



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA:
FORMAÇÃO DE PROFESSORES, TRABALHO DOCENTE, TEORIAS
E PRÁTICAS EDUCATIVAS



JOANA CARMEN DO NASCIMENTO MACHADO

PODER, ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E PEDAGOGIAS OCULTO-
PRESENTES DE MULHERES NEGRAS DO TERRITÓRIO
QUILOMBOLA DO RIO JAMBUAÇU-MOJU/PA.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: EDUCAÇÃO, CULTURA E SOCIEDADE**

JOANA CARMEN DO NASCIMENTO MACHADO

**PODER, ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E PEDAGOGIAS OCULTO-PRESENTES
DE MULHERES NEGRAS DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO RIO
JAMBUAÇU-MOJU/PA.**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Ciência da Educação da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutora, sob a Orientação do Prof. Dr. Salomão Antonio Mufarrej Hage.

**BELÉM
2019**

JOANA CARMEN DO NASCIMENTO MACHADO

**PODER, ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E PEDAGOGIAS OCULTO-PRESENTES
DE MULHERES NEGRAS DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO RIO
JAMBUAÇU-MOJU/PA.**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Instituto de Ciência da Educação da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Doutora, sob a Orientação do Prof. Dr. Salomão Antonio Mufarrej Hage.
Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Sociedade.

DATA: 19/12/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Salomão Antonio Mufarrej Hage - PPGED/ICED/UFPA

ORIENTADOR

Prof. Dr. José Camilo Ramos de Souza-PPGECA/UEA

MEMBRO EXTERNO

Prof. Dr. Prof. Dr. Dileno Dustan Lucas de Souza – PPGE/UFJF

MEMBRO EXTERNO

Prof. Dr. Carlos Jorge Paixão – PPGED/ICED/UFPA

MEMBRO INTERNO

Profª. Dra. Zélia Amador de Deus- PPGARTES/ICA/UFPA

CONVIDADA ESPECIAL

Profª. Dra. Marilu Campelo – PPGCS/IFHC/UFPA

CONVIDADA ESPECIAL

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)

M149p MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. PODER, ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E PEDAGOGIAS OCULTO-PRESENTES DE MULHERES NEGRAS DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO RIO JAMBUAÇU-MOJU/PA. / Joana Carmen do Nascimento MACHADO. — 2019. 150 f.: il. color.

Orientador: Prof. Dr. Salomão Antonio Mufarrej Hage Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. MULHERES QUILOMBOLAS. 2. ANCESTRALIDADE. 3. FEMINISMO AFROAMAZÔNICO. I. Título.

CDD 370

*Dedico este trabalho a **Ricardo Pereira** (in memorian), meu amigo-irmão, que não partiu antes de parir estas linhas e juntar os meus cacós.*

*À **Dorilene Melo**, uma amiga-irmã, que muito me inspira a sempre acreditar na capacidade de ressurgir. AMO-TE, querida amiga!*

*Ao **Rodrigo Santos**, o novinho, por sua dedicação e cuidado para comigo;*

*Ao **Marcos Lima**, meu irmão de vida, que me ensinou a enxergar o invisível;*

*À **Francy Taissa** e ao **Edilson**, que embarcaram na luta que foi me trazer à vida;*

*Ao **Salomão Hage** que a todos inspira como sua profunda crença no diálogo!*

AGRADECIMENTOS

*Um doutorado não é apenas o escrito final, mas as relações e aprendizados construídos que ultrapassarão as linhas deste trabalho e ficarão para a vida. Assim agradeço primeiramente as Mulheres do Movimento Negro, em específico as do CEDENPA que me ensinaram o sentido de ser uma Mulher Negra. Obrigada **Nilma Bentes, Zélia Amador de Deus, Aparecida Santos, Maria Luiza Nunes e Eneida d'Albuquerque.***

*As mulheres quilombolas do Jambuaçu, em especial a companheira **Waldirene Castro, Conceição Nascimento e Guiomar Silva**, que me receberam em suas terras como se fosse uma pessoa do lugar.*

