sobre a temática, para entender a origem desse processo, como de fato se desenvolveu a produção artesanal de papéis no Brasil e a importância da agricultura familiar nesta fabricação. Assim como foi preciso encontrar base teórica para diferenciar a reciclagem de papel, dos papéis artesanais. Neste sentido, entre vários estudos realizados por agrônomos, químicos e biólogos, foi possível localizar e ler a tese “Do berço ao berço: agregação de valor e de desempenho socioambiental para a produção de papéis especiais com resíduos da agricultura” de Thérèse Hofmann Gatti pela Universidade de Brasília (UNB) do ano de 2008, a escolha deste estudo

se dá por este ser citados na maioria dos trabalhos encontrados sobre a temática, e por ser um estudo criterioso e que serve aos propósitos das reflexões a serem produzidas neste subitem.

Neste estudo Gatti, T. (2008) acredita que, independente da verdadeira história, os primeiros papéis foram produzidos pelos chineses a partir de fibras vegetais de Amoreira (*Boehmeria nivea*), Cânhamo (*Cannabis sativa L.*) e redes de pesca que eram tramadas a partir de fibras vegetais diversas como, por exemplo, o Bambu (*Bambusa vulgaris*).

Desta forma, pode-se afirmar que a utilização de resíduos agrícolas para a produção de papel não é nova. Tem sua invenção no ano 105 dC e até o século XV existiu uma longa tradição na utilização de fibras de resíduos têxteis e agrícolas na produção de papel. Tais papéis podem ser observados ainda hoje em várias bibliotecas do mundo em perfeito estado de conservação o que comprova sua durabilidade e a alta qualidade das fibras com que foram produzidos. A resistência e a durabilidade destes papéis, produzidos a partir de resíduos têxteis e agrícolas, séculos antes do uso da celulose de madeira, mostrou ser maior do que os papéis produzidos com celulose madeireira de pinho e eucalipto.

Ressalta-se que, no Brasil, apesar de toda a industrialização e todos os avanços, o papel artesanal surge na segunda metade do século XX, sendo produzido em pequena escala, apenas para fins artísticos. De acordo com Gatti, T. (2008), três brasileiros se destacaram na valorização e produção do papel artesanal no Brasil: Otávio Roth (SP), Marlene Trindade (UFMG/MG) e Lygia Sabóia (UnB/DF), foram artesãos e pesquisadores que ficaram conhecidos como papeleiros, ao criarem papéis e pela forma como viam esse processo artesanal, o descreviam como uma “linguagem”¹⁰⁶, bem como, estabeleciam uma relação afetiva com o papel feito à mão. Nos escritos e estudos deixados, revelam uma insatisfação permanente com os papéis disponíveis, então cada um a seu modo e por motivações distintas criavam seus próprios papéis. Seguiam o mesmo rigor das tradições milenares e manifestavam que o compromisso é com o passado e com o futuro, ou seja, manter o conhecimento ancestral mais olhando para uma forma de convivência com a biodiversidade e preservação ambiental.

Sou e quero continuar sendo um criador de papéis, contribuindo com alguns de meus anos à longa história do papel feito à mão. Pretendo que meu trabalho sobreviva à nossa época do descartável. Meus papéis são feitos de algodão puro, com pH neutro e sem nenhum componente químico. (Roth, 1982, p. 38).

A historiadora de papel Celina Cbrales faz uma homenagem a Otávio Roth, em 2006, na sua obra “O papel de Otávio”, escreve sobre Otávio e aponta a cronologia dos aspectos

¹⁰⁶ Roth, Otavio. Criando papéis – o processo artesanal como linguagem. Catálogo MASP/SP e MAM/RJ, 1982.

mais importantes de sua vida entre eles o fato de ser o pioneiro na fabricação de papel artesanal no Brasil. Escreveu e ilustrou onze livros, sendo dez em parceria com Ruth Rocha na literatura infantil, sendo uma de suas obras o livro “O que é o papel”, em 1993, pela editora brasiliense. (Cabral, 2006, p. 08).

Os estudos de Gatti, T.; Andrade; Lacerda; Cabral; Roth; Sabóia entre outros, revelam a importância do papel artesanal como criação, como arte, que sofre variações, e modificações continuamente e preserva seu interior, sua especificidade. Segundo esses autores, fazer papel artesanal é um procedimento que se altera de acordo com cada pessoa e seu ponto de vista. É uma sabedoria popular que sofreu influências por todos os caminhos que percorreu, porém sua essência é a mesma.

Para Koga (1988), dentre as matérias-primas para produção papel, destacam-se, com um grande potencial de utilização, o Bambu (*Dendrocalamus giganteus*) e o bagaço residual da Cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*). Conforme Andrade (2001) há de considerar-se também, a grande disponibilidade das referidas matérias-primas vegetais no Brasil, além de outras ainda não testadas e estudadas.

Conforme os estudos de Gatti, T. (2007), entre outros autores a produção do papel artesanal é muito diferente da produção do papel reciclado que é similar à do papel branco, porém, no branco, a composição da massa contém 100% de fibra virgem (celulose de árvores). Já o reciclado utiliza 50% de massa de celulose virgem e 50% de massa reciclada. A massa reciclada é produzida com jornais, restos de papéis inservíveis/descartados, revistas e caixas, além dos restos de papel branco gerado na própria indústria e que não são destinados ao consumidor final. Esse reaproveitamento diminui a derrubada de árvores e o acúmulo de lixo. Todo o material é triturado e misturado em um liquidificador, também com água e substâncias químicas, até a formação da massa de celulose que, posteriormente, é filtrada para eliminar resíduos de plástico, tinta e outras impurezas que nela podem estar contidas.

Quanto ao papel artesanal esse é produzido com 100% de uso de fibras vegetais (pseudocaules, coroas, bagaços, cascas, entre outros), como a Cana de açúcar, Bambu, Juncos, Abacá, Rami, Algodão, Bananeira, entre outras, a matéria prima é encontrada na natureza, sua produção é manual e geralmente, em menor escala, alguns utilizam aditivos químicos em pouca quantidade e outros utilizam 0% de qualquer aditivo químico, sendo, pois 100% natural. Possuem grande durabilidade e resistência, podendo ser usados no artesanato, em personalizados como, embalagens, cartões de visitas, convites de casamento, formatura, aniversários, inclusive em produção de roupas. Faz parte também do que chamam de

papelaria sustentável, que compreende desde matéria-prima até mão de obra, produção e venda responsáveis, sendo uma forma de preservar os recursos naturais do planeta.

O papel pode ser definido como um suporte muito higroscópico, por absorver facilmente a umidade e a água, formada por “uma película de fibras de celulose, polissacarídeo de fórmula $(C_6H_{10}O_5)_n$, obtidas por meio do cozimento e/ou maceração, podendo ser refinadas, emaranhadas e agregadas basicamente por ligações de hidrogênio” (Gatti, T. p.63, 2008, p.63).

O papel é feito de celulose e todas as plantas têm celulose, em menor ou maior grau de concentração. A lignina, presente em todas as plantas com concentração também variada, é um polímero amorfo e de composição química complexa e dá rigidez e firmeza ao conjunto de fibras de celulose, sua função biológica é proteger o tecido vegetal contra a oxidação e a ação de microrganismos. Para Gatti T. (2007) a lignina funciona como o cimento, por unir as fibras de celulose, sendo o principal componente responsável pela produção de papel. Como a lignina prende essas fibras, essas devem ser retiradas para que aconteça a liberação das fibras e o papel seja produzido.

Microscopicamente, o papel é formado por tipos diferentes de macromoléculas. Essas são moléculas grandes, compostas com estrutura repetidas de pequenas unidades. A celulose, além de possuir propriedades aderentes e elásticas, é um material resistente com várias ligações intermoleculares e intramoleculares. Um número grande dessas ligações é quebrado durante o processo de fabricação de papel, há um alto consumo de energia.

Utiliza-se água para criar novas ligações moleculares juntamente com a secagem que contribui para a formação do papel, um produto bastante diferente em suas propriedades, quando comparado ao produto vegetal original. Percebe-se que todo o processo é um rompimento e formação controlada de ligações. Quando se desejam outras qualidades no papel, adicionam-se diferentes aditivos funcionais e de controle, criando novas ligações adicionais para obter o papel desejado. (Almeida e Pinheiro, 2009).

Analisando a importância e a história secular dos papéis artesanais, seus processos e particularidades, podemos então destacar neste estudo, que as mulheres da AMQG, realizam a produção e fazem uso de papéis artesanais sem que tenham feito à apropriação de sua origem e de suas formas de produção, sua composição química. Observa-se que até o momento não tiveram acesso a esses saberes sobre a produção do papel artesanal no Brasil, desta maneira concretizam o processamento das fibras com os saberes gerais que lhes chegaram e sobre eles intuem, fazem testagem, buscam caminhos, realizam experimentações.

As associadas à AMQG iniciaram o trabalho com papel artesanal, no ano de 2019, motivadas pela necessidade de produzir embalagem para as biojóias, nesse período participaram de formação de reciclagem de papel, no entanto, o que almejavam de fato era produzir papéis artesanais com as fibras existentes na comunidade, para isso, receberam algumas orientações gerais de pesquisadores da UFPA do Campus de Abaetetuba, da EMATER e viram encartes sobre o assunto, o que possibilitou que começassem a experimentar as fibras da bananeira (*Musa paradisiaca* L.).

Fizeram uso do pseudocaule¹⁰⁷ da bananeira que é descartado após a colheita da fruta, e é considerado um resíduo pelo grande volume gerado e por não ser aproveitado. Por essa razão e por ser constituído de material fibroso, serve como fonte de polpa para a fabricação do papel artesanal.

Fotografia 51: Pseudocaule da bananeira. Fotografia 52: Retirada da fibra.



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Após muitas experimentações chegam a uma forma de produzir o papel artesanal da fibra da Bananeira, levando-as a iniciarem a testagem com a fibra da coroa e folha do Abacaxi (*Ananascomosus* (L.) Merrill) realizaram outros experimentos com o caule do Açaí (*Euterpe* sp.), dentre outros e mais recentemente conseguiram realizar a produção do papel da fibra do miriti, conforme Quadro 14 abaixo, com as fibras utilizadas pelas mulheres da AMQG, na fabricação de papéis artesanais.

Quadro14: Fibras utilizadas para produção de papéis artesanais.

Item	Nome Científico	Nome Popular	Parte Usada	Utilização
1	<i>Ananascomosus</i> (L.) Merrill	Abacaxi	Coroa e Folha	Produzir papéis
2	<i>Mauritia flexuosa</i> L. f	Miriti	Fibra e Cascas	Produzir papéis
3	<i>Cucumisanguria</i> L.	Maxixe	Semente	Produzir papéis
4	<i>Musa paradisiaca</i> L.	Bananeira	Fibra e Pseudocaule	Produzir papéis

¹⁰⁷ O pseudocaule é um estirpe ou “tronco” em formato de um cilindro irregular, formado por bainhas foliares sobrepostas, tendo em seu interior o “palmito” ou coração central. No prolongamento das bainhas foliares encontram-se as folhas. (Soffner, 2001, p.7).

5	<i>Allium sativum L. e Allium cepa</i>	Alho e Cebola	Cascas	Produzir papéis
6	<i>Euterpe sp.</i>	Açaí	Caule e Folha	Produzir papéis

Fonte: Elaborado pela Autora.

Em função do êxito que obtiveram na produção dos papéis artesanais para embalagens das biojóias, optaram por centralizar o processo de produção fazendo uso das fibras de Bananeira, Abacaxi e Miriti.

Segundo Lacerda (2009), o processo de produção artesanal do papel iniciava-se com o cozimento demorado das fibras que eram, em seguida, batidas e trituradas. Obtinha-se uma pasta que era então depurada, e a folha se formava sobre uma peneira feita de juncos delgados unidos entre si por seda ou crina, que era colocada sobre uma armação de madeira. Sobre o molde, obtinha-se então a folha formada por fibras. Procedia-se à secagem da folha, comprimindo-a sobre a placa de material poroso ou deixando-a no ar.

As mulheres da AMQG utilizam um processo bem similar ao descrito por Lacerda, entretanto, algumas diferenças é observada em função do tipo de fibra utilizada, por exemplo, na fibra de Bananeira, Abacaxi e do Miriti. O processo inicia com a coleta dos pseudocaules das Bananeiras que foram desprezados, descartados, elas lavam para depois cortar em pedaços pequenos, este pseudocaulé ou fibra como costumam chamar, é então levado para o cozimento em fogão a lenha, em uma panela que comporta até vinte quilos da fibra cortada, contendo água na proporção de 2:1, ficando em cozimento até amolecer bem.

Fotografia 53: Cozimento da Fibra do Miriti.



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

O cozimento leva entorno de 4 (quatro) horas, e a cada 30 (trinta) minutos é necessário realizar vigorosas mistura/mexida, em seguida colocam 2 (dois) copos de 150 (cento e cinquenta) mililitro do Hidróxido de sódio (NaOH), que pertence a classe química das bases inorgânicas, sendo classificada com médio risco, é de um sólido branco corrosivo e tóxico, conhecido no quilombo como Soda cáustica, depois de adicionar o NaOH deixam cozinhar até ficar bem liguento/grudento.

Após o esfriamento do caldo obtido do cozimento, é realizada a filtração por meio de telas finas de náilon, onde o primeiro caldo fica reservado em baldes, para ser reutilizado em outros cozimentos de fibras. Quanto ao restante do caldo que não foi reutilizado, deverá passar pela neutralização. Este processo é necessário para eliminar a toxidade do caldo resultante do cozimento com NaOH e, evitar o descarte de materiais causadores de danos ao meio ambiente, com possíveis contaminações.

As mulheres da AMQG para neutralizar o caldo, acrescentam o vinagre (que contém ácido acético) por medidas de segurança e economia, conhecimento apreendido com professores da UFPA e técnicos da EMATER. Em um recipiente (bacia) com 30 (trinta) litros em média de caldo, adicionam aproximadamente 250 (duzentos e cinquenta) mililitro de vinagre.

Em seguida medem com a fita de pH¹⁰⁸ até atingir um pH na faixa de 6,5 a 7,7, se necessário, acrescentam mais vinagre. Quando o caldo estiver neutralizado, podem descartados. O ideal é que o pH esteja entre 6 e 8, para que a solução possa ser descartada.

A massa obtida passa por várias lavagem, com a finalidade de clarear o máximo possível e ao mesmo tempo retirar os resíduos de NaOH e, logo a seguir é espremido com as mãos, cuja massa que fica é levada ao liquidificador industrial para bater, realizando a desagregação e homogeneização das fibras até se obter uma consistência pasto-fibrosa.

Fotografia 54: Processo de Produção do Papel Artesanal de Miriti (cozimento a mistura da massa).



Fonte: Acervo pessoal da autora.

O que resulta em uma massa homogênea, que é depositada em pequenas quantidades em um tanque, onde gradativamente se adiciona água, conforme a textura pretendida do papel. Em seguida movimentada bem e faz-se à imersão da tela de 40 x 50 cm, nesta massa misturada a água, cuja função é reter as fibras dentro do molde da tela, que é introduzida em movimentos horizontais, para que as fibras se entrelacem.

¹⁰⁸ O termo pH significa potencial hidrogeniônico, que nada mais é do que uma escala logarítmica que indica com valores de 0 a 14 se esse meio, mistura ou solução é ácida, básica ou neutra. <https://www.manualdaquimica.com/fisico-quimica/conceito-ph.htm>.

As telas devem emergir lentamente, para conseguir um papel o mais uniforme possível, aguardando escorrer toda a água. Após esse processo a tela vai ao sol até secar, então é retirado do sol para utilização.

Fotografia 55: Imersão da tela. Fotografia 56: Emerção da tela. Fotografia 57: Excesso de água.



Fonte: Arquivo da AMQG.



Fonte: arquivo da AMQG.



Fonte: Arquivo da AMQG.

A cada retirada de polpa em tela, são adicionados 150 (cento e cinquenta) a 200 (duzentos) mililitros de massa da fibra e água para conservar o volume inicial. Com o Abacaxi e o Miriti o processo é o mesmo a diferença é na parte coletada, enquanto das Bananeiras usam os pseudocaules, do Abacaxi utilizam as coroas e as folhas e do Miriti aproveitam as hastes da folha, as folhas ou enviras. Abaixo as fotografias 58, 59, 60, revelava a padronização da feitura de cada papel produzido.

Fotografia 58: Papel da fibra da Bananeira



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

Fotografia 59: Papel da fibra do Abacaxi.



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

Fotografia 60: Papel da fibra do Miriti.

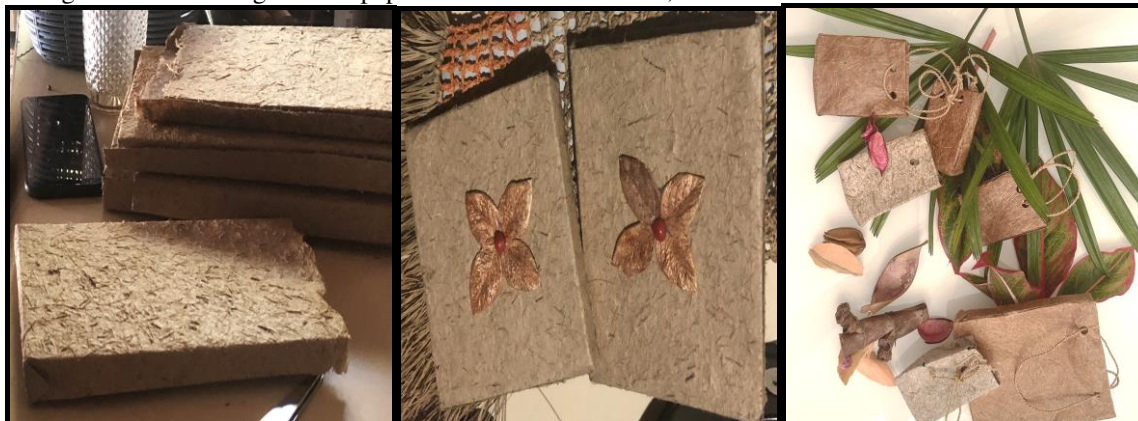


Fonte: Acervo pessoal da Autora.

Após a produção do papel artesanal estes são utilizados para produção das embalagens, com formatos e tamanhos diversos, cada papel tem uma espessura e uma cor

dependendo da fibra utilizada conforme as Fotografias 58, 59, 60, e ainda as embalagens na Fotografia 61 que demonstram a diferença na cor e na textura entre as fibras da Bananeira, do Abacaxi e do Miriti.

Fotografia 61: Embalagens com papel artesanal da Bananeira, Abacaxi e do Miriti.



Fonte: Acervo pessoal da Autora.

A intensão de criar as embalagens de papel artesanal é manter a identidade dos produtos construídos pelas associadas à AMQG, de modo a manter a sociobiodiversidade da comunidade, com invenções e produções que considerem a missão e a visão da AMQG, previstas no estatuto, de utilizando a matéria prima da floresta e quintais produtivos da Amazônia paraense, reforçar as práticas de conservação, de autogestão dos recursos naturais, do processamento de sementes florestais, da produção de papel artesanal advindos de fibras vegetais, da fabricação de artefatos/adornos com sementes e fibras naturais. Visando o fortalecimento e a garantia da fidelidade à ancestralidade e aos saberes tradicionais das comunidades quilombolas do nordeste paraense, especificamente de Abaetetuba-PA.