*Aos meus filhos **Samira e Luis Felipe**, que mais uma vez tiveram que cuidar de mim quando eu cai e não segurei a barra.*

*Ao meu companheiro **José Luis Borges**, que não tem tanta paciência, mas que tem segurado a barra na minha ausência.*

*Ao amigo querido **Rodrigo Santos**, o novinho, agradeço a parceria e os ensinamentos.*

*A minha amiga **Dorilene Melo**, espero poder retribuir tudo que tens feito por mim, teu carinho, cuidado, solidariedade me ajuda a encarar esse mundo frio, reprodutivista e deseducado que é a academia. Quanta contradição, não é mesmo?*

*Aomeugrande amigo **Ricardo Pereira (in memoria)**, está sendo muito difícil continuar a caminhada sem a tua solidariedade, mas me apego na enorme grandeza de ser humano que foste e o quanto me querias bem para continuar esta árdua caminhada.*

*Aos membros do **GPERUAZ** agradeço a confiança e dedicação em construir uma terra de Educar.*

*Aos meus companheiros de pesquisa e estudos **Francy Taissa, Diva, Celeste, Dayana, Ana Claudia Cristo, Lucas, Edilson, Bárbara** importantes figuras que me fazem sempre ter em mente que a Educação é um ato político, com base no respeito, na ética e na solidariedade.*

*Ao professor orientador **Dr. Salomão Antonio Mufarej Hage** agradeço a solidariedade, o respeito, a liberdade e a leveza ao ensinar, orientar e cobrar. De fato, um professor/pesquisador a frente de seu tempo, pois tem dedicado boa parte de sua vida a nos ensinar a construir uma “terra de educar”.*

Foi MULHER PRETA quem me ENSINOU

Foi MULHER PRETA quem me ENSINOU
 Que é preciso lutar por dias melhores
 Foi ELA que me tomou pelo braço e disse:
 Estou com você!

Foi MULHER PRETA quem me mostrou que meu corpo
 Não é culpado pelos olhares violadores.
 Foi ELA quem me contou as mais belas histórias do meu povo
 De ÁFRICA como nunca ninguém me falou antes.
 Foi MULHER PRETA quem me ajudou a descobrir minha
 VERDADEIRA IDENTIDADE
 Quando essa sociedade racista tentava
 Me embranquecer.

Foi MULHER PRETA quem trançou meus cabelos crespos
 E disse o quanto eles eram lindos
 Me fazendo renascer

Foi com a sua pele negra, manto sagrado de veludo
 Quem entendeu meu sofrimento nas situações de exclusão fazendo
 Surgir a dor.

É ela a MULHER NEGRA quem me inspira e me dá forças para
 Acreditar que essa pirâmide vai RUIR!!!
 E que nós iremos retomar nosso trono de rainha.
 É esse ser mágico carregado de sabedoria quem será a
 Responsável pelo meu desejo de vencer
 E hoje, exatamente neste instante
 Estou tendo a certeza de que ELA
 A MULHER PRETA que vai nos encher de alegria
 Porque nesse dia ela e todos nós podemos dizer:
 VENCEMOS!!!!

Shaira Mana Josy

(Cerimônia de titulação como Professora Emérita da UFPA à Prof. Dra. ZÉLIA AMADOR DE DEUS, mulher preta, militante do MOVIMENTO NEGRO e professora da UFPA)

RESUMO

Esta pesquisa aborda a organização política de mulheres negras do território quilombola do rio Jambuaçu-Moju/Pae a afirmação do poder feminino nesse território, cuja centralidade está na dimensão educativa contida nessa organização. As sujeitas da pesquisa são mulheres negras quilombolas que se organizam na Associação de Mulheres “As Tucandeiras”. O principal objetivo desta investigação é: identificar e compreender as estratégias elaboradas por mulheres negras quilombolas para estabelecimento do poder feminino nas comunidades onde estão inseridas. Foram analisados os fatores apontados como determinantes para a tomada de consciência do recorte racial e de gênero, na trajetória pessoal e política dessas mulheres, bem como os processos educativos - formadores - e os saberes neles construídos. Tais saberes são compreendidos, neste trabalho, como pedagogias oculto-presentes aprendidas, formuladas e utilizadas pelas mulheres negras quilombolas nos contextos sociais e políticos pelos quais passaram. Os resultados desta pesquisa, realizada nos anos de 2015 a 2019, apontam limites, ambiguidades e possibilidades de “ser mulher negra e militante”, no contexto da luta interna em seus territórios, ao mesmo tempo, que as insere no contexto dos Movimentos Sociais de caráter identitários na Amazônia onde essas sujeitas vivem e projetam o lugar dar-existência, dotando esta região de memória, de saberes, costumes, cosmologias e cosmogonias. Constatou-se, ainda, uma singularidade de suas vivências e trajetórias pessoais como elementos que influenciaram e influenciam suas atuações política e militante. Em um processo de tensão, avanços e lutas, as mulheres negras entrevistadas assumiram um importante papel político no interior dos Movimentos Sociais nos quais atuaram - e ainda atuam - e para as próprias práticas profissionais. Um dos maiores desafios vividos por essas e outras mulheres negras militantes está no trato político e pessoal da diferença entre os diferentes, no interior dos Movimentos Sociais de caráter identitário. É nesse processo complexo que elas constroem e reconstróem suas pedagogias oculto-presentes.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher Negra; Educação Quilombola; Ancestralidade; Movimentos Sociais.

ABSTRACT

This thesis deals with the resistance of black women from the Paraense Amazon as a decolonial educational practice, whose object is analyzed from the categories, mobilization, challenges and articulation in the context of black feminism of women of the black movement in the form of CEDENPA, composed of organized groups called "charcudas" and "tucandeiras" in the Jambuaçu quilombo in Moju-PA in the period between 2016 and 2018, on which I problematize the resistance of black women has promoted an educational process and significant transformations in the reality experienced by black women of the Amazon Paraense. The thesis aims to characterize an Ancestral Educational Network of Black Women in the Paraense Amazon, identifying their learning, educational actions and protagonism in the most varied forms of oppression experienced by black women. In order to reach this goal, I use to define the investigative process as social research, as well as a dialectical interpretation in the historical and social field carried out in the bibliographic research, being the field work organized from the categories challenge, mobilization and articulation in a systematic observation that happened in the period already announced and also interviews with women of the black movement (CEDENPA) and women of the groups of Jambuaçu. Preliminarily, the results point to the role of women in the black movement in Belém, especially Nilma Bentes and other women who have been militating both in the direction of overcoming racism and in the affirmation of black women. In the quilombo of Jambuaçu, she observed the capacity of women to organize themselves by mobilizing and overcoming the challenges related to land and their positions as women.

Keywords: Black Woman; Quilombola Education; Ancestrality; Social Movements.

RÉSUMÉ

Esta tesis trata de la resistencia de las mujeres negras de la Amazonia paraense como práctica educativa decolonial, cuyo objeto es analizado a partir de las categorías, movilización, desafíos y articulación en el contexto del feminismo negro de las mujeres del movimiento negro en la forma del CEDENPA, como de las mujeres quilombolas que componen grupos organizados denominados "charcudas" y "tucaneras" en el quilombo del Jambuaçu en Moju-PA en el período entre 2016 y 2018, sobre el cual problematizo la resistencia de mujeres negras ha promovido un proceso educativo y transformaciones significativas en la realidad vivenciada por mujeres negras de la Amazonia Paraense. La tesis tiene por objetivo caracterizar una Red Educativa Ancestral de Mujeres Negras en la Amazonia Paraense, identificando sus aprendizajes, acciones educativas y protagonismo frente a las más variadas formas de opresión experimentadas por mujeres negras. Para alcanzar ese objetivo, utilizo definir el proceso investigativo como investigación social, como también interpretación dialéctica en el campo histórico y social realizado en la investigación bibliográfica, siendo el trabajo de campo organizado a partir de las categorías desafío, movilización y articulación en una observación sistemática que ocurrió período ya anunciado y también entrevistas realizadas con mujeres del movimiento negro (CEDENPA) y mujeres de los grupos de Jambuaçu. Los resultados apuntan al protagonismo de las mujeres en el movimiento negro en Belém, con destaque para Nilma Bentes y otras mujeres que vienen militando tanto en la dirección de la superación del racismo, como en la afirmación de las mujeres negras. En el quilombo del Jambuaçu, observó la capacidad de las mujeres para organizarse por la vía de la movilización y superación de los desafíos referentes a la tierra y sus posiciones como mujeres.