A fabricação do papel artesanal, a exemplo das biojóias e cestarias, evidencia que há possibilidades de construção de caminhos alternativos que protegem e preservam o território e a existência nos quilombos com sua sociabilidade encharcada pela vida na Amazônia, revelando o espírito e a atitude de luta e resistência a mercantilização e financeirização trazidas por organizações nacionais, multinacionais e estrangeiros que produzem um desenvolvimento predatório para e na Amazônia.

Os processos de criação dos papéis artesanais e a aleatoriedade que envolve sua produção, com ênfase na sua materialidade única e particular, exigem dessas mulheres um ato criativo, com escolhas operacionais e estéticas durante a sua experimentação. E, ao executá-los, é possível a essas mulheres, descobrir processos e produtos singulares que estimulam seu olhar subjetivo e destacam a perspectiva autoral das associadas à AMQG.

Considerando o ato criativo e os experimentos que envolvem a produção do papel artesanal, as mulheres da AMQG realizaram testagem com a fibra do Miriti (*Mauritia flexuosa* L. f.) que provocou modificações na dinâmica de processamento do papel artesanal, uma vez que, obtiveram o papel 100% natural.

A transformação envolveu a adição de uma goma natural produzida como subproduto da mandioca, a tapioca, que substituiu com eficácia o Hidróxido de sódio (NaOH), ou a Soda cáustica, evitando o uso de aditivos químicos que possam contaminar o meio ambiente e, estão no processo de experimentação de outras gomas.

Fotografia 62: Goma da Tapioca, no lugar do NaOH.



Fonte: Arquivo da AMQG.

A utilização da fibra de Miriti na fabricação do papel artesanal envolve saberes tradicionais da Comunidade Quilombola Genipaúba, que estão de forma geral, especificadas no Quadro 15, com o calendário para coleta das fibras do Miriti a ser utilizada no artesanato.

Quadro 15: Calendário da coleta das partes do Miriti e uso no artesanato.

Período do ano	Partes do miriti	Utilização
Janeiro a Dezembro	Folha ou Envira	As folhas jovens usadas no artesanato produzem fios, cordas e papéis.
	Estipe ou Caule	Produzem biojóias com as cascas, adubo.
	Tala	Usada para fabricação de cestarias
Janeiro a Julho	Fruto	Polpa para o mingau e Pão, o caroço para Biojóia.
Setembro a Dezembro	Flor	Repelente natural e Licor

Fonte: Elaborado pela Autora.

Estes recursos advindos do Miriti obedecem a um calendário próprio, o fruto do Miriti, por exemplo, que serve na produção do mingau e pão, a partir do despulpamento do seu fruto, cujo uso do caroço atende a criação das biojóias, tem sua coleta no período de sete meses, entre janeiro a julho. No entanto, a fabricação do papel artesanal, com a extração da folha ou

envira podem ocorrer em qualquer época do ano e, está relacionada diretamente com as fases da lua devido à influência da gravidade e a distribuição de nutrientes pela planta.

Preferem as noites escuras, ou seja, durante a fase de lua nova. Essa escolha, segundo as associadas da AMQG, ocorre por que neste período a lua nova favorece a obtenção de uma maior qualidade do braço/haste, ou pecíolo das folhas/enviras, a lua cheia segundo as associadas é o pior período para coleta da matéria prima, a qualidade é muito baixa. Quanto ao corte da folha este é realizado de acordo com a quantidade de folhas em cada espécime, se a palmeira tiver nove folhas, retiram-se cinco para não afetar diretamente no desenvolvimento da planta, e evitar o atraso no crescimento da mesma.

Ainda conforme recolhas feita com as mulheres da AMQG foi observado que as fibras originadas das folhas jovens, ainda fechadas, são bastante resistentes e utilizadas principalmente para a confecção de fios, cordas e no papel artesanal, sendo que as fibras menos resistentes são empregadas para a confecção de várias peças artesanais, como bolsas, sacolas, cestos, cestarias, entre outros.

As folhas adultas do Miriti são utilizadas para a cobertura de casas rústicas. O estipe é aproveitado como madeira para construção de pontes, palafitas, casas, bicas d'água ou calhas (quando oco), ripas para telhados e para transportar madeira nos rios amazônicos. As folhas em fase de secagem, ou seja, as mais velhas, não são aproveitadas para a confecção de artesanato por não terem consistência e firmeza adequada para esse trabalho.

Ressalta-se que além do papel artesanal das fibras de Miriti, as mulheres associadas à AMQG, das fibras de Miriti, Bananeira entre outras produzem fios e cordas para colares, pulseiras e roupas. Fibra é a denominação genérica de qualquer estrutura filamentosa, geralmente sob forma de feixe, encontrada nos tecidos animais e vegetais ou em algumas substâncias minerais.

No caso da Associação de Mulheres Artesãs do Quilombo Genipaúba, são utilizadas apenas fibras naturais extraídas de vegetais, livres de transformações químicas e beneficiadas por elas. Essa matéria-prima, é mole e flexível e que, possibilita realizar trançados possuem diversos usos, principalmente na manufatura de biojóias, cestarias e utensílios diversos.

Fotografia 63: Fibras de Miriti, confecção de roupa de Fibra e Papel artesanal.



Fonte: Acervo da Autora.

Ser agricultora e artesã, de acordo com os relatos das associadas, não se limita à atividade. Relaciona-se com o que elas se tornaram ao longo dessa trajetória de vida, criando um sentimento de pertencimento e orgulho deste saber-fazer, que permitiu que elas se firmassem como guardiãs dos saberes e do modo de viver do quilombo.

Pelos relatos colhidos, é possível interpretar que ao longo dos anos cada uma aprimorou suas habilidades e saberes no fazer das biojóias. Sobre este processo de capacitação do saber-fazer Sennet (2008) explica:

À medida que uma pessoa desenvolve sua capacitação, muda o conteúdo daquilo que ela repete. O que parece óbvio: nos esportes, repetindo infindavelmente um saque de tênis, o jogador aprende a jogar a bola de maneiras diferentes; na música, o menino Mozart, aos 6 e 7 anos de idade, ficou fascinado com a sucessão de acordes da sexta napolitana, na posição fundamental [...]. Depois de trabalhar alguns anos nela, tornou-se perito em inverter a mudança para outras posições. (Sennet, 2008, p. 49).

A reflexão acima se alinha aos relatos colhidos, particularmente com a fala de Jociléia Silva, sobre as mudanças sofridas no seu trabalho ao longo dos anos, aprimoram processos técnicos, mas mantem a especificidade e particularidade de cada peça produzida de Biojóia. A quilombola agricultora e artesã afirma que se aperfeiçoou no modo como produz a Biojóia, o papel artesanal, bem como das formas de cuidar da agricultura e dos quintais, da biodiversidade do quilombo e dos saberes ancestrais da comunidade.

Observa-se que tais experiências são con(partilhadas), entre as gerações da comunidade quilombola, por acreditarem que desta forma fortalecem a manutenção da sociabilidade quilombola, ao mesmo tempo que estimulam e ativam sua forma de existência na agricultura, na coleta de produtos florestais e na pesca local. Além de provoca nos quilombolas mais jovens o desejo de preservação da ancestralidade e dos saberes que

emergem das práticas sociais, sinalizando o quanto é importante e necessária à luta e a resistência nas comunidades tradicionais.

Desta maneira, conseguem enfatizar que é possível para além de sobreviver, existir nos territórios quilombolas, isto produz uma consciência de existência a partir das interações e das relações nos territórios, da sociabilidade quilombola, contra o que Mbembe (2003), denomina de necropoder produzido pelo capitalismo neoliberal, ao esclarecer que,

Esse tema tem afetado a categoria de mulheres [...] a necropolítica não se dá só por uma instrumentalização da vida, mas também pela destruição de corpos. Não é só deixar morrer, é fazer morrer também. Esse poder de morte, esse necropoder, é um elemento estrutural no capitalismo neoliberal de hoje, atuando por meio de práticas e tecnologias de gerenciamento de morte de certos grupos e populações. (2003, p.14).

Somente a partir da compreensão das lutas travadas contra o necropoder, pode-se analisar e entender as nuances do trabalho árduo, não valorizado, informal que é realizado, pelas mulheres da associação AMQG. Destacando que os debates precisam envolver as questões de opressões de classe, de gênero e de etnia que essas mulheres vivenciam, e possam provocar reflexões que amplie a visualização e o combate destas opressões. Esta perspectiva nos permite entender os processos de exclusões e inviabilidade, a que tem sido submetido os saberes e práticas sociais das comunidades tradicionais e, por conseguinte das agricultoras e artesãs da AMQG.

Discorrer a cerca da utilização das fibras naturais para produção de papéis, biojóias e cestarias, exigiu uma compreensão das práticas sociais da Comunidade Quilombola Genipaúba e essa envolveu longos períodos de observação e experimentações. Não foi conquista fácil e nem fruto do simples acaso, mas, ao contrário, envolveu alguns anos de observação minuciosa, ativa e sistemática, suposições ousadas e controladas, passíveis de serem rejeitadas ou confirmadas por meio de experiências incansavelmente repetidas. Obedeceu a uma necessária atitude investigativa movida pela curiosidade, uma curiosidade frequente e alerta. Havia uma vontade de conhecer, para sobreviver, para existir e também havia uma vontade de conhecer somente pelo prazer de conhecer. “Dentre os apetites, o apetite de saber é dos mais poderosos” (Cunha; Almeida, 2002, p. 13).

A natureza com sua biodiversidade foram e são observados por essas mulheres da AMQG no movimento de elaboração desses saberes com uma visão não linear, intuitiva e, ao mesmo tempo, racional, que se manifesta de maneira cuidadosa e séria, confirmada ou corrigida, conforme os dados que lhe são apresentados pelos acasos e imprevisibilidades no

ato de experimentar que marcam a arte de conhecer e produzir os saberes em comunidades tradicionais.

Ao lançarem mão dessas formas de interpretar o mundo, as comunidades tradicionais e mais especificamente as mulheres da Comunidade Quilombola Genipaúba, não compartmentam nem categorizam o pensamento em componentes distintos, razão e emoção, mas fazem deles uma união para melhor entender o movimento dos ventos, das águas, dos rios, o canto dos pássaros, o tempo e fases da lua, as chuvas, e de todas as matas e florestas, ou ainda para compreender o jogo enigmático entre a fauna e a flora que, no seu ritmo, forma a cadeia ambiental da vida no quilombo.

As comunidades tradicionais e, por conseguinte a as mulheres associadas à AMQG da Comunidade Quilombola Genipaúba, as entende integrando-se a natureza com sua biodiversidade para vê-las como parte de um todo maior, tecendo à sua maneira uma conversa entre os sistemas presentes na fauna e flora do lugar. Ao integrar-se ao ambiente do quilombo, não o percebem como se estivessem fora dele, observando-o para apenas descrevê-lo, mas se consideram seres participantes deste pequeno grande mundo, que produzem saberes e práticas a partir dessa conjunção que expressa às propriedades de autonomia e dependência em relação a toda sociobiodiversidade e sociabilidade quilombola que os gerou.

Essa postura permite desvendar os segredos da fauna, da flora, dos rios e da relação entre estes e o homem. Não significa apenas identificar o número de plantas, pássaros, mamíferos, insetos, mas, através da observação e experimentação rigorosa, perceber e ouvir os sons produzidos pelas matas, florestas, rios, pássaros, peixes, camarões entre outros animais para melhor dialogar com essa biodiversidade.

A profunda familiaridade com a fauna e flora do lugar em comunhão com uma observação minuciosa permite ter conhecimentos precisos, que definem o tempo de plantar, colher, de se movimentar nos rios, de construir as casas, os trapiches, são produzidos saberes pautados em estudos cautelosos que envolvem raciocínio, especulação e intuição.

Isso posto para deixar claro que esses saberes respondem a práticas sociais construídas com esforço coletivo ou individual de existência, resistência e que atendem a necessidades práticas da vida cotidiana, mas também atendem a um desejo prazeroso de conhecer, de criar, de expandir sua imaginação, sua curiosidade, sua capacidade inventiva.

Assim, conseguem não somente entender a complexidade da natureza, mas, principalmente, sentir-se, de fato, um elemento constituidor dela. Por isso, têm facilidades para auscultar os sons da vida, observar os hábitos de cada animal, a floração de cada árvore e definir, mediante o paladar, a singularidade de cada espécie, além de lançarem-se no ato de

criar e recriar artesanato, e encontrarem caminhos de preservação dos saberes tradicional e de produzir saberes, sempre na intensão de cuidar da vida coletiva do e no território quilombola e manterem-se permanentemente na luta e resistência contra as formas de desenvolvimento econômico assentado na financeirização da Amazônia e, por conseguinte na destruição do modo de existir das comunidades tradicionais da e na Amazônia.

4.3 - Endoeducação das Trabalhadoras do Quilombo Genipaúba

Neste subitem parte-se da íntima relação que as mulheres quilombolas da AMQG, possuem com a Comunidade Quilombola que pertencem, é uma conexão tecida e consolidada em todo o percurso de vida, repercutindo nas ações comunitárias demandadas no e para o território quilombola – Comunidade Quilombola Genipaúba. Desta maneira, para entender a participação que essas mulheres têm na comunidade, suas ações e práticas educativas e sociais, se faz necessário conhecer a função social, política e econômica que elas desempenham, bem como compreender as práticas sociais que desenvolvem e a importância dessas para a comunidade e para essas mulheres.

Destaca-se, que em todo o corpo desta tese, mais especificamente nos capítulos dois, três e nos subitens anteriores que compõem o capítulo quatro, foram realizadas essas reflexões, no entanto, se fez indispensável rever alguns aspectos para construir a intersecção entre a endoeducação e o trabalho das mulheres da AMQG. Assim sendo, é importante a indagação, de qual seria o significado de ser mulher negra e quilombola para as mulheres da comunidade Quilombola Genipaúba, vinculadas AMQG, ou seja, quem são essas mulheres?

Nas recolhas realizadas foram realçados que ser mulher negra e quilombola traz o sentido e significado de luta pelo território, de guardiãs dos saberes e ancestralidades, de manutenção da sociabilidade quilombola, de partilha dos saberes com toda a comunidade, com ênfase nos quilombolas mais jovens, da importância da resistir e luta por direitos sociais e políticos. Assim essas mulheres se veem e, logo compreende que essa é a forma do ser mulher negra quilombola, e ainda acrescentam que não podem mais intimidar-se, precisam se manifestar, exigir o direito de falar, de anunciar e denunciar, que precisam ir à busca de suas demandas e de sua comunidade.

Também é necessário levarmos em consideração que as lutas travadas pelas mulheres quilombolas se dão no âmbito de relações racistas, sexistas e capitalistas, em que a mulher negra quilombola, está em um lugar de não existência, de tentativas de apagamento de sua humanidade, e que romper com essas barreiras é um ressignificar desse lugar social no qual

elas são posicionadas. A luta nos territórios quilombolas, tanto pela preservação de seu território, quanto pelo reconhecimento como remanescentes se dá, principalmente, pelas mãos das mulheres, a exemplo das mulheres associadas à AMQG do Quilombo Genipaúba.

No entanto, a tessitura dessas resistências e lutas sociais não ocorre apenas por mulheres quilombolas, é possível encontra-las em todos os lugares em que a humanidade e o direito a existência foram retirados de seu povo e de si próprias. Essa resistência protagonizada pelas mulheres do Quilombo Genipaúba, ocorre nos territórios indígenas, ribeirinhos, nos assentamentos sem-terra, nas favelas, nas periferias das cidades, nos movimentos populares. E que conforme Soares (2021) possibilita “Percorre o chão que dá liga e conteúdo ao que podemos nominar como espaços de resistências ou territórios de insurgências negras contra o colonialismo” (p. 524). Considera-se, portanto, que ter esse envolvimento e participação junto à comunidade é unificador e carrega saberes experienciados e partilhados que fortalecem a sociabilidade quilombola, ao se colocarem em caminhos alternativos de existir e resistir à lógica e sociabilidade do capital.

É importante destacar que os saberes que emergem das práticas sociais das mulheres da AMQG, constitui-se em ação criadora, fruto de reflexões que considera o trabalho manual de intervenção intelectual, estruturante das atividades cotidianas desenvolvidas no quilombo. E conforme explicita Gramsci (1988), é imperioso superar a visão de que o trabalho intelectual é superior ao trabalho manual, propondo ir além da assertiva de uma sociedade constituída a partir da divisão social do trabalho, por crer que todos os homens e mulheres são intelectuais, e que nenhum ser humano está dispensado da reflexão, ou seja, todo homem é filósofo, porque tem uma forma de pensar e desejar o mundo. Não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o “homo faber”, do “homo sapiens”.

Em suma todo homem, fora de sua profissão, desenvolve uma atividade intelectual qualquer, ou seja, é um filósofo, um artista, um artesão, um homem de gosto, de desejos, participa de uma concepção de mundo, possui uma linha consciente de conduta moral, contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar (Gramsci, 1988, p.7). Esta concepção gramsciana da atividade humana nos permite refletir que todo homem e mulher, ao assumir sua condição de

intelectual, logo, de filósofo são potencialmente capazes de organizar a revolução, ou seja, de produzir alternativas e processos “contra hegemônicos”¹⁰⁹.

Saliento que apesar de não integrar comunidades quilombolas, a pesquisa realizada no Quilombo Genipaúba, junto às associadas à AMQG, remete aos postulados de Gramsci (1988), ao afirmar que o intelectual orgânico em Gramsci, é aquele que está comprometido com uma classe social, independente de sua origem social, cujo compromisso envolve reflexão, construção teórica e construção da práxis. Estes são construtos importantes na compreensão da sociabilidade quilombola, fortalecida por meio das ações e atividades desenvolvidas pelas mulheres da AMQG, que permitem analisar a produção e reprodução dos saberes dessas trabalhadoras rurais e artesãs, refletir sobre suas práticas sociais, suas contradições e conflitos no processo produtivo e os movimentos de resistência das comunidades quilombolas.

Neste sentido, nas observações e interações e recolhas realizadas no quilombo, foi possível compreender que o trabalho desenvolvido pelas mulheres da AMQG na Comunidade Quilombola tem assumido o lugar da produção de práticas sociais, associadas à atividade criadora e recriadora, em que se imbricam trabalho manual e intelectual, não havendo distinção. Seus saberes e práticas estão de tal forma envolvidos, que não há separação entre o tempo de trabalhar e de refletir, pensar, de lazer, de festividade e religiosidade, tudo ocorre mediatizado pela sociabilidade, pelo afeto, pela partilha, pelas relações de parentesco, pela sociabilidade quilombola, como nos diz Zélia Amador de Deus, são “espaços africanizados em território brasileiro” em que pese à influência efetiva e reconhecida de povos indígenas, traz em destaque os quilombos do presente como espaços de “manifestações culturais de africanidade” que também são fortes e, descortinam “o tecido cultural branco”. (De Deus, 2012, p. 3).

Desta maneira, essas mulheres da AMQG dão o sentido a endoeducação na perspectiva de Brandão (1981, 2019), ao refletirem sobre as “educações”, o autor traz uma forma inédita no termo usado no plural, para evidenciar, tanto um modo de conceber as diversas experiências, que os sujeitos individual ou coletivamente experimentam em seu dia a dia, quanto para negar a possibilidade da existência de um único modo de educar. Nessa

¹⁰⁹ Pensador italiano Antônio Gramsci - considera que os objetivos da produção teórica devem ser a revelação da expressão de uma sociedade e a busca do exercício de certos efeitos ou influências que contribuam para a transformação da realidade, juntamente com as ações dos diversos grupos sociais que compõem o tecido social e que modificam as condições materiais.

perspectiva, não existe um modelo um único e homogêneo de conhecer - porque o autor reconhece que não existe um único contexto ou uma única cultura em que ela acontece.