Palabras clave: Mujer Negra; Educación Quilombola; Ancestralidad; Movimientos Sociales.

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Mapeamento das comunidades quilombolas no Pará	35
Quadro 02: População negra em Belém 1832	43
Quadro 03: Contestação de Ação de Liberdade	43
Quadro 04: matrícula geral como escravizadas	45
Quadro 05: Documentos, pesquisas e referências em obras que entrelaçam as categorias fundantes da tese, como racismo; educação; identidade	58
Quadro 06: Levantamento teses e dissertações nos PPGs da UFPA sobre as temáticas trabalho e diversidade	65
Quadro 07: Contexto dos artigos	65
Quadro 07: Contextos teóricos dos artigos	67
Quadro 08: Comunidades Quilombolas do Pará	89
Quadro 09: Falas de mulheres quilombolas	90

LISTA DE IMAGENS

Figura 01: Cartaz do 7 ^a encontro de negros e negras do norte e nordeste em 1987	32
Figura 02: Cartazes dos encontros Raizes Negras de 1985-1991. Fonte: CEDENPA	34
Figura 03: Categorias das pesquisa	61
Figura 04: Centenárias do Território Quilombola do Jambuaçu	62
Figura 05: Tucandeiras – Associação de Mulheres do Território Quilombola do Jambuaçu	63
Figura 06: Jiovana – mulher jovem negra quilombola do território do Jambuaçu	63
Figura 07: Mapa do território quilombola de Jambuaçu	64
Figura 08: Mapa da África de onde vieram os negros traficados para o Brasil	89
Figura 09: Aspectos dos terreiros	90
Figura 10: Aspectos dos terreiros	90
Figura 11: Ilê IyáOmimAsèIyaMassê	91
Figura 12: Ilê AsèOpôAfonja	91
Figura 13: Figura da minhaRG e certidão de nascimento	93
Figura 14: Zoo Humano na Austrália	96
Figura 15: Zoo Humano realizado na Bélgica em 1959	96
Figura 16: Mosaico de mulheres em movimento	98
Figura 17: Representantes de 14 comunidades do Território Quilombola do Rio Jambuaçu em audiência com o MPE	121

SUMÁRIO

SEÇÃO 1

PRÓLOGO: NO RASTRO DA MINHA HISTÓRIA, A AVENTURA DE TORNAR-ME NEGRA... 26

INTRODUÇÃO 41

SEÇÃO 2 - O QUE VI, OUVI E COMO VOU CONTAR – ESCRIVIVENCIA 42

2.1A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA NO DECORRER DA INVESTIGAÇÃO 67

SEÇÃO 3 - PERSPECTIVA TEÓRICA DO OBJETO DA PESQUISA 85

3.1– AMAZÔNIA, RAÇA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS: DIMENSÕES DA PESQUISA. 84

3.2 – O CONTEXTO POLÍTICO, A REORGANIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E A ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS. 97

3.3“AS ANTIGAS NOS ENSINAM”: ANCESTRALIDADE COMO FONTE EPISTEMOLÓGICA E COMO CONCEITO EDUCATIVO UBUNTU 99

SEÇÃO 4 – MULHERES NEGRAS EDUCAM EM UM MOVIMENTO TRANSGRESSOR 101

4.1 – O CONTEXTO POLÍTICO, A REORGANIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E A ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS. 106

4.2 – MULHERNEGRA QUILOMBOLA UM CONCEITO FORJADO NA R-EXISTÊNCIA. 118

CONSIDERAÇÕES FINAIS 131

PRÓLOGO

*Seus pensamentos são a sua condição
Se você não acredita num mundo invisível
Como é que explica se te toca minha voz
Vanessa da Mata*

Não é à toa que as Mulheres Negras em movimento dizem “nossos passos vêm de longe”, assumindo uma ampla e reconhecida visão de um universo que é holístico (RAMOSE, 1979,p.7), portanto retiram seu corpo/mente do lugar da subalternização e as reposicionam nesse modelo de sociedade excludente, violenta, para o estabelecimento do contrapoder feminino negro.