Assim, um dos sentidos preconizados por Brandão (1981) seria o de educação como uma categoria polimórfica e, portanto, repleta de sentidos, ou seja, há uma diversidade de formas de educação, por conseguintes de saberes, tão ou mais importante que os saberes transmitidos nos âmbito das unidades escolares. Trazendo então a necessária ruptura com a ideia de que há um único formato e jeito de se pensar a educação, abrindo caminhos para refletir a cerca dos saberes criados e recriados em comunidades tradicionais, como processos de educação próprios (endoeducação), ao mesmo tempo em que problematiza a forma de educação utilizada pelo opressor sobre o oprimido, em um movimento de vilipendiação dos valores, crenças, e modos de ser e viver dos oprimidos, e portanto das comunidades tradicionais.

Brandão (2019) recupera o sentido da endoeducação descrita no livro “O que é educação?” da coleção dos anos oitenta do século vinte, “Primeiros Passos”, ao discorrer no seu artigo sobre “A quem serve a educação?” em que aprofunda a compreensão da endoeducação no subitem que indaga a respeito de “Com quem? A favor de quem? Distante de quem? Contra quem?”, esta a educação. O autor inicia se designando como um “ancestral” militante da educação popular, considerando toda forma que foi pensada e vivenciada desde os “anos sessenta no Brasil” e América Latina.

Revela também que discorre sobre educação como um “antropólogo”, logo, com um pensamento a cerca da educação baseado em “tudo que é humano”, e que ocorrem por meio das práticas sociais, apontando para sua compreensão de que os homens e mulheres tem a “vocação humana ao diálogo, à partilha, à troca de nossos dons, à solidariedade, à gratuidade, à reciprocidade.”, e afirma, somos humanos porque aprendemos a pendular entre um “estar aqui” e um contínuo “partir, ir para”. Essa forma de ver educação coaduna-se com o modo de ser e existir no Quilombo Genipaúba, onde o trabalho como principio educativo é central e esta conectado com todas as práticas sociais e saberes da comunidade.

Como já mencionado é bastante comum ouvirmos das quilombolas: “aqui no quilombo não existe o eu, existe o nós”. O cuidado com o outro é constantemente presente. Bem como, o respeito a todos os elementos da natureza, como no conceito de “Buen Vivir” ou do “Ubuntu”. Importa o ser humano, e também os rios, as várzeas, as florestas, as plantas, a terra. Apesar de todos os esforços para manter a sociabilidade quilombola, a comunidade e a AMQG, estão atravessadas conflitos internos, disputas que ocorrem principalmente pela intromissão de agentes externos. Em algumas comunidades, esses agentes conseguem uma

inserção maior do que em outras, fazendo com que ocorram mudanças mais intensas em seus modos de vida, por isso se organizam em torno de estruturas colegiadas fortes, espécie de conselhos das comunidades quilombolas. Uma auto-organização, que emerge de sociabilidade quilombola que neste estudo significa a capacidade de “viver em associação permanente com seus semelhantes”, ou seja, caracteriza-se pela manutenção de relações solidárias, de um existir em comunidade, entendida como a necessidade de experiências, que torna imprescindível o (con)viver coletivo, de práticas sociais compartilhadas.

Por fim, registra sua compreensão sobre educação como um professor, “desde um já distante agosto de 1967, em Brasília”. Dito isto, para produzir reflexões a partir de uma carta que os indígenas, norte americanos, dirige aos governantes de Virgínia e Maryland, após um tratado de paz e, nesta recusam a oferta de educação em escolas americanas para seus jovens. Este é um sentimento presente no Quilombo Genipaúba, em que as mulheres constroem coletivamente reflexões sobre os valores, crenças e práticas sociais da comunidade com bases em uma pedagogia da ancestralidade, centrada nos saberes e fazeres da comunidade quilombola, mas que não tem reverberado na educação escolar - diferente dos indígenas, norte americanos, na comunidade não há recusa da oferta para seus filhos/as, mas uma luta pedagógica para modificar a lógica da educação escolar oferecida e aproxima-la das práticas sociais e ancestrais da comunidade.

Os estudos de Brandão (1981, 2019), nos conduz a reflexão de que a educação pode acontecer em qualquer lugar, inclusive onde não há escola. Que por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de construção e produção de saberes partilhado de uma geração a outra, ou entre gerações, fazendo com que o homem crie suas próprias situações sociais de ensinar - aprender - ensinar. Brandão afirma que, em alguns lugares, a educação é praticada de forma tão intensa que às vezes chega a ser invisível. Nas aldeias de muitos grupos tribais as crianças vêem, entendem, imitam e aprendem com a sabedoria que existe no próprio gesto de fazer as coisas. A partilha do conhecimento ocorre indistintamente por todos os membros do grupo, sendo a própria socialização a responsável pela partilha do saber.

Com os antropólogos, deverei chamar aqui de vocações de endoeducação uma modalidade mais ancestral e patrimonial de prática pedagógica do que todas as lembradas. E reconheço que a palavra escolhida por mim talvez pudesse ser substituída por uma outra, que com maior sabedoria do que a minha, algumas comunidades indígenas da América Latina estão usando para nominar o que pensam e praticam: educação própria. Estejamos prontas a reconhecer a legitimidade e a inteireza de sistemas próprios de construção e partilha de saberes, de sentidos de significados e de valores, de pessoas, povos e culturas que até aqui, de uma forma ou de outra – e com as mais variadas intensões e os mais confessáveis ou inconfessados

motivos – têm sido tutelados por nós, por nossas agências e por nossas “pedagogias destinadas a”. (Brandão, 2019, p. 22, 23)

Para Brandão, existe em comunidades tradicionais saberes próprios e patrimoniais tão criativos, férteis, abundantes e críveis, “quanto os nossos, nas nossas”. Afirmar ainda que assim como nas “cidades e universidades, existem “ali” também os seus professores-educadores, os seus mestres e os seus doutores”. Há “pedagogias próprias”, com sistematizações de saberes ancestrais, compartilhadas com toda a comunidade, “não raro menos repressivos e mais efetivos do que os que praticamos em nossas escolas”. Naquilo que afirma ser a endoeducação ao sinalizar que,

[...] práticas sociais que também muito diferenciadamente procuram resolver questões pessoais através de ações e transformações sociais. Algo como: Devemos nos empenhar em frentes de resistência e luta destinadas a transformar as estruturas econômica, políticas, sociais e culturais que preservam todos os males da atualidade, inclusive os que se reproduzem através da educação de tal sistema. (Brandão, 2019, p.23)

Abrindo possibilidades de ver em comunidades tradicionais como o Quilombo Genipaúba, nos grupos de mulheres organizadas em associações e movimentos sociais, alternativas pedagógicas centralizadas na mudança, no movimento, na ruptura, no imponderável, inesperado, nas incertezas, “no assumidamente desordenador e emancipador”. Por que para Brandão (2019), o “projeto histórico de humanização libertadora” ocorre por meio, das práticas sociais construídas e mediadas por ações (quilombolas, indígenas, trabalhadores rurais, ribeirinhos,...) de caráter “político do povo”. Revela ainda que somos programados para ser mais, traz, portanto, a vocação ontológica do ser mais para a humanização, argumentação reafirmada por Freire (1994) de que “é por estarmos sendo assim que vimos nos vocacionando para a humanização e que temos, na desumanização, fato concreto na história, a distorção da vocação”. (1994, p. 99).

Então quando as mulheres da AMQG realizam experimentações, constroem saberes e práticas sociais, advindo das vivências, nas participações das lutas em movimentos sociais pelo território, pela identidade quilombola - quando produzem os quintais, cultivam plantas medicinais, realizam a cultura das roças de mandioca, do manejo da terra e extrativismo vegetal, ou ainda quando pescam, fazem biojóias a partir das sementes e fibras beneficiadas por elas e existentes na comunidade - quando creem nas orações e curas das benzedadeiras/experientes, nos santos, quando preservam as florestas, se movimentam nas águas dos rios e reconhecem o tempo das marés e, quando são guardiãs dos saberes e os preservam e partilham com a comunidade, estão de fato vivenciando uma lógica de

educação própria, do ser mais como vocação ontológica, que respeita a humanidade presente na ancestralidade e cultiva a sociabilidade quilombola da comunidade.

Constituindo-se em um processo educativo transformador, que forma valores, ensina ética e preserva a ancestralidade do quilombo, compreendidos como saberes realizados por meios das experiências, no qual o passado orienta o presente atuando com sentidos e significados de forma permanentes. Tudo vivido com tamanha intimidade, intensidade e naturalidade que se misturam em território, práticas sociais, lazer, festividades, religiosidade, que se transformam em um modo de ser e existir. Para Brandão "Ninguém escapa da educação" (1981, p. 7), por que ela permeia o cotidiano das pessoas, em tudo o que se faça a educação está presente, ela "existe misturada com a vida em momentos de trabalho, de lazer, de camaradagem ou de amor" (Brandão, 1981, p. 19).

Ainda na sua obra "O que é educação", o autor ao reproduzir carta dos indígenas (Brandão, 1981, p. 8) aos governantes dos Estados Unidos, observa que um dos chefes da tribo afirma que sábio é aquele que reconhece que diferentes nações possuem percepções diferenciadas das coisas, ou seja, na carta, os indígenas (segmento que sofre opressão) asseguram que para cada 'tribo' há ensinamentos, saberes, prática sociais e culturais e hábitos diferentes. Nessa perspectiva, a educação do colonizador não serve para ser a educação do colonizado, pois aquela contribui para legitimação do domínio e da perpetuação da opressão.

Segundo Paulo Freire (1988), o oprimido somente se tornará sujeito por intermédio de uma ação política e cultural para a liberdade. Desse modo, faz-se necessária uma mudança qualitativa da percepção do mundo, o que implica uma apreensão crítica da realidade.

Para Brandão (1981), a educação é uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de suas práticas sociais. São formas de saberes que atravessam as palavras da tribo, dos quilombos, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos das artes ou da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para se reinventar, todos os dias. Igualmente para Freire (2001), a prática educativa é uma prática social necessária, como o trabalho, a cultura e a religião. Dessa forma, para ambos os autores, a prática educativa, como a própria vida, gera diversas possibilidades de aprendizagens, porém, um fundamento importante dessa pedagogia é que ela não se sustenta em ideias abstratas, ela só tem sentido na história que os homens vivem. Portanto, na perspectiva da endoeducação, o ponto de origem da prática pedagógica situa-se na própria realidade social. Deve-se partir sempre da realidade concreta da vida cotidiana das pessoas, respeitando-se suas diferenças e valores.

Certamente, para Brandão, uma dessas muitas formas de ver sentido na educação seria a ideia de respeito ao outro (coletivo e individual). Segundo este autor, aprender é um ato coletivo: "aprendemos uns com os outros" (Brandão, 1985, p. 74), o que representa para ele uma forma distinta de educar, diferente da dominante. Veja-se ainda que exista um ângulo importante de entender o processo educativo como um processo dialético em que ensinar e aprender é partes de um único e mesmo trabalho de formação. Na perspectiva de Brandão, a educação está para além de uma prática pedagógica de racionalidade instrumental, assim como preconiza Freire "ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua produção ou a sua construção" (Freire, 1996, p. 22).

De acordo com Castro (1999) e também Corrêa e Hage (2011), os grupos sociais que desenvolvem agricultura com características de produção familiar, naqueles locais, são denominados a partir de vários elementos: dos recursos naturais que exploram; das principais atividades que realizam, ainda que pratiquem atividades múltiplas; da maneira de exploração da terra e da água para a existência; da sua origem; do acesso a terra, dentre outros. Assim, acumulam conhecimentos sobre os recursos naturais e geram produtos, em áreas de várzea ou terra firme, compondo uma variedade de grupos sociais nomeados para o processo de comunicação e de reconhecimento.

São os assim chamados (nem sempre por eles mesmos), quilombolas, agroextrativistas, ribeirinhos, colonos, posseiros, pescadores, coletores e caçadores, castanheiros, quebradeiras de coco, coletoras de mangaba, agricultores familiares. Independentemente das suas identidades - recriadas na sua relação com o território (Castro, 1999 e 2001), vários desses grupos desenvolvem agriculturas com características similares. Assim, são chamados e classificados genericamente de populações ou comunidades tradicionais, por acumularem e construírem um vasto conhecimento empírico em diferentes gerações e em dados territórios (Oliveira, 2013).

Considerando os vários aspectos, como as transformações sociais, econômicas e ambientais pelas quais a Amazônia tem passado nos últimos quarenta anos, e do reconhecimento da heterogeneidade dos segmentos sociais existentes no espaço rural/campo, impõem-se novos e múltiplos desafios ao pesquisar sobre os grupos de produtores, agricultores familiares, dentre os quais as mulheres quilombolas, que se relacionam com diferentes dimensões da organização do trabalho e da vida cotidiana. Suas particularidades não podem passar despercebidas nos novos processos de produção que tem transformado ritmos e tempos de trabalho.

A vivência diária das mulheres quilombolas em atividades da produção agroextrativista, e processos artesanais de biojóias, nos trazem importantes informações sobre como elas reinventam diariamente as formas de cuidar da vida como apontam, por exemplo, os estudos de Neto Castro (1997); Maneschy (2001); Figueiredo (2005); Costa (2006), Anderson (2007); Simonian (2011), Cardoso (2009); Mota *et al* (2009), Silva Junior *et al* (2009) dentre outros. De acordo com Silva Junior *et al* (2009), ao interagirem com os diferentes recursos em que praticam a agricultura e o extrativismo, as mulheres, vão construindo saberes e práticas num dado território, e conservando-o e interferindo minimamente nas suas transformações. Repassados por meio da oralidade, e vivência cotidiana, esses saberes e práticas são primordiais à conservação da biodiversidade e de recursos genéticos, dos quais dependem para a sua existência.

As mulheres quilombolas do Quilombo Genipaúba, ao conhecerem sua história e dar significado e sentido às suas vivências em sua comunidade, revelam seu protagonismo e sua possibilidade de produzir, construir saberes, sejam esses, político, econômico, cultural e social, e desta forma se reafirmam a cada dia e marcam sua posição na comunidade e na luta por direitos sociais, políticos e trazem consigo as lutas travadas pela terra, pelo território e a resistência ancestral.

Conforme os cientistas sociais, o quilombo tem significado de território, ou seja, lugar de valores, de crenças e de práticas sociais específicas que evidenciam um modo de existir, uma amazonidade, que proporciona uma forma de vida comunitária baseada em princípios como: a garantia prioritária da vida; a preservação da sociobiodiversidade¹¹⁰; a manutenção das tradições e das terras de uso coletivo; a conservação das práticas de agricultura tradicionais; o respeito à identidade e as diferenças; as relações de solidariedade, de partilha; de cuidado uns com os outros, que podem ser observados nas várias formas de organizar a vida a partir da especificidade do Quilombo Genipaúba, como no manejo da terra, nos conhecimentos tradicionais como premissas a serem disseminadas coletivamente, entre outros. Estes princípios dialogam com a endoeducação trazida por Brandão (1985, 2019), de uma educação viva e libertária, que está sendo praticada por comunidades tradicionais, por moradores das periferias e favelas de cidades e bairros rurais e precisa ser conhecida e reconhecida.

¹¹⁰É um conceito que envolve a relação entre a diversidade biológica, os sistemas agrícolas tradicionais (agrobiodiversidade) e o uso e manejo destes recursos junto com o conhecimento e cultura das populações tradicionais e agricultores familiares. Disponível em: osamazonia.org.br/tpost/lb65m0vse1-o-que-sociobiodiversidade. Acesso em: ago. 2023.

O quilombo é considerado como um celeiro de práticas sociais, de tradições, de histórias, de resistências em que se busca enfrentar e opor-se à sociabilidade do capital, que impõem o individualismo, a meritocracia, o utilitarismo, os processos de exclusão e segregação, a negação das culturas e saberes das comunidades tradicionais, uma sociabilidade nefasta que chega para financeirizar tudo (água, terra, floresta), inclusive as relações sociais, chegam para expandir sua gana de poder sobre, e dissemina a opressão e a exploração do ambiente, usam e objetificam a Amazônia e seus habitantes. Desta forma a endoeducação das trabalhadoras do Quilombo Genipaúba, se apresenta como resistência, luta e aposta na sociabilidade quilombola, como uma alternativa de transformação e resistência – na perspectiva “contra hegemônica”, a lógica hegemônica do neoliberalismo, do capital.

Neste sentido as ideias de Gramsci (1988) colaboram na compreensão da “hegemonia” e “contra hegemonia”, visto que, o Estado e a sociedade civil estão atravessados pela luta de classes, cujo, processos jamais são unívocos, e que o Estado é o instrumento que expressa os interesse de uma determinada e específica classe, mas contraditoriamente também é lugar de luta pela “hegemonia”, o que torna possível os momentos de “contra hegemonia”, inclusive a ausência do Estado e a invisibilidade de comunidades e populações tradicionais, também anunciam uma relação “hegemônica” capaz de produzir reflexões dos processos de exploração, de opressão e consequentemente ações de luta e resistência.

Gramsci (1988) adverte que as mudanças sociais não são simples e podem advir tanto das necessidades como da vontade dos indivíduos. Partindo do pressuposto que a individualidade é a aquisição consciente do conjunto das relações sociais que se constroem de forma orgânica e dialética, o pensador afirma que esta consciência pode se dar mais ou menos de modo profundo, e à medida que se conhece o modo pelo qual as relações podem ser modificadas, ocorre uma etapa da transformação.

Desta maneira, observa-se que as mulheres da AMQG, demonstram um movimento “contra hegemônico”, ao produzirem e manterem práticas sociais e saberes que as conduz a organizarem-se, na busca pelo direito a terem direitos para si e, para a comunidade, ao mesmo tempo em que preparam as próximas gerações, como um grupo de resistência contra formas de pensamento rígidas, centralizadoras, situada no individualismo, que trata outras formas de saberes e de existência com o sentido de inferioridade, de subalternidade, de opressão colonial. Isto permite compreender o importante papel dessas mulheres na formação social e política do quilombo e das outras comunidades no entorno que lutam por

sua sociabilidade seu modo de ser. Como diz a quilombola Jocilene Silva “Sou quilombola, tenho meu lugar de fala, eles querem nos destruir mais somos resistência, seguimos juntas lutando”. (22/05/2023). Corroborando com a ideia de luta “contra hegemônica” nas ações das mulheres da AMQG.

Aspecto muito importante nos relatos colhidos e que remete a “contra hegemonia” é a prática educativa que remete a uma pedagogia da ancestralidade, uma educação própria, bastante visível na Comunidade quilombola Genipaúba, em que denotam a estima, o apreço e o reconhecimento da autoridade, que nutrem pelos mais velhos. É uma comunidade com a tradição da oralidade, das memórias, em que as práticas sociais, os saberes são experimentados e compartilhados com os mais jovens, pelos mais velhos, ao mesmo tempo em que estes saberes são valorizados pelos jovens e as crianças da comunidade, saberes circunscrito na vida em comunidade, nos laços de afeto, de solidariedade e cuidado permanente com o outro. Entretanto, a visão sobre a importância dos mais velhos na comunidade já vem de muitas décadas como podemos perceber na citação.

Tudo que aprendi veio dos meus avôs, pais e com os mais velhos daqui, hoje sei cultivar a roça, aprendi o melhor momento pra colher, o tempo de fazer o manejo da terra, a ouvir a natureza, a importância da floresta, do cultivo consorciado, para evitar pragas, fungos, o corte certo da bananeira, as ervas medicinais que curam, tudo. São formas de cuidar da terra que vem de muito tempo. (Quilombola Jociléia Silva, em 03/05/2022).

Os saberes acumulados e construídos pela quilombola Jociléia Silva, ocorrem a partir de sua vivência com os mais velhos, durante a sua trajetória de vida, das experiências partilhadas. O cultivo do solo, o conhecimento sobre as plantas medicinais, as práticas sociais, e o modo de viver no quilombo, foram sendo construídos pedagogicamente, neste (con)viver. Além disso, a participação das mulheres em torno do processo de autoidentificação étnico-racial remete a relação entre, território e ancestralidade, saberes fundamentais que não podem ser esquecidos, nem ao menos negligenciados.

Em seus estudos, Silva Junior *et al*(2009) afirma, que as práticas sociais desenvolvidas em grupos ou entre pessoas, ocorrem por meio dos saberes no cotidiano, são códigos e significados de relações, de experiências. Estes saberes se constituem em territorialidades, compreendida como identidades peculiares tais como as comunidades tradicionais (quilombolas, ribeirinhos, seringueiros, entre outros). Tais territorialidades correspondem a grupos que se objetivam em movimentos sociais, se estruturam a partir de um processo de territorialização, pois envolvem os sujeitos da ação, o que implica em uma construção social, que considerem as lutas de preservação dos rios, da terra, das matas, dos espaços das

comunidades tradicionais, bem como das mobilizações que se contrapõem a grilagem de terra, ao desmatamento, a poluição dos rios com minérios, a monocultura desencadeada pelo agronegócio, esses são elementos deste processo de territorialização.

Este processo de territorialização nos leva a dialogar com Brandão (1982, 2019), a partir da ideia de endoeducação, ao afirmar a importância de se reconhecer a legitimidade dos saberes e práticas sociais de existência de populações e/ou comunidades tradicionais, ou seja, de “sistemas próprios de construção e partilha de saberes”, de sentidos de significados e de valores, “de pessoas, povos e culturas”, com variadas intensões e os mais “confessáveis ou inconfessados pretextos, que foram e estão sendo tutelados por nós” (Brandão, 2019, p. 23).

É, pois, o reconhecimento de uma educação própria, mais humana e libertadora, mobilizadora, dinâmica, que não aceita o fatalismo da precariedade do ser humano exposto ao sofrimento, mas levam em consideração as transformações desejadas no contexto vivido.

O saber da comunidade, aquilo que todos conhecem de algum modo; o saber próprio dos homens e das mulheres, de crianças, adolescentes, jovens, adultos e velhos; o saber de guerreiros e esposas; o saber que faz o artesão, o sacerdote, o feiticeiro, o navegador e outros tantos especialistas, envolve, portanto, situações pedagógicas interpessoais, familiares e comunitárias, onde ainda não surgiram técnicas pedagógicas escolares, acompanhadas de seus profissionais de aplicação exclusiva. Os que sabem: fazem, ensinam, vigiam, incentivam, demonstram, corrigem, punem e premiam. Os que não sabem espiam, na vida que há no cotidiano, o saber que ali existe, vêm fazer e imitam, são instruídos com o exemplo, incentivados, treinados, corrigidos, punidos, premiados e, enfim, aos poucos aceitos entre os que sabem fazer e ensinar, com o próprio exercício vivo do fazer (Brandão, 1982, p. 07).

Dessa maneira, é necessário crer, manter a confiança e aprender com processos educativos criados e recriados com base nos saberes partilhado com base no diálogo, na escuta atenta, na solidariedade, nas reciprocidades, uma vez que nossa vocação é de “seres sempre aprendentes, seres que aprendem – e deverão estar ‘sempre aprendendo’ – para continuamente processarem saberes ativamente adquirido [...]” (Brandão, 2019, p. 31).

O reconhecimento da endoeducação em comunidades e povos tradicionais é imperioso para tratarmos dos saberes produzido pelas mulheres e homens quilombolas, visto que é latente o anseio das mulheres quilombolas da AMQG que organizam e mantêm a família, a feitura de uma educação que fortaleçam suas práticas sociais, seus saberes, suas ancestralidades e respeite o modo de ser e estar no quilombo - a sociabilidade quilombola. Esse fortalecimento político traz consigo a conscientização étnico-racial por parte de seus membros, processo mediado pelo ato pedagógico de problematizar a realidade. Tal proposição

encontra-se nos estudos de Carlos Brandão (1996, 2019), Paulo Freire (1982, 1996) e Sandra Petit (2015), da essencialidade do componente pedagógico, da endoeducação na mediação entre a forma de organizar a vida, na sociabilidade quilombola, no trabalho como princípio pedagógico presentes no Quilombo Genipaúba.

Corroborando com as ideias de endoeducação tratadas por Carlos Brandão (2019) e Paulo Freire (1982) dialogamos com Thompson (1981) a partir do conceito de experiência que elabora, permitindo entender e analisar os saberes das trabalhadoras rurais e artesãs do quilombo Genipaúba, que produzem e fortalecem uma sociabilidade quilombola. Para ele, a experiência – uma categoria imperfeita é abordada como válida e efetiva, ainda que dentro de determinados limites: o agricultor “conhece” suas estações, suas formas de cultivo, o marinheiro “conhece” seus mares, mas ambos permanecem mistificados em relação à monarquia e à cosmologia¹¹¹ (Thompson, 1981).

Na obra “A miséria da teoria” (1981), encontramos de modo mais sistematizado a concepção teórico-metodológica de Thompson sobre a categoria experiência, que de acordo com sua perspectiva teórica, estabelece articulação com a perspectiva da historicidade e totalidade de todo fenômeno social. Para Thompson (1981), compreender um processo histórico é procurar, por meio das evidências históricas, aprender como homens e mulheres agem e pensam, a partir de determinadas condições. A experiência, para Thompson (1981) “surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento” (p.16). Isso significa que, “assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido” (p. 17).

A história é concebida, por Thompson (1981), como processo da vida real dos homens e das relações que estabelecem entre si, entre si e a natureza, por meio do trabalho. Segundo Kosik (1989), a história do mundo real é o mundo baseado na práxis humana. “O homem só conhece a realidade na medida em que ele cria a realidade humana e se comporta antes de tudo como ser prático” (p. 22).

Por sua vez, esse mesmo autor explica que totalidade é o conjunto da realidade compreendida, analisada, e conhecida, vinculando as experiências, os acontecimentos e os fatos. Esclarece que totalidade não significa todos os fatos, mas, sim, a “realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato qualquer (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido” (p. 35).

¹¹¹ A cosmologia se ocupa de explicar a realidade por meio de teorias e conceitos com base científica. Porém, é essencial dizer que a cosmogonia também pode se valer de teorias e conceitos da ciência a respeito da origem do universo. <https://mundoeducacao.com.br/filosofia/cosmologia.htm>

Para Thompson (1981), entender a experiência na vida de homens e mulheres reais é compreender o diálogo existente entre ser social e consciência social. Afirma que entre sujeito e objeto existe uma interação dialética no processo de construção do conhecimento que, segundo ele, se constitui a partir de dois diálogos: “[...] primeiro, o diálogo entre o ser social e a consciência social, que dá origem à experiência”, enquanto o “segundo diálogo entre a organização teórica (em toda a sua complexidade) da evidência, de um lado, e o caráter determinado de seu objeto, de outro” (p. 42).

O diálogo ao qual se refere Thompson (1981), também aborda a questão entre teoria e fato histórico, devendo ser considerada a partir de relações materiais e culturais determinadas historicamente. Nesse sentido, é necessário destacar que para esse autor as categorias teóricas devem ser consideradas como produtos históricos, sendo, do mesmo modo, provisórias e sujeitas a modificações no decorrer do tempo, pois “[...] à medida que o mundo se modifica, devemos aprender a modificar nossa linguagem e nossos termos. Mas nunca deveríamos modificá-los sem razão” (p. 34).

Destacamos que a “experiência”, uma das categorias centrais desenvolvidas por Thompson (1981), é entendida como fundamental para a análise do que Brandão denominou de endoeducação ou educação própria. As reflexões do autor nos possibilita pensar que a experiência pode ser considerada fundamental para compreensão e a percepção dos saberes produzido no cotidiano das comunidades quilombolas, como o Quilombo Genipaúba, e permite lançar um olhar reflexivo sobre o grupo de mulheres da AMQG, que conduzem suas atividades e saberes com base nos processos de criação e produção da vida e ao mesmo tempo nas transformações das relações sociais produzidas por seus atos criativos de vida e convivência. Entendemos que a perspectiva teórica de Thompson (1981) possibilita pensar a importância da categoria experiência como processo da formação humana, ou seja, considera as ações dos sujeitos no processo educativo em que estão inseridos, aqui tratados como educação intimamente relacionada à sociabilidade quilombola, ao modo de viver na Amazônia paraense Tocantina.

Dessa forma, ao contrário da concepção do economicismo, o materialismo a partir da historicidade e a totalidade nega uma relação de determinação, em favor de uma reciprocidade dialética entre infra e superestrutura. Ao se considerar que o processo de construção de saberes em comunidades tradicionais, como o Quilombo Genipaúba requer o diálogo, partilhas, construção de saberes envolvido nas experiências que emergem das práticas sociais acumuladas intergerações, como pressuposto para o reconhecimento entre os sujeitos históricos envolvidos neste processo, o “materialismo que considera a historicidade” em

Thompson, e ainda ressalta que “a análise da experiência, gerada na vida material, contribui para o entendimento das diversas formas de organização da vida social e do sentido histórico da vida dos trabalhadores”. (Vedramini, Tiriba, 2011, p. 1).

Tendo em vista a vida material desses sujeitos e suas experiências de vida, a construção do conhecimento mantém uma relação direta com a forma pela qual interpretam o mundo. Suas experiências vividas, percebidas e modificadas são fontes históricas para a análise de sua formação. Para Thompson,

A experiência é um termo médio necessário entre o ser social e a consciência social: é a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento, é por meio da experiência que o modo de produção exerce uma pressão determinante sobre outras atividades: e é pela prática que a produção é mantida. (Thompson, 1981, p. 112).

Portanto, por mais espontânea que seja a experiência, ela nunca está desprovida de pensamento. A experiência surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo (Thompson, 1981), ou seja, todos os homens e mulheres são filósofos (Gramsci, 1988), mesmo que seu pensamento seja simples e determinado pelo senso comum. Desta forma, a experiência está sempre acompanhada de um conhecimento mesmo que este seja de natureza tácita. As pessoas não conhecem ou percebem sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos,

[...] Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, nas práticas sociais, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. (Thompson, 1981, p. 189).

Os estudos de Thompson (1981) nos conduzem ao princípio da reflexividade para teorizar sobre os saberes de trabalhadoras rurais quilombolas do Genipaúba, ao mesmo tempo em que para enunciar que a experiência pode ser também percebida e modificada. Encontra-se nos estudos e reflexões do historiador um sentido para se estudar o senso comum, o conhecimento prático, os saberes de grupos de trabalhadoras/es a partir de sua própria experiência, e não somente dos processos formais de aquisição do conhecimento científico, uma vez que a sociedade produz os sujeitos e estes a partir das experiências sociais produzem a sociedade. Nesse sentido, é importante apreendermos as relações entre economia e cultura, tendo em conta que é fundamental sustentar a ideia da conectividade com as práticas sociais e culturais.

É essencial manter presente no espírito o fato de os fenômenos sociais e culturais não estarem a reboque, seguindo os fenômenos econômicos à distância, eles estão em seu surgimento, presos na mesma rede de relações (Thompson, 2001, p. 208).

Para reafirmar que as relações entre economia e práticas sócias/cultura vão constituir e proteger os modos de existir, isto é, defender a sociabilidade dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia - defender o ser quilombola, ribeirinho(a), indígena, protege o seu lugar/território, ‘já que a história contemporânea da fronteira’, é demarcada como “a história das lutas étnicas e sociais”(Martins, 2019, p. 132).

Por isso o entendimento acerca de como se constituem os modos de vida dos povos e comunidades tradicionais como os das mulheres trabalhadoras rurais/artesãs do Quilombo “Sagrado Coração de Jesus” do rio Genipaúba, requer um exame crítico das interferências e intervenções do capital, no sentido de apreender os desafios, os conflitos, as lutas e as contradições pelas quais viveram e vivem, visto que segundo Martins (2019) “a história do recente deslocamento da fronteira é uma história de destruição. Mas, é também uma história de resistência, de revolta, de protesto, de sonho e de esperança” (2019, p. 132).

Acentua-se que os estudos dos processos educativos de uma comunidade são ricos e singulares, pois os remanescentes de quilombos, em especial as mulheres quilombolas vinculadas a AMQG, ao longo de suas histórias, promovem também uma endoeducação, nos termos referidos por Brandão (2002, p.26). Educar é criar cenários, cenas e situações em que, entre elas e eles, pessoas, comunidades aprendentes de pessoas, símbolos sociais e significados da vida e do destino possam ser criados, recriados, negociados e transformados. Aprender é participar de vivências e experiências sociais e culturais em que, ao participar de tais eventos fundadores, cada um de nós se reinventa a si mesmos. “[...] recupera [...] vida, cotidiano de existência: aí é que está o educativo” (Brandão, 2002).

5 – RESISTIR PARA EXISTIR – CONCLUI COM MUITO À SABER E FAZER.

Nas muitas travessias realizadas nas águas dos rios de Abaetetuba, ao encontro do Quilombo Genipaúba¹¹², da convivência com as mulheres da AMQG, e de muitas outras moradoras e moradores, aprendi de um jeito muito peculiar a repensar a vida, o tempo, os valores, o sentido e significado da ancestralidade, das histórias e memórias coletivas, foram momentos de imersão em que gradativamente ao me encontrar com essas mulheres quilombolas, ouvir suas histórias, realizar a coleta de suas narrativas, me permitiu um encontro com as minhas histórias e caminhadas, reavaliei muitas ações e relações, e a cada dia ressignifico o percurso.

Chegar neste momento de concluir esta tese, me trouxe a compreensão de que ainda há muito a aprender, a conhecer, e que até aqui foi realizado um recorte da realidade vivida por essas mulheres a partir de suas narrativas, de suas vozes e de seus saberes e fazeres, expressa um entendimento aproximado das experiências e vivências cotidianas na comunidade.

Ao banhar-me da vida e rotinas das mulheres do Quilombo Genipaúba, vinculados a AMQG, busquei apreender as práticas sociais e educativas dessas mulheres, cuja intenção foi a de desenvolver uma investigação acerca dos saberes das trabalhadoras rurais e artesãs, da Comunidade Quilombola “Sagrado Coração de Jesus” do rio Genipaúba, no sentido de entender se dinamizam processos educativos de partilha, de produção social de existência que possibilite uma consciência social “contra-hegemônicas” de resistência e manutenção da sociabilidade quilombola, ante a rotina de trabalho no padrão capitalista.

Neste sentido, a convivência com as mulheres associadas à AMQG, e os estudos realizados, me remeteram a reflexões de categorias importantíssimas no entendimento da investigação realizada, que discorremos nesta tese, a ancestralidade, as lutas pelo território, os saberes, as práticas sociais, a sociabilidade quilombola que revelam serem experiências marcadas pela luta e resistência, e que apesar das influências do mercado, da lógica do capital essas práticas sociais e educativas que surgem do modo de ser e viver, da sociabilidade quilombola, até o momento tem conseguido se impor, produzir movimentos de enfrentamento e fazer frente de resistência às tentativas de avanço da sociabilidade do capital.

As mulheres da AMQG e os moradores da comunidade são sujeitos reais que se encontram em determinadas relações sociais e em determinados espaços/tempos históricos que realizam suas práticas sociais. Sujeitos que, ao sofrerem limitações e pressões sobre o seu

¹¹²Quilombo Genipaúba é como a comunidade gosta de chamar seu território, no entanto o nome é Quilombo Sagrado Coração de Jesus rio Genipaúba.

modo de organização social, respondem de variadas formas. Afinal, a experiência na medida em que corresponde ao vivido pelos sujeitos – individuais e coletivos – faz referência aos acontecimentos, às ações e ao sentido que a elas se atribui. Isso reforça nosso entendimento de que a experiência é um instrumento categorial importante quando queremos apreender as práticas sociais, assim como fizemos na investigação envolvendo Associações de Mulheres Artesãs do Quilombo Genipaúba. A categoria experiência foi fundamental para que pudéssemos refletir criticamente sobre a realidade e avaliarmos a potência das práticas educativas e sociais, na sociabilidade quilombola, capaz de construir alternativas contra hegemônicas a lógica da sociabilidade do capital.

Desta maneira as mulheres da AMQG trazem saberes ancestrais que adquiriram na convivência com os mais velhos da comunidade, ao mesmo tempo em que ao realizarem experimentações, constroem saberes e práticas sociais, advindo das vivências, nas participações das lutas em movimentos sociais pelo território, pela identidade quilombola. São mulheres que significam, ressignificam saberes, quando produzem os quintais, cultivam plantas medicinais, realizam a cultura das roças de mandioca, do manejo da terra e extrativismo vegetal, ou ainda quando pescam, fazem biojóias a partir das sementes e fibras beneficiadas por elas, ou ainda quando preservam as florestas, quando se movimentam nas águas dos rios e reconhecem o tempo das marés e, quando são guardiãs dos saberes e os preservam e partilham com a comunidade, estão de fato vivenciando uma lógica da endoeducação ou da educação própria.

O que nos leva a refletir a cerca da ancestralidade, saberes e território, que como diz Zélia Amador de Deus, atravessou oceanos, trazidos por africanos escravizados, que trouxeram “suas divindades, visões do mundo, alteridades – linguística, artística, étnica, religiosa; diferentes formas de organização social e diferentes modos de simbolização do real”. É aqui se constitui na inter-relação entre a experiência africana e afro-brasileira no ato segundo Lima de aquilombolar¹¹³ o território, visto que dos dois lados do Atlântico corpos negros moviam-se em seus saberes e fazeres sendo herança dos povos negros na contemporaneidade.

Neste sentido a construção de toda uma identidade étnica, permite materializar as resistências negras, sendo os quilombos na contemporaneidade uma multiplicidade de dinâmicas de luta pelo direito de existir e permanecer em seus territórios. Por isso ajuizar a

¹¹³Para Lima (2002, p.39): “hoje a expressão quilombagem corresponde a todas as ações de resistência da população negra contra as opressões”

ressignificação da ideia de quilombos em diálogo com a diáspora, parte do processo de rejeição e denúncia da histórica desumanização do povo negro no Brasil.

Os quilombos são mais que um legado, uma continuidade, é na verdade outra forma negra de existência, como nos diz Zélia Amador de Deus são “espaços africanizados”. Os quilombos no Brasil na contemporaneidade são esses “espaços africanizados”, fruto da comunhão e da resistência que tem fortalecido o povo negro frente à opressão histórica das classes dominantes e do discurso de silenciamento cultural, histórico e social que persistiu no pós-abolição e os mantem lutam pelo reconhecimento do seu direito a cidadania, pelo direito a terem direitos de existência com dignidade e qualidade de vida.

As mulheres e homens quilombolas ao lutarem contra a invisibilidade constituem-se como uma “nova” categoria de luta política dentro do movimento social brasileiro, resistindo juntamente como outros “novos” sujeitos que no advento da redemocratização passaram a cobrar do Estado o direito a uma “nova cidadania [...] e direitos também de novo tipo” (Dagnino, 2004, p.203). Ao compartilharem uma cidadania insurgente¹¹⁴ (Holston, 2013) os quilombolas territorializam seus processos de r-existência não como “novos” sujeitos, mas como “outros” sujeitos, ou seja, esses sujeitos que muitos chamam novos, embora não o sejam tanto, põem em debate outras questões, outras relações, elas (e)s que tiveram que se forjar em situações assimétricas de poder, mas que nem por isso se anularam e, mais do que resistir, r-existiram, se reinventaram na sua diferença.

Destaca-se que o processo de resistência quilombola tem nas mulheres a base central de energia e coragem, logo, a luta quilombola tem muito da agência feminina matriarcal. Esse povo negro quilombola que movimenta as estruturas na busca por direitos, tem na força das mulheres a marca de quem não foge a luta. Que está em todos os setores das arenas públicas não apenas para reivindicar, expor suas dores, mas também, para trazer suas narrativas e suas vivências que vão nos educando a compreender a importância de defender a vida do povo quilombola.

As muitas narrativas recolhidas no Quilombo Genipaúba, revelaram o quanto foi árdua a luta junto aos movimentos sociais para reivindicar o reconhecimento da terra, do território em que vivem suas tradições e de como constroem e reconstróem suas práticas sociais, seus saberes. Conquistaram a titulação e reconhecimento do território quilombola, todavia a luta

¹¹⁴ Segundo Holston (2013, p. 22) possuímos: “uma cidadania que administra as diferenças sociais legalizando-as de maneira que legitimam e reproduzem as desigualdades”, sendo a articulação dos movimentos sociais frente a uma cidadania desigual caracterizada como uma cidadania insurgente que visa a conquista de direitos negados e a desestabilização desse sistema excludente.

continua, uma vez que essas populações têm enfrentado diferentes questionamentos sobre a legitimidade de suas conquistas, reivindicações e mobilizações. Há, apesar das novas legislações existentes, uma série de tentativas de apagar o movimento quilombola da cena política, desqualificando suas demandas ou tendo sua luta questionada pelo próprio poder público e por outros grupos.

Questionamentos quanto à legitimidade das titulações e reivindicações, são fruto das fronteiras de avanço do capital que chegam às comunidades quilombolas, com ameaças veladas, com ideias de que para se desenvolver é preciso se urbanizar, ou seja, vendem a ideia de progresso e arrendam terras, tomam às terras e consequentemente a vida dos quilombolas, financeirizando as relações sociais na comunidade, a fim de ampliarem as áreas portuárias de exportação de grãos, desenvolverem o agronegócio e sua monocultura que aniquila o solo, destrói as matas e florestas nativas, bem como intensificarem a mineração que polui a água, a terra, e extingui os estuários dos peixes.

Aproximam-se sorrateiros, com jeito e discurso de colaboradores, mas estão sedentos, aparelhados com muita conversas, argumentos e dinheiro, cujo intento é de relação de poder de opressão, que explora o ambiente e a vida em uma lógica de financeirização da Amazônia e de seus habitantes. Os projetos para a Amazônia que têm como consequência a destruição dos territórios e fortalecimento de um processo de globalização que atende à demanda do sistema mercadológico, das multinacionais e das transnacionais em busca de maior rentabilidade no menor prazo possível, a concentração de capital de mercado de especulação financeira mundial.

Uma das formas de resistir é manter a sociabilidade quilombola, o modo de ser e existir amazonida, isso se dá pela ideia de sociabilidade que pode ser entendida como uma forma de viver e interagir, construída ativamente pelas pessoas e de modo processual. Levando a manutenção dos laços sociais, das ações e trabalhos coletivos que ocorre exclusivamente pelo desejo de sustentação dessas afinidades e relações em um grupo. A partir desse entendimento, as práticas sociais e saberes ancestrais no Quilombo Genipaúba, são mantidos e ressignificados, bem como são partilhados intergerações, por meio das mulheres associadas à AMQG, o que revela as formas de sociabilidade quilombola, ou seja, a feitura de farinha, uma festividade, um ritual de culto religioso, uma dança, a pesca com matapi, os mutirões, são exemplos de interações sociais, na forma de reuniões, encontros, trocas, associações, esses não ocorrem apenas para diversão, mas, para experimentar práticas sociais em que a ética, a estética, o ritmo, a música, as visões de mundo, são compartilhadas entre todas/todos.

Essa partilhar está intimamente ligado por laços de família/parentesco ou de proximidade, com relações de interdependências. Considera-se que a sociabilidade é a forma pelo qual as pessoas estabelecem interações sociais, em um partilhar, de princípios, de normas, saberes e outros elementos sociais, por meio da comunicação e, de simbolizações em comuns. Tratar de práticas sociais e sociabilidade quilombola nos remete a territorialidade, como a forma humana de apropriação do espaço. Considerando que as necessidades e os interesses compartilhados resultam de formas de conexão do grupo, e que esses acomodam os processos de sociabilidade, o território surge como componente importante, uma vez que emerge, como produto das disputas e, da apropriação do espaço que se transforma em território.

O Quilombo Genipaúba resiste a partir da luta das mulheres e homens da comunidade e, mais especificamente das mulheres da AMQG, que vive os percalços dessa resistência em sua vida e em seu corpo, ao tornar-se mulher, negra, quilombola que não foge e não desiste dos seus sonhos, projeta no futuro a manutenção do território quilombola titulado, com o fortalecimento da sociabilidade quilombola e, ao assumirem o pertencimento étnico territorial, a luta e conquista de direitos sociais, cujo, modos de existência estão regulados por valores comunitários, participativos, partilhados e seus saberes tradicionais. São as mulheres da AMQG, que tomaram para si a responsabilidade de guardiãs desses saberes, que cuida da família, da alimentação saudável, o uso das ervas medicinais, dos quintais, roças e florestas, da transformação das sementes e fibras em biojóias e papel artesanal, são essas mulheres que persistem e insistem em movimentar as estruturas por si, pelos seus e por todo quilombo. Como base/esteio da luta quilombola na Comunidade Quilombola Genipaúba.

Desta maneira, finalizo com a ideia de que ainda há muito, a saber, e fazer – considerando até onde minha sensível escutar e observação puderam perceber, para manter a sociabilidade quilombola no Quilombo Genipaúba como potência contra hegemônica, a lógica mercadológica e neoliberal, ainda é preciso:

- ✓ Construir coletivamente um projeto pedagógico para unidade escolar baseado em uma pedagogia da ancestralidade e que materialize um currículo antirracista e de valorização dos saberes e fazeres ancestrais e de produção das práticas sociais da comunidade quilombola, que fortaleça o conviver na comunidade;
- ✓ Articular “ubuntu” e “buen vivir” como projetos, perspectivas de vida e como formas de ação das mulheres negras, quilombolas e não negras ao ocuparem lugares de poder, decisão, na comunidade, nos movimentos sociais, em cargos públicos em cargos legislativos, judiciários entre outros;

- ✓ Construir práticas antirracistas e feministas orientadas pelo “ubuntu” e pelo “buen vivir”;
- ✓ O acesso a novas tecnologias e conteúdos relacionados a seu uso como ferramentas de divulgação e fortalecimento da luta dos quilombolas, em âmbito local, por meio do conhecimento;
- ✓ Compartilhando Mundos proporcionaram e potencializaram ações voltadas para jovens quilombolas;
- ✓ Acesso a políticas públicas nas áreas sociais (educação, saúde, moradia...), no esporte e lazer;
- ✓ Articular a participação das outras quilombolas da comunidade, em ações agregadoras, com a participação dos homens, para que também se mobilizem e participem das atividades desenvolvidas pela AMQG;
- ✓ Aprofundar as interações entre grupos de mulheres quilombolas de Abaetetuba, criando uma rede de coletivo de mulheres quilombolas, para o dialogo sobre as questões de raça, gênero e classe, entre outras pautas, e também para fortalecer os laços de afeto e as troca de saberes;
- ✓ Revela que é possível exercer o poder de forma democrática e coletiva e demonstrar que ocupar lugares de poder, decisão e conhecimento pode ser uma ação que não desumaniza e nem subjuga as pessoas. Pode resultar em práticas mais horizontais, inclusivas e decisões menos hierarquizadas, não autoritárias e produtoras de vida e não de morte e violência.

Desse modo, compreendo que os saberes e práticas sociais das mulheres da AMQG, produzem uma endoeducação que se constitui a partir das múltiplas vivências de lutas, territorial e étnica, de gênero e classe, que gerou experiências que ocorreram em meio a um sistema que delimita o que é ser mulher negra e quilombola, mas que também produziu um movimento de não acomodação de inquietude e de esperar. Suas estratégias de atuação representam um enfrentamento a essas imposições, configurando-as como mulheres de luta, resistência que são marcas de sua existência.

REFERÊNCIAS

- ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. **Negros do Trombetas**: Guardiães de matas e rios. 2. ed. Belém: Cejup/UFPa/NAEA, 1998.
- ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. In: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; ACEVEDO MARIN, R. E. (org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades, v. 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 209-227.
- ALBUQUERQUE, R. C. (Org.). **Pobreza e mobilidade social**. 1 ed. São Paulo: Nobel, 1989.
- ALEIXO, M. T. Trajetória política e intelectual de uma mulher preta da/na Amazônia: com a palavra, Zélia Amador de Deus. **Novos Debates**, v. 7, n. 2, 2021.
- ALMEIDA, M. G. **Cultura ecológica e biodiversidade**. Revista de Geografia da UFC, Fortaleza, p. 71–82., 2002.
- _____. **Território de Quilombolas: pelos vãos e serras dos Kalunga de Goiás – patrimônio e biodiversidade de sujeitos do Cerrado**. Revista Ateliê Geográfico, Goiania, v. 4, p. 36–63, 2010.
- ALMEIDA, A. W. B. de. A instituição das “Terras Tradicionalmente Ocupadas”. In: ALMEIDA, A. W. B. de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaquais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008, p. 33-47.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os Quilombos e as Novas Etnias**. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- ALMEIDA, M. Territórios dos afetos: O cuidado nas práticas femininas quilombolas contemporâneas do Rio de Janeiro. **Revista Transversos**, Dossiê Resistências: LEDDES 15 anos, Rio de Janeiro, n. 8, p. 218-234, dez. 2016.
- ALVES, C. N. **Gestão ambiental e planejamento urbano em Abaetetuba**: uma análise a partir das concepções e ações do poder público local. 2007. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Pará, 2007.
- AMOROZO, Maria Crista de Melo; GÉLY, A. **Uso de plantas medicinais por caboclos do baixo Amazonas**.: Bol. Mus., Belém, v. 4, p. 47–131, 1988.
- ANDERSON, S. D. Engenhos na várzea: uma análise do declínio de um sistema de produção tradicional na Amazônia. In: LÉNA, P.; OLIVEIRA, A. E. (org.). **Amazônia**: a fronteira agrícola 20 anos depois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1991.
- ARAÚJO, R. M; RODRIGUES, D. do S.; SILVA, G. P. da. Ensino integrado como projeto político de transformação social. **Trabalho & Educação** (UFMG), v. 23, p. 161-186, 2014.

Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/trabedu/article/view/9302>. Acesso em: set. 2023.

ARAÚJO, U. C. de. Reparação moral, responsabilidade pública e direito à igualdade do cidadão Negro no Brasil. *In: Seminário Racismo, Xenofobia e Intolerância*, Salvador, IPRI / Fundação Alexandre de Gusmão, 2000.

ARROYO, M. G. Educação Básica e Movimento Social do Campo. *In: ARROYO, M.; CALDART, R.; MOLINA, M. (org.). Por Uma Educação do Campo*. Petrópolis, RJ: VOZES, 2004. p. 65-86.

ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. *In: Raça: Perspectivas Antropológicas*. (org.) Osmundo Pinho. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia. Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008.

AZEVEDO, A. M. Mulheres negras do samba paulista. *In: MATOS, M. I. S. de; CASTELO BRANCO, P. V. (org.). Cultura, Corpo e educação: Diálogos de gênero*. São Paulo: Intermeios; Teresina: EDUFPI, 2015.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo** (L. de A. Rego & A. Pinheiro, Trans.). Lisboa: Edições 70. 2007.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BERTIN, E. Uma “preta de caráter feroz” e a Resistência ao projeto de emancipação. *In: MACHADO, M. H. P. T.; CASTILHO, C. T. (org.). Tornando-se livre: Agentes históricos e lutas sociais no processo de abolição*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

BIASOLI-ALVES, Z. M. **Diálogos metodológicos sobre prática de pesquisa**. Ribeirão Preto: Legis Summa, 1998.

BOGDAN, Robert; BIRKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação**. Porto: Porto Editora, 1994.

BRANDÃO, Carlos R. **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **O ardil da ordem: caminhos e armadilhas da educação popular**. 1. ed. Campinas: Papirus, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Andarilhagem**. *In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime (org.). Dicionário Paulo Freire*. 2. ed., rev. amp. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BRANDÃO, C. R. **A Educação como cultura**. Campinas: SP: Mercado das Letras, 2002.

_____. **A quem serve a educação?** Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 28, n. 56, p. 12-32, set. 2019. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010470432019000300012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: set. 2022.

_____. **Nós, os humanos: do mundo à vida, da vida à cultura**. São Paulo: Cortez. 2015a.

_____. **O que é educação**. Brasiliense, 1982.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Quilombola do Pará – 2023**.

BRASIL. ITERPA – Instituto de Terras do Pará. **Comunidades quilombolas. Ilhas de Abaetetuba**. 2023. Disponível em: Acesso em: 05 fev. 2023.

BRASIL. Anexo LXXII: Convenção nº 169 da OIT Sobre Povos Indígenas e Tribais. *In: Decreto nº 10.088*, de 5 de novembro de 2019. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Brasília, 2019. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5.

BRASIL. **Decreto nº 4.887**, de novembro de 2003. 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. Brasília, 2003.

BRONDÍZIO, Eduardo. S. Intensificação agrícola, identidade econômica e invisibilidade entre pequenos produtores rurais amazônicos: caboclos e colonos numa perspectiva comparada. In: ADMS, Cristina; MURRIETA, Rui S. S; NEVES, Walter. (Org.). **Sociedades caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2002 (p. 195-236).

CALDART, R. S. **Pedagogia do Movimento Sem Terra**: escola é mais do que escola. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2016.

CARIA, T. A mobilização de conhecimento em situação de trabalho profissional. *In: FARTES, V.; ROSELI, M. Currículo, Formação e Saberes Profissionais*. Bahia: EDUFBA, 2010. p.165-193.

CARIA, T. O uso do método etnográfico no estudo do trabalho e dos saberes profissionais. *In: TORRES, L.; PALHARES, J. (org.). Metodologias qualitativas da investigação em educação e formação*. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2014.

CASTRO, E. M. R.; CASTRO, C. P. Desmatamento na Amazônia, desregulação socioambiental e financeirização do mercado de terras e de commodities. **Novos Cadernos NAEA**, v. 25, n. 1, p. 11-36, jan./abr. 2022.

CASTRO, E. M. R. **Quilombolas de Bujarú**: Memória da Escravidão, Territorialidade e Titulação da Terra, Relatório de Pesquisa CNPQ- UNAMAZ/ RAÍZES/SEJU. 2003.

CANO-RAMÍREZ, M. *et al.* Migración rural y huertos familiares en una comunidad indígena del centro de México. **Botanical Sciences**, p. 287-304, 2012.

CARNEIRO, S. **Entrevista à Revista CULT**, n. 223, ano 20, p. 12-20, maio 2017.

CARNEIRO, M. G. R.; MACHADO, A. C.; ESMERALDO, G. G. S. L.; SOUSA, N. R. Quintais Produtivos: contribuição à segurança alimentar e ao desenvolvimento sustentável local na perspectiva da agricultura familiar (O caso do Assentamento Alegre, município de Quixeramobim/CE). **Rev. Bras. de Agroecologia**, v. 8, n. 2, p. 135-147, 2013. Disponível em: <https://revistas.aba-agroecologia.org.br/rbagroecologia/article/view/10589>. Acesso em: et. 2022.

CHAUÍ, M. Apresentação: os trabalhos da memória. In: BOSI, E. (Org.): **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 1991.

CRARY, J. **Capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CUNHA, M. C. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, M. C. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e o saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov. 2007.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA - CPT. **Memória e Revitalização Identitária: Ribeirinhos e Ribeirinhas das ilhas de Abaetetuba**. Abaetetuba/PA, 2006.

COUTINHO, M. V. Terras de identidade e terras de conflito: movimento social ribeirinho e regularização fundiária nas ilhas e várzeas de Abaetetuba – PA. **Estudos Sociedade e Agricultura**, v. 26, n. 1, p. 33-64, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5999/599968497003/html/#:~:text=A%20regi%C3%A3o%20insular%20de%20Abaetetuba,rios%20Guajar%C3%A1%20de%20Beja%20e>. Acesso em: ago. 2022.

Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e **Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho**. - Brasília: OIT, 2011, v. 1.

DAVIS, A. **Mulher, Raça e Classe**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE DEUS, Z. A. Espaços africanizados do Brasil: algumas referências de resistências, sobrevivências e reinvenções. **Revista Eletrônica Tempo - Técnica - Território**, v. 3, n. 2, p. 63-76, 2012.

DE DEUS, Z. A. O corpo negro como marca identitária na diáspora africana. In: **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, 2011.

DIEGUES, A. C. **Ilhas e mares: simbolismo e imaginário**. São Paulo: Hucitec, 1998.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, S. **Mulheres e caça às bruxas. : da Idade Média aos dias atuais.** Tradução Heci Regina Candiani. 1. edição. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. **Calibã e as bruxas: mulheres, corpos e acumulação originária.** São Paulo: Editora Elefante, 2010.

FERNANDES, F. **A integração do negro nas sociedades de classe: o legado da raça branca.** 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERREIRA, D. S. Modo de vida e uso dos recursos naturais em uma comunidade ribeirinha das ilhas de Abaetetuba/PA. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 1, n. 2, 2012. Disponível em: <https://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/article/view/25>. Acesso em: ago. 2022.

FERREIRA, L. G. Mandalas pedagógicas no processo ensino-aprendizagem: saberes e sabores na formação docente. **Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 15, n. 35, p. 61-76, 2019. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/5660>. Acesso em: ago. 2022.

FERRETI, S. **Sincretismo e hibridismo na cultura popular.** Revista PÓS Ciências Sociais, São Luís, MA, v. 11, n. 21, p. 15-34, 2014. Disponível em: . Acesso em: 26 jun. 2022

FIGUEIREDO, Ângela. "Gênero: dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil. In: SANONE, Lívio & Pinho, Osmundo (orgs)." **Raça: novas perspectivas antropológicas.** 2. ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2005.

FISCHER, M. C. B.; CORDEIRO, B.; TIRIBA, L. Relações seres humanos/natureza e saberes do trabalho associado: premissas político-epistemológicas. **Revista HISTEDBR Online**, Campinas, v. 22, p. 1-16, 2022. Disponível em: <https://bityli.com/CoglRe>. Acesso em: set. 2022.

FRANZOI, N. L.; FISCHER, M. C. B. Saberes do trabalho: situando o tema no campo trabalho-educação. **Revista Trabalho Necessário**, p. 147-172, ano 13, n. 20, 2015.

FREIRE, Paulo; SCHOR, Ira. **Medo e ousadia.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam.** São Paulo: Cortez, 1982.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. **A educação na cidade.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

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

_____. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FRIGOTTO, G. (org.) **Teoria e educação no labirinto do capital**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **A polissemia da categoria trabalho e a batalha das ideias nas sociedades de classe**. Revista Brasileira de Educação, v. 14, n. 40, jan./abr. 2009.

FRIGOTTO, G.; CIAVATTA, M. C.; CALDART, R. S. (org.). **História, natureza, trabalho e educação**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

FURTADO, G. D. **No lar, nas águas, na vida: práticas e saberes em comunidades ribeirinhas-Cametá-Pa**. 148f. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – PPGEDUC/UFPa, Cametá, 2017.

FURTADO, L.; LEITÃO, W.; MELLO, A. F. (org.) **Povos das Águas: realidade e perspectivas na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão, 1993.

GATTI, B. A.; ANDRÉ, M. E. D. A. de. A relevância dos métodos de pesquisa qualitativa em educação no Brasil. In: WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle (org.). **Metodologias da pesquisa qualitativa em Educação: teoria e prática**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

GATTI, Bernadete A. **Grupo focal na pesquisa em ciências sociais e humanas**. Brasília, DF: Líber Livro, 2005.

GALVÃO, E. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo, Nacional, 1953 (Coleção Brasileira).

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. São Paulo: Copyright, 1989.

GRAMSCI, A. **Escritos Políticos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.1, 1910-1920 p. 219 – 397, 2004.

GRAMSCI, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. 6. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.

GOHN, M. da G. (org.). **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GOHN, M. da G. Sociedade civil no Brasil: movimentos sociais e ONGs. **Nômadias**, n. 20, p. 140-150, 2005.

GOMES, Flávio; Domingues, Petrônio. (Org.). **Políticas da Raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.

GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos : uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, N. L. **As ações afirmativas descolonizam a educação e reeducam o Brasil**. Revista Educação & Sociedade (vol. 42), UFMG, 2022.

GOMES, N. L. **Libertando-se das Amarras: reflexões sobre gênero, raça e poder.** Currículo sem Fronteiras, v. 19, n. 2, p. 609-627, maio/ago. 2019. ISSN 1645-1384 (online) www.curriculosemfronteiras.org 609 <http://dx.doi.org/10.35786/1645-1384.v19.n2.10>.

GOMES, N. L. **Parecer CNE/CEB nº 16/2012.** Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. MEC/CNE, 2012.

GUERRA, L. B. **Juazeiro do Norte: religiosidade e desenvolvimento.** 2015. 101p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, Portugal, 2015.

GUSMÃO, M. M. de. **Dossiê: Formação docente para a diversidade: dilemas, desafios e perspectivas no diálogo entre Antropologia e Educação.** Pro-Posições, v. 24, n. 2, p. 17-25, maio/ago. 2013.

GUSMÃO, Neusa. **A questão política das chamadas „terras de preto“.** Em: **Terras e territórios de negros no Brasil.** / org. de Leite, Ilka B. Textos e Debates - NUER/UFSC, ano 1, n. 2. 1996.

HAGE, Salomão; PEREIRA, Edir; *et al.* **A Amazônia na rota da colonialidade global: A Hidrovia Araguaia-Tocantins, conflitos de projetos, pluralidade de vozes/ narrativas e perspectivas educativas.** Revista Española de Educación Comparada | núm. 43 (julio-diciembre 2023), pp. 174-194 ISSN 2174-5382.

HIRAOKA, M. Mudanças nos padrões econômicos de uma população ribeirinha do estuário do Amazonas. In: FURTADO, L. G.; LEITÃO, W.; MELLO, A. F. (org.). **Povos das águas: realidade e perspectiva na Amazônia.** Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993. p. 133-157.

HOMMA, A. K. O. *et al.* Açai: novos desafios e tendências. **Amazônia: Ci. & Desenv.**, Belém, v. 1, n. 2, jan./jun. 2006.

HOOKS, Bell. **Ain't I a woman: black women and feminism.** London: Pluto Press, 1982.

JÚNIOR, A.F. **Entalhadores do efêmero: a vida associativa na criação dos Brinquedos de Miriti de Abaetetuba.** Amarildo Ferreira Júnior; Orientador, Silvio José de Lima Figueiredo, 2014.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto.** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

LIMA, M. O. *et al.* **Avaliação preliminar dos impactos ambientais referente ao transbordo e lançamentos irregulares de efluentes de lama vermelha na cidade de Barcarena, estado do Pará.** Relatório Técnico. Belém: Instituto Evandro Chagas, 2018.

LIMA, P. G. C.; SILVA, R. O.; COELHO-FERREIRA, M. R.; PEREIRA, J. L. G. **Agrobiodiversidade e etnoconhecimento na Gleba Nova Olinda I, Pará: interações sociais e compartilhamento de germoplasma da mandioca (Manihot esculenta Crantz, Euphorbiaceae),** Bol. Mus., Belém, v. 8, n. 2, p. 419-433, maio-ago. 2013.

LOUREIRO, J. de J. P. **Cultura Amazônica: uma poética do Imaginário**. Belém/PA: CEJUP, 2015.

LOUREIRO, Violeta R. **A Amazônia No Século XXI. Novas Formas De Desenvolvimento**. 1 ed. Empório do Livro, 2009.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MACHADO, J. **História de Abaetetuba**: com referência na história social e econômica da Amazônia. Abaetetuba: Alquimia, 2008.

MAKOTA Valdina parte 02 – V Latinidades – Festival da Mulher Afro Latino Americana e Caribenha. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (4min46s). Publicado pelo canal Afrolatinas. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LrLYkUNxpKI>. Acesso em: 25 fev. 2021.

MARCONDES, M. M.; PINHEIRO, L.; QUEIROZ, C.; QUERINO, A. C.; VALVERDE, D. (org.). **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: Ipea, 2013. Disponível em: http://ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/livros/livros/livro_dossie_mulheres_negras.pdf. Acesso em: 08 jan. 2021.

MARTINS, E. **Pescadores artesanais da Colônia Z-16**: relações de produção formação e práxis política. 209f. Tese (Doutorado em Educação) PPGED/ICED – UFPA, Belém, 2017.

MARTINS, E.; RODRIGUES, D. do. S.; RODRIGUES, A. A. Trabalho, Educação e Movimento Social: análise sobre o saber e a atuação política dos pescadores afiliados à Colônia de Pescadores Artesanais Z-16 de Cametá. **A Inter-Ação**, Goiânia, v. 42, n. 2, p. 376, maio/ago. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5216/ia.v42i2.46034>.

MARTINS, J. de S. O tempo da fronteira: Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, maio 1996.

MATTOS, H. M. Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural: Antônio Nascimento Fernandes e o quilombo São José. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 37, p. 167-189, jan./jun. 2006. Disponível em: <file:///C:/Users/neuro/OneDrive/Documentos/DOCS%20THAYNARA/admin,+422.pdf>.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**: livro I. 20. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. “Necropolitics”, com tradução por Libby Meintjes, in Public Culture, Revista Arte & Ensaios, do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da UFRJ vol. 15, n.1, inverno de 2003, pp 11- 40.

MELUCCI, A. (org.). **Por uma sociologia reflexiva**: pesquisa qualitativa e cultura. Petrópolis: Vozes, 2005.

MENDES, D. S.; CAVAS, C. S. T. Benzedeiras e benzedeiros quilombolas: construindo identidades culturais. **Interações**, Campo Grande, v. 19, n. 1, p. 3-14, jan./mar. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/inter/a/DzBLbtsXYmTr5qZ3YGvTCGr/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: ago. 2022.

MIKI, Yuko. Fugir para a escravidão: as geografias insurgentes dos quilombolas brasileiros, 1880-1881. In: GOMES, Flávio; Domingues, Petrônio. (org.). **Políticas da Raça: experiências e legados da abolição e da pós-emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.

MOREIRA, R. J.; GAVIRIA, M. Territorialidades, ruralidades e assimetrias de poder na comunidade de Taquari. In: **Estudos, Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro: CPDA, UFRRJ, 2002.

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia**: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2009.

MUNANGA, K. **Origem e histórico do Quilombo na África**. Revista USP. São Paulo, n.28, p.56-63, 1996. Disponível em: . Acesso em: 14 fev. 2012.

MUNANGA. **As facetas de um racismo silenciado**. In: SCHWARCZ, L. M.; QUEIROZ, R. da S. Raça e diversidade. São Paulo: Editora da USP, Estado Ciência: Edusp, 1996, pp. 213-229

NAHUM, João Santos. De ribeirinha a quilombola: dinâmica territorial de comunidades rurais na Amazônia paraense. **Campo território: revista de geografia agrária**, v. 6, n. 12, p. 79-103, ago., 2011.

NÓBREGA, J. A. da; LIMA, E. P. de; NETO, J. D. Diagnóstico socioeconômico dos produtores de açaí in natura de municípios do Amapá. **Revista Educação Agrícola Superior**, v. 26, n. 2, p. 83-87, 2011.

NOGUERA, R. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, p. 147-150, fev. 2012. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/358>. Acesso em: jun. 2022.

NOVAIS, F.; MELLO, J. E. C. Capitalismo e sociabilidade moderna. In: Novais, Fernando (org.). **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

OLIVEIRA, E. C. S.; COSTA JÚNIOR, E. O. Saúde e doença: recursos utilizados em rituais de cura no estado da Paraíba. **BIOFAR-Revista de Biologia e Farmácia**, João Pessoa, v. 6, n. 1, 2011. Disponível em: sites.uepb.edu.br/biofar/download/v6n1-2011/as%C3%BAdede_doen%C3%A7a.pdf. Acesso em: jun. 2023.

OLIVEIRA, I. A. de. Cartografia dos saberes: estudos culturais e educacionais na Amazônia. In: DOURADO, C. R. S.; OLIVEIRA, I. A.; SANTOS, W. L. S. (org.). **Diálogos entre a Epistemologia e a Educação**. Belém: CCSE-UEPA, 2013.

OLIVEIRA, I. A. de. **Cartografias Ribeirinhas: Saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazonidas**. 2. ed. Belém: EDUEPA, 2007.

PENALVA, G.; PENALVA, L. C. Amazônia, amazonidade e transversalidade: em busca da construção de um conceito. **Organon**, Porto Alegre, v. 35, n. 70, p.1-13, 2020. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/103827/60238>. Acesso em: ago. 2022.

PEREIRA, S. F. P. **Estudo preliminar dos níveis de contaminação ambiental provocado por vazamento de efluente da Imerys Rio Capim Caulim na região de Vila do Conde - Barcarena – Pa**. Relatório de pesquisa. Belém, 2007.

PETIT, S. H. **Pretagogia**: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral africana na formação de professoras e professores – contribuições do legado africano para implantação da lei nº 10.639/03. Fortaleza: Eduece, 2015.

PORTELLI, A. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letras e Vozes, 2016.

POJO, E. C. **Gapuia de Saberes e de Processos Educativos e Identitários na Comunidade do Rio Baixo Itacuruçá**, Abaetetuba-PA. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2017.

RAMOSE, M. B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 175.

RAMOSE, M. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Revista Ensaios filosóficos**, 2011.

RAVENA, N. A Polissemia na definição do acesso à água: qual conceito? In: CASTRO, E. (org.). **Belém de águas e ilhas**. Belém: CEJUP, 2006.

RODRIGUES, D. do S. **Saberes sociais e luta de classes**: um estudo a partir da colônia de pescadores artesanais Z-16 – Cametá/Pará. UFPA, Doutorado em Educação. Belém: PPGED/UFPA, 2012. 335f.

RODRIGUES, D. R.; LIMA, M. C. “Quintais produtivos das mulheres: da invisibilidade ao reconhecimento”. **2ª Conferência Internacional: Clima, Sustentabilidade e Desenvolvimento em Regiões Semiáridas**, Fortaleza, agosto de 2010.

RODRIGUES, E. T. **“A gente faz a varja”**: territorialidade, estratégias de uso de recursos, identidade e conflitos na Ilha de Marajó, Pará. Doutorado em Antropologia. Belém: PPGA/IFCH/UFPA, 2013. 233f

RODRIGUES, J. C. **O Estado a contrapelo**: lógica, estratégias e efeitos de complexos portuários no oeste do Pará. 383 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Socioambiental) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2018.

RODRIGUES, J. C.; RODRIGUES, J. C.; LIMA, R. A. “Portos do agronegócio” e produção territorial da cidade de Itaituba, na Amazônia Paraense. **Geosul**, v. 34, n. 71, p. 356-381, 2019.

RUSSO, S. M. de T. **Espaço doméstico, devoção e arte: a construção histórica do acervo de oratórios brasileiros, século XVIII e XIX.** São Paulo, 2010.

SALOMON, Dêlcio V. **A maravilhosa incerteza: pesquisa, criar.** São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, A. S. A. **A Dimensão Africana da Morte Resgatada nas Irmandades Negras, Candomblé e Culto de Babá Egun.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1996, p. 77.

SANTOS, N. G. **Arte devocional em oratórios no rio Campompema:** Ilhas De Abaetetuba. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Educação do Campo com ênfase em ciências Naturais) – Universidade Federal do Pará, Abaetetuba, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil.** 1. ed. rev. e ampl. Campinas: Autores Associados, 2007. (Coleção memória da educação).

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Tempo, historicidade e história ou a falta dela.** Rev. bras. psicanál [online]. 2013, vol.47, n.2, pp. 109-120. ISSN 0486-641X.

SCHUMACHER, S.; BRAZIL, É. V. **Mulheres Negras do Brasil.** Rio de Janeiro: Redeh e SENAC Editoras, 2013.

SENNETT, R. **O artífice.** 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SHANLEY, P.; MEDINA, G. **Frutíferas e Plantas Úteis na Vida Amazônica.** Belém: CIFOR, Imazon, 2005.

SLENES, Robert Wayne Andrew. **Malungu, Ngoma Vem!: África Coberta e Descoberta No Brasil.** REVISTA USP, v. 12, 1992, p. 48-67.

SIMONIAN, Ligia T.L. **Mulheres da floresta amazônica: entre o trabalho e a cultura ...** Belém: NAEA/UFPA, 2011, v. , p. 161-173.

SILVA, G. P.; RODRIGUES, D. S. Trabalho e educação: o desafio para a construção de uma política em rede para a formação dos trabalhadores. **Trabalho & Educação** (UFMG), v. 21, p. 153-164, 2012.

SILVA, J. G. **O Que é Questão Agrária.** 7. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

SILVA, M. N. da. A Mulher Negra. **Revista Espaço Acadêmico**, 2010.

SILVA, O. M. da. O que foi a raça negra. **A voz da Raça**, v. 32, 1934. Disponível em: https://memoria.bn.br/pdf/845027/per845027_1934_00032.pdf. Acesso em: ago. 2022.

SIMMEL, G. **Questões Fundamentais em Sociologia.** Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2006.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, R. L. de. **Festas, procissões, romarias, milagres**: aspectos do catolicismo popular. Natal: IFRN, 2013. 160 p.

SUPERTI, E.; SILVA, G. V. Comunidades Quilombolas na Amazônia. **Confins**, n. 23, 2015. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/10021>. Acesso em: set. 2022.

TÁBOAS, Ísis Menezes. **É Luta! : feminismo camponês popular e enfrentamento à violência**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. 186 p.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 2007.

TOURAINÉ, A. **O mundo das mulheres**. Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

THEODORO, H. **Mito e Espiritualidade**: mulheres negras. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

THOMPSON, E. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. **A miséria da teoria ou um planetário de erros** - uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1981.

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

TRECCANI, G. D. **Terras de quilombo**: entraves do processo de titulação. Belém: Programa Raízes, 2006.

VELHO, O. G. **Frentes de expansão e estrutura agrária**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972

WANDERLEY, M. de N. B. **A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas** - o “rural” como espaço singular e ator coletivo. 2001.

ZALUAR, A. Teoria e prática do trabalho de campo: alguns problemas. In: Ruth Cardoso (org.). **A aventura antropológica**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1988. p. 107-123.

APÊNDICE A - ROTEIRO PARA RECOLHA DE NARRATIVAS E MEMÓRIAS ORAIS

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
ROTEIRO PARA RECOLHA DE NARRATIVAS E MEMÓRIAS ORAIS

1. Identificação
 - 1.1 Nome ou pseudônimo
 - 1.2 Idade, estado civil, escolaridade.
 - 1.3 Atividade produtiva (profissão)
 - 1.4 Crenças e credos
2. Como viviam seus antepassados.
3. Como era no início a vida aqui? O que faziam? O tipo trabalho e de saberes, que existia?
4. Quais destes ainda existem e quais estão desaparecendo ou desapareceram?
5. Na sua visão, como foi Constituída a Comunidade quilombola? Para você, como foi Como chegaram neste território?
6. Por que quilombo? Quem vocês são e o que sonham? Quem são os moradores mais antigos da comunidade?
7. Origem do nome Genipaúba? Por que é bom morar no quilombo Genipaúba? Principais dificuldades de viver na comunidade? Quais os principais conflitos na comunidade? Por quê?
8. Como se dá o trabalho na comunidade? O que fazem como produzem e reproduz a alimentação, a vida na comunidade?
9. Quem organiza as tarefas e a produção alimentar na comunidade ou na família?
10. Ocorre comercialização na comunidade? Como essa ocorre na comunidade?
11. Quais as crenças e credos na comunidade? Religiosidade como está organizada? Há presença de quais religiões ou credos? Há curandeiros, pajés, matintas ou outros?
12. Quais as lideranças da comunidade? Lideranças femininas?
13. Quais entidades sociais estão presentes na comunidade? Para você é importante?
14. O que é ser quilombola? A História da Associação de Mulheres? Por que foi criada? Qual a sua importância e função na comunidade? Quantas mulheres são e/ou estão associadas e homens?
15. Quando e como começou a produção da biojoias e papeis de fibras naturais? Como produzem as biojóias e os papeis de fibras? Qual o processo de produção?
16. O que fazem ou pretendem fazer na associação? Por que fazem essas ações? É importante para comunidade? Por quê?

17. O resultado da produção e comercialização é dividido entre as associadas e associados?
Como?
18. As Mulheres da associação compreendem seu papel na luta dentro da associação? Como é a participação e envolvimento das associadas?
19. O quintal o que fazem ou produzem no quintal de cada família ou grupo familiar?
Comercializam ou é só para consumo?

APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE ENTREVISTAS E IMAGEM

TERMO DE CONSENTIMENTO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE ENTREVISTAS E IMAGEM

Eu, _____,
 nacionalidade _____, estado civil _____, portador da Cédula de
 Identidade RG nº. _____, inscrito no CPF/MF sob nº
 _____, residente no logradouro
 _____ município
 de _____/PA, AUTORIZO, de livre e espontânea vontade, o
 uso de entrevistas e memórias recolhidas e o uso de minhas imagens na tese com título
 provisório “*Endoeducação de Mulheres Quilombolas: saberes e práticas sociais e
 pedagógicas das trabalhadoras da comunidade quilombola do rio Genipaúba, município de
 Abaetetuba-PA*” da doutoranda Lina Gláucia Dantas Elias, vinculada ao Programa de Pós
 Graduação em Educação na Amazônia-PGEDA, da universidade federal do Pará.

Declaro ainda autorizar a utilização das referidas entrevistas e memórias recolhidas
 integralmente ou em partes, sem restrições de prazos e limites de citações, desde a presente
 data e vinculado o controle à instituição citada.

Desta forma, declaro válida a veiculação acima descrita, estritamente nos textos
 acadêmicos, sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos à minha pessoa,
 quanto às entrevistas e memórias recolhidas bem como imagens fotográficas realizadas.

Da mesma forma, autorizo a minha identificação
 como _____ no respectivo relatório e tese de pesquisa sem
 ônus ou prejuízo. Por fim, assino a presente autorização em 02 vias de igual teor e forma.

_____, dia ____ de _____ de _____.

 (Assinatura)

Nome:
 Contato:

ANEXO A – TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO



TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO que o Governo do Estado do Pará, através do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, outorga em favor da **ARQUIA - ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DAS ILHAS DE ABAETETUBA**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº 04712322 / 0001-14, área de terras localizada no município de ABAETETUBA - ESTADO DO PARÁ.



O GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ, representado pelo Excelentíssimo senhor Governador do Estado, **ALMIR JOSÉ DE OLIVEIRA GABRIEL** e o INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA, representado pelo seu Presidente, **ANTONIO CARLOS DE ALBUQUERQUE DOS SANTOS**, com base no disposto dos artigos 215 e 216 e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Carta Federal; dos artigos 285, 286 e 322 da Carta Estadual, Leis Estadual nº 6.165/ 1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 - ITERPA, **RECONHECE O DOMÍNIO** de uma área de terras com ocupação e uso por famílias remanescentes de quilombos das comunidades **ALTO E BAIXO ITACURUÇA, CAMPOPEMA, JENIPAÚBA, ACARAQUI, IGARAPÉ SÃO JOÃO, ARAPAPU E RIO TAUERÁ-AÇU**, no município de ABAETETUBA, expedindo **TÍTULO DE DOMÍNIO COLETIVO**, gravado com **CLÁUSULA DE INALIENABILIDADE**, em nome da **ARQUIA - ASSOCIAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS DAS ILHAS DE ABAETETUBA**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº 04712322 / 0001-14, representada pelo senhor **GERCINO VILHENA DA COSTA**, portador do RG nº 1.740.274 - SEGUP-PA, seu representante legal.

A área de terras objeto deste reconhecimento, foi apurada na demarcação administrativa através do processo nº 2001/274.554, localizada no município de ABAETETUBA, com área total de **11.458,5320 ha**, perímetro de **55.998,26 m**, forma do polígono **IRREGULAR** de 31 lados, tendo como limites e confrontações: **Ao Norte:** Da estação M-23 chega-se na estação M-26, por uma linha quebrada de três (03) elementos totalizando uma distância de 2.226,04 metros, confrontando com o Furo da Costa Maratauíra. **A Leste:** Da estação M-26 chega-se a estação M-37 por uma linha quebrada de onze (11) elementos totalizando uma distância de 23.868,57 metros, confrontando com a margem esquerda do Igarapé Genipaúba, ramal do Hernandez e margem esquerda do rio Curupere. **Ao Sul:** Da estação M-37 chega-se a estação M-3A, por uma linha quebrada de quatro (04) elementos de 5.073,90 metros, confrontando com a margem direita da PA-151 e margem direita do rio Itacurucá. **A Oeste:** Da estação M-3A chega-se a estação M-23, por uma linha quebrada de treze (13) elementos, totalizando uma distância de 24.829,75 metros, confrontando com a margem direita do rio Ipanema, margem direita do rio Arapapu e furo da Costa Maratauíra. **Descrição topográfica:** Partindo do marco M-26, definido pela coordenada geográfica de Latitude 1°44'09,50" Sul e Longitude 48°54'10,68" Oeste, Elipsóide SAD 69 e pela coordenada plana UTM 9.807.993,000m Norte e 733.294,000m Leste, referida ao meridiano central 51° WGr, deste, seguindo pela margem esquerda do Igarapé Genipaúba, com uma distância de 890,06 metros e com o azimute plano de 152°34'17", chega-se no marco M-27; deste, seguindo pela margem esquerda do Igarapé Genipaúba, com uma distância de 1.023,48 metros e com o azimute plano de 133°36'52", chega-se no marco M-28; deste, seguindo pela margem esquerda do Igarapé Genipaúba, com uma distância de 688,76 metros e com o azimute plano de 248°32'18", chega-se no marco M-29; deste, seguindo pela margem esquerda do Igarapé Genipaúba, com uma distância de 4.310,35 metros e com o azimute plano de 162°25'06", chega-se no marco M-30; deste, seguindo pelo ramal do Hernandez, com uma distância de 4.205,43 metros e com o azimute plano de 166°22'13", chega-se no marco M-31; deste, seguindo pela margem esquerda do Rio Curupere, com uma distância de 2.075,88 metros e com o azimute plano de 193°47'43", chega-se no marco M-32; deste, seguindo pela margem esquerda do Rio Curupere, com uma distância de 2.044,59 metros e com o azimute plano de 221°28'14", chega-se no marco M-33; deste, seguindo pela margem esquerda do Rio Curupere, com uma distância de 1.700,54 metros e com o azimute plano de 174°58'24", chega-se no marco M-34; deste, seguindo pela margem esquerda do Rio Curupere, com uma distância de 1.352,83 metros e com o azimute plano de 306°27'48", chega-se no marco M-35; deste, seguindo com uma distância de 2.655,10

metros e com o azimute plano de $196^{\circ}37'59''$, chega-se no marco M-36; deste, seguindo com uma distância de 2.921,55 metros e com o azimute plano de $129^{\circ}41'42''$, chega-se no marco M-37; deste, seguindo pela margem direita da PA-151, com uma distância de 1.976,67 metros e com o azimute plano de $229^{\circ}27'08''$, chega-se no marco M-38; deste, seguindo pela margem direita da PA-151, com uma distância de 1.022,80 metros e com o azimute plano de $206^{\circ}09'51''$, chega-se no marco M-1A; deste, seguindo pela margem direita do Rio Itacurua, com uma distância de 1.389,90 metros e com o azimute plano de $290^{\circ}57'06''$, chega-se no marco M-2A; deste, seguindo pela margem direita do Rio Itacurua, com uma distância de 684,53 metros e com o azimute plano de $319^{\circ}33'44''$, chega-se no marco M-3A; deste, seguindo com uma distância de 7.990,62 metros e com o azimute plano de $318^{\circ}59'37''$, chega-se no marco M-39; deste, seguindo pela margem direita do Rio Ipanema, com uma distância de 1.451,16 metros e com o azimute plano de $45^{\circ}53'36''$, chega-se no marco M-40; deste, seguindo pela margem direita do Rio Ipanema, com uma distância de 1.686,26 metros e com o azimute plano de $32^{\circ}15'27''$, chega-se no marco M-41; deste, seguindo pela margem direita do Rio Ipanema, com uma distância de 501,76 metros e com o azimute plano de $265^{\circ}11'54''$, chega-se no marco M-42; deste, seguindo pela margem direita do Rio Ipanema, com uma distância de 1.224,92 metros e com o azimute plano de $10^{\circ}20'48''$, chega-se no marco M-15A; deste, seguindo pela margem direita do rio Arapapú, com uma distância de 1.384,19 metros e com o azimute plano de $34^{\circ}42'01''$, chega-se no marco M-16A; deste, seguindo pela margem direita do rio Arapapú, com uma distância de 937,11 metros e com o azimute plano de $349^{\circ}21'42''$, chega-se no marco M-17A; deste, seguindo pela margem direita do rio Arapapú, com uma distância de 728,62 metros e com o azimute plano de $16^{\circ}40'09''$, chega-se no marco M-18A; deste, seguindo pela margem direita do rio Arapapú, com uma distância de 972,49 metros e com o azimute plano de $307^{\circ}38'51''$, chega-se no marco M-19; deste, seguindo pelo Furo da Costa Marataura, com uma distância de 2.079,70 metros e com o azimute plano de $47^{\circ}39'01''$, chega-se no marco M-20; deste, seguindo pelo Furo da Costa Marataura, com uma distância de 3.261,23 metros e com o azimute plano de $39^{\circ}47'15''$, chega-se no marco M-21; deste, seguindo pelo Furo da Costa Marataura, com uma distância de 1.410,54 metros e com o azimute plano de $6^{\circ}18'32''$, chega-se no marco M-22; deste, seguindo pelo Furo da Costa Marataura, com uma distância de 1.201,15 metros e com o azimute plano de $7^{\circ}04'40''$, chega-se no marco M-23; deste, seguindo pelo Furo da Costa Marataura, com uma distância de 1.038,86 metros e com o azimute plano de $73^{\circ}06'00''$, chega-se no marco M-24; deste, seguindo pelo Furo da Costa Marataura, com uma distância de 817,18 metros e com o azimute plano de $102^{\circ}26'15''$, chega-se no marco M-25; deste, seguindo pelo Furo da Costa Marataura, com uma distância de 370,00 metros e com o azimute plano de $0^{\circ}00'00''$, chega-se no marco M-26, ponto inicial da descrição deste perímetro. OBS: Foram deduzidos 58,6499 ha correspondentes a área do ramal São João e de 06 (seis) Títulos Definitivos. Todos os azimutes estão referidos ao meridiano verdadeiro. Declinação magnética: $19^{\circ}23'07''$ W (02/2002). A boa forma vai arquivada no Livro de Títulos de Reconhecimento de Domínio de Remanescentes de Quilombos – ITERPA.

Belém, Pará, 05 de junho de 2002

Governador do Estado
 Almir José de Oliveira Figueiredo
 Governador

Francino Vallenada Costa
 Representante da Associação

Presidente do ITERPA
 Antonio Carlos de Albuquerque dos Santos
 Presidente

Testemunhas:

1. José Nery Azevedo

2. João Dreyer
 Darcy Nelson Junior

003301

ANEXO B – PORTARIA Nº 177/2012 – FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

ISSN 16777042

Diário Oficial da União Seção 1 Nº 171, segunda-feira, 3/09 2012

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES**PORTARIA Nº - 177, DE 31 DE AGOSTO DE 2012**

O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo artigo 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988, em conformidade com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, §§ 1º e 2º do artigo 2º e § 4º do artigo 3º e Portaria Interna n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, resolve:

Art 1º Registrar no Livro de Cadastro Geral nº 14 e Certificar que, conforme as declarações de Autodefinição e os processos em tramitação na Fundação Cultural Palmares, as comunidades a seguir se autodefinem como remanescentes de quilombo:

COMUNIDADE DE VILA NOVA, localizada no município de SERRO/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.663, fl.080 - processo nº 01420.005185/2012-11;

COMUNIDADE DE SANTA CRUZ, localizada no município de SERRO/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.664, fl.081 - processo nº 01420.005192/2012-12;

COMUNIDADE DE QUEIMADAS, localizada no município de SERRO/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.665, fl.082 - processo nº 01420.005188/2012-46;

COMUNIDADE DE BAÚ, localizada no município de SERRO/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.666, fl.083 - processo nº 01420.001509/2007-76;

COMUNIDADE DE AUSENTE, localizada no município de SERRO/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.667, fl.084 - processo nº 01420.005183/2012-73;

COMUNIDADE DE BOTELHO, localizada no município de MATERLÂNDIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.668, fl.085 - processo nº 01420.006583/2012-46;

COMUNIDADE DE ALEGRE, ALEGRE II E BARREIRO DO ALEGRE, localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.669, fl.086 - processo nº 01420.004753/2012-58;

COMUNIDADE DE CABANO, PITOMBEIRAS E VILA APARECIDA, localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.670, fl.087 - processo nº 01420.004761/2012-02;

COMUNIDADE DE GAMELEIRA, localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.671, fl.088 - processo nº 01420.004751/2012-69;

COMUNIDADE DE ONÇA, LAMBEDOURO, PEDRAS E BURITIZINHO, localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.672, fl.089 - processo nº 01420.004759/2012-25;

COMUNIDADE DE PÉ DA SERRA, localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.673, fl.090 - processo nº 01420.004751/2012-69;

COMUNIDADE DE RIACHINHO, localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.674, fl.091 - processo nº 01420.004755/2012-47;

COMUNIDADE DE RIACHO DA CRUZ - CALUZEIROS E ÁGUA VIVA localizada no município de JANUÁRIA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.675, fl.092 - processo nº 01420.004782/2012-10;

COMUNIDADE DE CANDENDÊS, localizada no município de BARBACENA/MG, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.676, fl.093 - processo nº 01420.005104/2012-74;

COMUNIDADE DE ALTO E BAIXO CAMPOPEMA, JENIPAÚBA, ACARAQUI, IGARAPÉ SÃO JOÃO, ARAPAPU, RIO TAUARÉ-AÇU, localizada no município de ABAETETUBA/PA, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.677, fl.094 - processo nº 01420.008228/2012-10;

COMUNIDADE DE ÁGUAS DO MIRANDA, localizada no município de BONITO/MS, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.678, fl.095 - processo nº 01420.017088/2011-81;

COMUNIDADE DE CAETANOS EM CAPUAN, localizada no município de CAUCAIA/CE, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.679, fl.096 - processo nº 01420.08813/2011-21;

COMUNIDADE DE BOA VISTA DOS RODRIGUES, localizada no município de MONSENHOR TABOSA/CE, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.680, fl.097 - processo nº 01420.003842/2011-87;

COMUNIDADE DE BUQUEIRÃO, localizada no município de MONSENHOR TABOSA/CE, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.681, fl.098 - processo nº 01420.003791/2012-93;

COMUNIDADE DE BARRINHA, localizada no município de SÃO FRANCISCO DE ITABAPOANA/RJ, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.682, fl.099 - processo nº 01420.001799/2011-34;

COMUNIDADE DE ALDEIA, localizada no município de IGUAPE/SP, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 014, Registro n.1.683, fl.100 - processo nº 01420.003798/2012-13. Art. 2º Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação

ELOI FERREIRA DE ARAÚJO

ANEXO C – ATA DE FUNDAÇÃO DA AMQG

REGISTRADO

02 / 06 / 2009

ATA DA ASSEMBLÉIA GERAL DE FUNDAÇÃO E ELEIÇÃO E POSSE DA ASSOCIAÇÃO DE MULHERES ARTESÃS QUILÔMBOLA DO RIO GENIPAUBA (A.M. Q. G).

Aos 25 (vinte e cinco) dias do mês de setembro de 2008 (**DOIS MIL E OITO**) precisamente as 14:00hs (QUATORZE HORAS). No Barracão Genipaubá Spot Clube Município de Abaetetuba-PA. Reuniu-se em Assembléia Geral, para a fundação eleição e posse da Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaubá Abaetetuba-Pará.

O Sr. GERCINO VILHENA DA COSTA, brasileiro, casado, profissão lavrador RG: 1740274 e CPF:094.432.902-00. Deu as boas vindas aos participantes da assembléia e aos presentes e em seguida ele falou do objetivo da convocação que terá as seguintes pautas:

- 1ª Fundação da Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaubá;
- 2ª Aprovação do Estatuto;
- 3ª Eleição da diretoria, Conselho Fiscal e posse;
- 4ª O que ocorrer.

A pauta foi aceita pelos presentes e o coordenador iniciou os trabalhos, começando com:

1º item: pauta que trata da denominação da Associação, e a aprovação ficou assim: Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipaubá;

2º Da pauta e a apresentação e a aprovação do Estatuto o qual foi aprovado por unanimidade, haja vista que, o mesmo foi discutido em conjunto com os membros da mesma. Logo em seguida o Sr. GERCINO VILHENA DA COSTA, passou para o 3º item da pauta que diz respeito a Eleição da Diretoria e Conselho Fiscal, o qual foi discutido e aprovado por unanimidade e ficou assim a composição dos seguintes membros da diretoria.

Presidente: Jociléia Costa da Silva, brasileira, solteira, profissão ,lavradora .RG.3436014 e CPF.893.101.522-49

Vice-Presidente: Everaldo Maués da Costa, brasileiro solteiro, profissão, lavrador. RG.3758790 e CPF.863.310.512-87

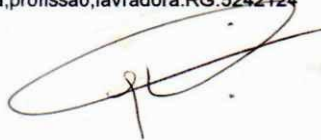
Secretária: Odileia do Socorro Cardoso da Costa, brasileira, solteira, profissão, lavradora. RG.3758758 e CPF.713.891.482-20

Suplente: Dilene da Conceição Ribeiro Reis, brasileira, solteira, profissão lavradora. RG.3429247 e CPF.803.531.502-15

Tesoureiro: Evaldo Maués da Costa, brasileiro, solteiro, profissão, lavrador RG.5438312 e CPF.863.310.942-53

Suplente: Kelliane Pinheiro Cardoso, brasileira, solteira, profissão, lavradora. RG.5242124 e CPF.920.935.662-49

Membros do Conselho Fiscal.



REGISTRADO

02/06/2009

1º Gercino Vilhena da Costa, brasileira, casada, profissão, lavradora.RG:1740274 e
CPF:094.432.902-00

2º Josilene de Sousa Rodrigues, brasileira, solteira, profissão lavradora.RG :5143535 e
CPF: 007.997.302-70

3º Marilene da Silva Costa, brasileira, solteira, profissão lavradora.RG: 3758763 e
CPF:863.283.362-68

Suplentes.

Miraci da Costa Lima, brasileira, casada, profissão lavradora RG:2969096 e
CPF:301.198.122-15

Josenildo Costa da Silva, brasileiro, casado, profissão lavrador RG:2912436.e
CPF:708.363.702-44

Marcelo Jorge Cavalcante Gomes, brasileiro, solteiro, profissão lavrador, RG:4713991e
CPF:841.051.002-20 E

Em ato continuou dando aos eleitos as respectivas posses para suas funções e atribuições estatutárias que se iniciam nesta data. A Assembléia Geral foi da Diretoria e do Conselho Fiscal, os quais eram cumprir um mandato de 4 (Quatro) anos, podendo serem reconduzidos por mais 4 (quatro) anos.

O coordenador da Assembléia Geral proclamou aos associados a realizarem proveitosos trabalhos em benefícios do desenvolvimento desta Associação agradeceu a presença de todos e mandou lavra a presente ata

A qual depois de lida e aprovada, vai datada e assinada por mim, Odileia do Socorro Cardoso da Costa secretária da Assembléia Geral e pelo coordenador da Assembléia Geral o Sr. Gercino Vilhena da Costa pela diretoria, Conselho Fiscal, eleitos e pelos presentes na Assembléia de Fundação e eleição e posse da coordenação da Associação de Mulheres Artesãs Quilombola do Rio Genipauba.

Abaetetuba, 25 de Setembro de 2008.

CARTÓRIO DE REGISTRO CIVIL
DE PESSOAS JURÍDICAS

Rua Barão do Rio Branco, nº 1482

Apresentado hoje para Registro e apontado
sob o nº de ordem, 2130 do Liv. A
1º e Registro Civil de Pessoas

Abaetetuba-PA 02/06/2009



Joana Maria C. Nelo
TABELIA
CIC.362.053.042-87

Presidente:
Gercino Vilhena da Costa

Gercino Vilhena da Costa

Secretaria:
Odileia do S. Cardoso da Costa

Odileia do Socorro Cardoso da Costa

JOSE ROSSATO PEREIRA DE OLIVEIRA
OAB/PA 8942-A

ANEXO D – ESTATUTO DA AMQG

REGISTRADO
02/06/2009

ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO DE MULHERES ARTESÃS QUILOMBOLA DO RIO GENIPAUBA - A.M. Q. G.

CAPÍTULO I

DA DENOMINAÇÃO, SEDE E FÓRUM, NA ÁREA DE ATUAÇÃO ANO. DURAÇÃO, SEDE E FÓRUM.

Art. 1º Associação de Mulheres Artesãs Quilombola do Rio Genipaubá (A.M.Q.G.) é uma associação de direito privado, sem fins lucrativos constituída no dia 25/09 2008 com prazo de duração por tempo indeterminado, reger-se-á pelo presente estatuto e pela legislação que lhe for aplicável.

a) A Associação tem sede localizada no Rio Genipaubá Município de Abaetetuba Estado do Pará (CEP: 68.440-000), foro na comarca de Abaetetuba.

b) Prazo de duração indeterminado e Ano Social compreendido no período de 1º de Janeiro a 31 de Dezembro de cada ano.

CAPÍTULO II

DOS OBJETIVOS

Art. 2º A Associação tem como objetivo com base na colaboração recíproca de que se obrigam.

I – O estímulo, ao desenvolvimento progressivo e defesa das suas atividades relacionadas à fabricação de Artesanato, acesso derivado da matéria prima regional biopla orgânica e mineral.

II – Incentivar programas sócio-educativos voltados para as comunidades carentes, conscientizando a sociedade da importância da educação como forma de integração social.

III – Promover cursos profissionalizantes para as mulheres adolescentes e adultas carentes, preferencialmente àquelas que se encontram desempregadas, a fim de prepará-las para o mercado de trabalho.

IV – Promover palestras e cursos de Artesanato para a família, de integração social, ou sobre qualquer outro tema que contribua com a melhoria na qualidade de vida e eleve a auto-estima da população carente.

Art. 3º São Objetivos Específicos da Associação:

I – Capacitar os Associados para ensinar o público alvo da Associação;

REGISTRADO
02/06/2009

II – Estimular os Associados para a fabricação de Artesanatos e similares, artigos e de acessórios derivados da matéria prima regional e biopla orgânica e mineral

III – Buscar apoio de profissionais para ministrar os cursos e as palestras;

IV – Incentivar os Associados a venda em comum dos produtos trabalhados por seus associados nos mercados: locais, nacionais e internacionais.

V – Poderá também, produzir embalagem, artigos de seu programa operacional, tendo em vista a melhoria da qualidade e o preço dos produtos de seus associados nos mercados: locais, nacionais e internacionais.

Art. 4º A Associação na consecução de seus objetivos, observará o seguinte:

I – Aplica integralmente suas rendas, recursos e eventual resultado operacional na manutenção e desenvolvimento dos objetivos institucionais, no território nacional;

II – Prestar serviços permanentes aos usuários da assistência social, sem qualquer discriminação de clientela, de forma planejada, diária e sistemática, não se restringindo apenas a distribuição de bens e benefícios e a encaminhamentos;

III – Aplicar subvenções e doações recebidas nas finalidades a que estejam vinculadas.

Art. 5º No sentido de alcançar seus objetivos, a Associação poderá:

I – Celebrar convênios, acordos, contratos e outros instrumentos jurídicos com pessoas físicas ou jurídicas, de direito público ou privado, nacionais ou internacionais;

II – Promover seminários, simpósios e debates sobre temas relacionados a sua área de atuação;

III – Manter intercâmbio e realizar trabalhos com entidades afins;

IV – Colaborar com os governos Federal, Estadual e Municipal, além de instituições governamentais, em programas e projetos compatíveis com sua área de atuação;

V – Auxiliar outras entidades que atuem em objetivos ou temas semelhantes;

VI – Organizar eventos sociais beneficentes, cujos recursos serão destinados integralmente para a manutenção dos objetivos institucionais.

REGISTRADO
02/06/2009

CAPÍTULO V
DOS ASSOCIADOS, SEUS DIREITOS E DEVERES.

Art. 8º A Associação de Mulheres Artesãs Quilombola do Rio Genipaua (A.M.Q.G) terá as seguintes categorias de associados:

I – **Fundadores:** Aqueles que participaram da criação da entidade, conforme Assembleia Geral de constituição;

II – Aqueles que se dedicarem regularmente junto à Associação, independentemente de integrem os quadros diretivos da entidades;

Art. 9º O título de Associado, será conferido pela Assembleia Geral, mediante indicação do Presidente da Diretoria Executiva.

Art. 10º O associado, qualquer que seja sua categoria, não responde individualmente, solidária ou subsidiariamente pelas obrigações da Associação, nem pelos atos praticados pelo Presidente ou pelo Diretor Executivo ou da Assembleia Geral.

Art. 11º São direitos dos Associados:

I – Participar de todas as atividades associativas

II – Propor a criação e tomar parte em comissões e grupos de trabalhos, quando designados para estas funções;

III – Apresentar propostas, programas e projetos de ação para integração;

IV – Ter acesso a todos os livros de natureza contábil e financeira, bem como a todos os planos, relatórios, prestações de contas resultados de auditoria independente;

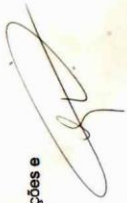
V – Fazer parte dos órgãos de administração da Associação;

VI – Exercer cargos e funções eleivais nos órgãos da administração da Associação;

Parágrafo Único: Os direitos sociais previstos neste Estatuto são pessoais e intransferíveis.

Art. 12º São deveres dos Associados:

I – Observar o Estatuto, regulamentos, regimentos, deliberações e resoluções dos órgãos da Associação;



REGISTRADO
02/06/2009

CAPÍTULO III
DO PATRIMÔNIO

Art. 6º O patrimônio da Associação é constituído:

I – Pela dotação inicial feita pelos associados;

II – Por doações, auxílios e subvenções que lhe venham a ser acrescido;

III – Por direitos e bens obtidos por aquisição regular;

IV – Por recursos nacionais ou internacionais oriundos de instituições congêneres, para viabilizar a concretização dos objetivos propostos;

V – Por dotações orçamentárias oriundas de orçamentos públicos, decorrentes de co-participação em programas, projetos ou atividades com objetivos afins.

CAPÍTULO IV
DA RECEITA

Art. 7º A receita da Associação será constituída:

I – Pelas vendas provenientes dos resultados de suas atividades;

II – Pelos usufrutos que lhe forem constituídos;

III – Pelas rendas provenientes dos títulos, ações ou ativos financeiros de sua propriedade ou operações de crédito;

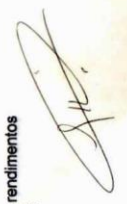
IV – Pelas rendas auferidas de seus bens patrimoniais, as receitas de qualquer natureza, inclusive as provenientes da venda de publicações e produtos, remuneração de trabalhos técnicos, participação em empresa e empreendimentos, resultado das atividades de outros serviços que prestar;

V – Pelas doações e quaisquer outras formas de benefícios que lhe forem destinados;

VI – Pelas subvenções, dotações, contribuições e outros auxílios estipulados em favor da Associação pela União, pelos Estados e pelos Municípios, bem como por pessoas físicas, instituições públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras;

VII – Pelas rendas próprias de imóveis que vier a possuir e pelos rendimentos auferidos de explorações dos bens que terceiros confiarem a sua administração;

VIII – Por outras rendas eventual



REGISTRADO
02/06/2009

Parágrafo Único: Os membros da Assembleia Geral, Conselho Fiscal e da Diretoria Executiva, no exercício regular de gestão, não respondem subsidiariamente pelas obrigações da Associação.

CAPÍTULO VII
DA ASSEMBLÉIA GERAL

Art. 15º A Assembleia Geral é o órgão de deliberação da Associação e será constituída pelos associados.

Art. 16º A Assembleia Geral será presidida pelo Presidente da Associação.

Parágrafo Único: O trabalho da Assembleia será presidido pelo presidente e pelo secretário.

Art. 17º A Assembleia Geral reunir-se-á:

I – Ordinariamente, uma vez por ano, com a finalidade de prestação de contas e as demonstrações contábeis da Diretoria Executiva;

II – Extraordinariamente, quando convocada pelo Presidente da Associação, pela maioria dos integrantes do Conselho Fiscal ou por 1/5 (Um Quinto) dos Associados com direito a voto.

Parágrafo Único: As reuniões da Assembleia Geral são instaladas com a presença de, no mínimo, a maioria absoluta do total de associados com direito a voto, e suas decisões, excetuados os casos de destituição de administradores e alteração de estatuto, cujo deliberação exigirá o voto concorde de pelo menos 2/3 dos presentes, serão tomadas pela maioria simples dos presentes.

Art. 18º Compete a Assembleia Geral:

I – Exercer a fiscalização superior do patrimônio e dos recursos da Associação e acompanhar a execução orçamentária;

II – Aprovar orçamento, as contas, os balanços, o relatório anual da Associação e acompanhar a execução orçamentária;

III – Aprovar o critério de determinação de valores dos serviços, produtos e bens, contratados ou adquiridos para a consecução dos objetivos da Associação;

IV – Pronunciar-se sobre a estratégia de ação da Associação, bem como sobre os programas específicos a serem desenvolvidos;

V – Aprovar as prioridades que devem ser observadas na promoção e na execução das atividades da Associação.



REGISTRADO
02/06/2009

II – Cooperar para o desenvolvimento e maior prestígio da Associação e difundir seus objetivos e ações.

Art. 13º O desligamento do associado dar-se-á nas circunstâncias:

I – Desligamento voluntário dos próprios associados;

II – Por decisão da Assembleia Geral, com maioria absoluta de votos, quando se verificar uma ou mais das seguintes situações:

a) Grave violação deste Estatuto, outras normas regulamentares do Instituto ou decisão da Assembleia Geral;

b) Ausentar-se, sem justificativa, por mais de três reuniões consecutivas, ou cinco aleatórias, do órgão da administração a que pertença, sendo elas ordinárias ou extraordinárias;

c) Provocar ou causar prejuízo moral ou material para a Associação.

§ 1º - A Associado Fundador, em sendo designado voluntariamente, não perderá este título, podendo retornar ao quadro social do Centro Brasileiro de Promoção e Integração Social, quando lhe convier.

§ 2º - O Associado Colaborador ou Contribuinte, na hipótese de desligamento voluntário, perderá este seu título, só podendo retornar ao quadro social somente de acordo com o art. 9º deste Estatuto.

CAPÍTULO VI
DA ADMINISTRAÇÃO

Art. 14º São órgãos da administração da Associação:

I – Assembleia Geral;

II – Diretoria Executiva;

III – Conselho Fiscal.

§ 1º - A Associação de Mulheres Artesãs Quilombola do Rio Genipauba (A. M. Q. G.) não remunerará nem concede vantagens ou benefícios, por qualquer forma ou título, a diretores, sócios, conselheiros, instituidores, benfeitores ou equivalentes.

§ 2º - Não distribuir resultados, divido, bonificações, participações ou parcela do seu patrimônio sob nenhuma forma ou pretexto.



REGISTRADO

02/06/2009

VI – Deliberar sobre propostas de empréstimos a serem apresentadas a entidades de financiamento, que onerem os bens da Associação;

VII – Autorizar a alienação a qualquer título, o arrendamento, a oneração ou o gravame dos móveis e imóveis da Associação;

VIII – Aprovar a realização de convênios, acordos, ajustes e contratos, bem como estabelecer normas pertinentes;

IX – Aprovar o quadro de pessoal e suas alterações, bem como fixar diretrizes de salários, vantagens e outras compensações de seu pessoal;

X – Eleger e destituir os integrantes da Diretoria Executiva;

XI – Eleger os membros do Conselho Fiscal;

XII – Deliberar sobre a inclusão e exclusão de associados;

XIII – Alterar o estatuto;

XIV – Dissolver a Associação;

XV – Resolver os casos omissos neste Estatuto e no Regimento Interno;

CAPÍTULO VIII CONSELHO FISCAL

Art. 19º. O Conselho Fiscal será composto de 03 (Três) membros, com mandato de 4 (Quatro) anos, permitida a recondução.

Art. 20º. Os membros do Conselho Fiscal serão eleitos pela Assembleia Geral, em reunião convocada para esse fim, e tomarão posse perante a mesma Assembleia.

§ 1º. Serão eleitas as pessoas que obtiverem a maioria absoluta dos votos dos Associados presentes.

§ 2º. Os integrantes do Conselho Fiscal elegerão entre si o Presidente do órgão.

Art. 21º. Compete ao Conselho Fiscal:

I – Fiscalizar a gestão econômico-financeira da Associação, examinar suas contas, balanços e documentos, e emitir parecer que será encaminhado a Assembleia Geral

II – Emitir parecer prévio e justificado para alienação, operação ou aquisição de bens e direitos, para deliberação da Assembleia Geral.

REGISTRADO

02/06/2009

CAPÍTULO IX DA DIRETORIA EXECUTIVA

Art. 22º. A Diretoria Executiva é o órgão de administração da Associação e será composta por um Diretor Presidente e um Vice-Diretor secretário(a) e suplente, tesoureiro(a) e suplente.

§ 1º. Os integrantes da Diretoria Executiva serão eleitos em Assembleia Geral para um mandato de 04 (Quatro) anos, permitida a recondução.

§ 2º. Os integrantes do Conselho Fiscal não poderão ser eleitos para a Diretoria Executiva.

§ 3º. Serão consideradas eleitas as pessoas que obtiverem a maioria absoluta dos votos dos presentes.

Art. 23º. A designação da nova diretoria far-se-á, no mínimo, 30 (Trinta) dias antes do término dos respectivos mandatos ou dentro de 08 (Oito) dias, em caso de vacância que se opere por outro motivo.

Art. 24º. Compete à Diretoria Executiva, por intermédio do seu Diretor-Presidente:

I – Expedir normas operacionais e administrativas necessárias à execução das atividades da Associação;

II – Cumprir e fazer cumprir o Estatuto e as normas e deliberações da Assembleia Geral;

III – Submeter à Assembleia Geral a criação de órgão administrativos de qualquer nível, locais ou situados nas filiais ou sucursais;

IV – Realizar convênios, acordos, ajustes e contratos, inclusive os que constituem ônus, obrigações ou compromissos para a Associação, ouvido a Assembleia Geral;

V – Preparar balanços e prestação anual de contas, acompanhados de relatórios patrimoniais e financeiros, submetendo-os, com parecer do Conselho Fiscal, à Assembleia Geral, por intermédio do presidente do Conselho Fiscal;

VI – Propor à Assembleia Geral a participação no capital de outras empresas, cooperativas, condomínios ou outras formas de associativismo, bem como organizar empresas, cujas atividades interessem aos objetivos da Associação;

REGISTRADO
02/06/2009

- b) Elaborar, redigir e fazer a leitura das Atas das Assembleias Gerais, das reuniões da Diretoria e do conselho fiscal, assim como ofícios, circulares, relatórios etc.

CAPÍTULO X DO EXERCÍCIO FINANCEIRO E ORÇAMENTÁRIO

Art. 31º O exercício financeiro da Associação coincidirá com o ano civil.

Art. 32º A prestação anual de contas será submetida à Assembleia Geral até o dia 31 (Trinta e um) de maio de cada ano, com base nos demonstrativos contábeis encerrados em 31 (Trinta e um) de dezembro do ano anterior.

Parágrafo Único. A prestação de contas da Associação contará, entre outros, os seguintes elementos:

- I – Relatório circunstanciado de atividades;
- II – Balanço Patrimonial;
- III – Demonstração de Resultados do Exercício;
- IV – Parecer do Conselho Fiscal.

Art. 33º A Associação manterá escrituração de suas receitas, com as formalidades capazes de assegurar a sua exatidão.

CAPÍTULO XI DOS ASSOCIADOS

Art. 34º Requisitos para demissão de sócios: O Associado da Associação será admitido do quadro social, quando formalizar seu pedido e desde que esteja quitada a sua obrigação social.

- Art. 35º Requisitos para exclusão de sócio: Serão excluídos da associação:
- a) Automaticamente, todos os sócios acometidos por morte física.
 - b) Os sócios que se transferirem para domicílios fora da área de atuação da associação.
 - c) Quando constatada falta de idoneidade moral, ou qualquer ato de infração considerado grave, oportunidade em que a diretoria administrativa, após notificar o associados, proporá a sua exclusão por justa causa, nos termos do Art. 32, parágrafo único.

REGISTRADO
02/06/2009

VII – Proporcionar ao Conselho Fiscal, por intermédio do Diretor-Presidente, as informações e os meios necessários ao efetivo desempenho de suas atribuições.

VIII – Submeter à Assembleia Geral as diretrizes, planejamento e políticas de pessoal da Associação;

IX – Submeter à apreciação da Assembleia Geral a criação e extinção de órgãos auxiliares da Diretoria;

X – Representar a Associação judicial e extrajudicialmente Ativa e passiva.

Art. 25º Compete ao Vice-Presidente substituir o Diretor-Presidente em sua ausência e impedimentos, sem prejuízo de outras atribuições que lhe forem delegadas.

Art. 26º É terminantemente defeso a todos e a cada um dos membros da Diretoria e eficaz em relação à Associação, o uso da denominação desta em negócios estranhos aos objetivos da Associação, inclusive em fianças, avais ou quaisquer outras garantias a favor.

Art. 27º Nos atos que acarretem responsabilidade para a Associação, esta deverá ser representada pelo Diretor-Presidente ou, ainda, por bastantes procuradores, observadas as disposições deste Estatuto e a legislação vigente.

Art. 28º A Assembleia Geral poderá criar órgãos auxiliares da Diretoria Executiva, com atribuições definidas em regimento interno, cujos integrantes poderão exercer suas atribuições mediante contrato de trabalho.

Art. 29º Compete ao tesoureiro:

- a) Manter sob sua responsabilidade documentos, valores bens monetários da Associação efetuando mediante documentos legais os pagamentos autorizados pelo presidente.
- b) Assinar conjuntamente com o presidente, toda documentação inerente a tesouraria e necessária para operações bancárias ou em outras instituições financeiras.
- c) Estruturar a sistemática de funcionamento da tesouraria, mantendo os arquivos e demais serviços a ela relacionados, rigorosamente atualizados supervisionando todo o movimento financeiro da Associação devendo apresentar trimestral e anualmente ou solicitado por quem de direito os balancetes mensais e o patrimonial, acompanhados dos respectivos relatórios econômicos / financeiros.
- d) Cumprir os normativos e as decisões administrativas dos órgãos da Associação.
- e) Desempenhar sua função em perfeita sintonia com secretário, visando os interesses da Associação.

Art. 30º Compete ao Secretário:

- a) Estruturar a sistemática de funcionamento da secretaria, mantendo os arquivos e demais serviços a ela relacionados, rigorosamente atualizados.

02

CAPÍTULO XII
DAS DISPOSIÇÕES GERAIS E TRANSITÓRIAS

Art. 36. Extinta a Associação, o seu patrimônio social será revestido em favor de uma entidade de atividade congênita, designada pela Assembléia Geral.

Art. 37º. A reforma do presente Estatuto somente poderá ser deliberada em Assembléia Geral convocada especialmente para esse fim, cuja deliberação deverá ter o voto concorde de, pelo menos, 2/3 (Dois Terços) dos Associados, presentes, a maioria absoluta dos Associados com direito a voto.

Art. 38º. A disposição da Associação dar-se-á em Assembléia Geral convocada para esse fim, mediante o voto favorável de pelo menos 2/3 (Dois Terço) dos votos concordes dos Associados, presente a maioria absoluta dos associados com direito a voto.

Parágrafo Único: Decidida, a Associação destinará o eventual patrimônio remanescente a entidade congênere, não governamental critério da entidade ou organização.

Art. 39º. Os casos omissos serão resolvidos de acordo com os principais doutrinados e os dispositivos legais da Associação.

Este Estatuto foi aprovado em Assembléia Geral de Constituição, realizada em 25 de Setembro de 2008.



JOSS ROSSA GOMES DE OLIVEIRA
OAB/PA 8942-A