Na tradição Yorubana o universo é formado pelo *òrun* (que contém os elementos cósmicos) e pelo *áiyé* (a terra), simbolizados por uma cabaça, a *igbádù*, formada de duas metades unidas, a metade superior é o *òrun* e a metade inferior é o *áiyé*, o interior do *igbádù* contém uma série de elementos. Diz a tradição que antigamente só existia o ar, *Olorum*, uma massa infinita de ar que começou a mover-se lentamente, uma parte desse ar transformou-se em massa de água, originando *Órisálá*, o grande *Orisá-Funfun*, *orisá* do branco. O ar e a água moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama - *Odúduwá*. Dessa lama formou-se uma bolha, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olorum* admirou essa forma e soprou seu hálito sobre a bolha dando-lhe a vida, era *Ésú*. *Ésú* é o primeiro nascido da existência e, como tal, o símbolo por excelência dotado do elemento da procriação. Pois bem, *Olorum* gostou do que viu, mas não tirou a costela de *Ésu*, misturou-se novamente à grande massa de água, à lama e várias outras bolhas de barro foram surgindo, e *Olorum* soprava o hálito sobre as bolhas dando vida aos orixás.

Entendendo o mito: O ar moveu-se e formou uma massa de água e originou *Orisálá*. Ar – *Olorum* e água – *Orixalá* moveram-se conjuntamente e formaram a lama- *Odúduwá*; lama e água formaram *Ésú* e os demais *orisás*. Reza a tradição que *Odúduwaé* a representação coletiva das mães ancestrais e o princípio feminino e *Orisálá* o princípio masculino. Dito isto, passemos ao mito Yorubano da criação do Mundo, atentando para a representação simbólica de *Orixalá*, também conhecido como *ObátaláeOdúduwa*, a cabaça, *igbádù*.

Olorum determinou que *Obátalá* criaria o mundo e para tanto entregou-lhe o “saco da existência”, o *apô-íwá*, e deu-lhe as instruções necessárias para realização de tão

importante tarefa. Obatalá reuniu todos os orisás e preparou-se sem perder tempo. De saída encontrou-se com Odúduwa que disse que só o acompanharia após realizar os rituais necessários. Obatalá seguiu então sem Odúduwa, no caminho passou por Ésú e este que é o grande controlador e transportador de sacrifícios, que domina os caminhos, perguntou-lhe se já havia feito as oferendas propiciatórias. Sem se deter Obatalá respondeu-lhe que não havia feito nada e seguiu caminho. Ésú então sentenciou que nada do que Obatalá se propunha a empreender seria realizado. Com efeito, enquanto Obatalá seguia seu caminho, começou a sentir sede. Passou perto de um rio, mas não parou. Passou por uma aldeia onde lhe ofereceram leite, mas ela não aceitou e seguiu caminhando, sua sede aumentava e estava ficando insuportável. De repente viu-se diante de uma palmeira, e sem poder conter sua sede, plantou no tronco da árvore seu cajado ritualístico, o ópá-sóro e bebeu a seiva (vinho de palma). Bebeu, mas bebeu tanto que perdeu os sentidos e ficou estendido no meio do caminho.

Nesse momento Odúduwa que foi consultar Ifá fazia suas oferendas a Ésú. Seguindo os conselhos dos babaláwos, ela trouxe cinco galinhas, das que tem cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos de cadeia e todos os outros elementos que acompanham um sacrifício. Ésú apanhou esses últimos e uma pena da cabeça de cada ave e devolveu a Odudúwa a cadeia, as aves e o camaleão vivos. Odúduwa consultou novamente os babaláwo que lhe disseram que seria necessário agora um ebó nos pés de Olorum, de duzentos igbin (caracóis) que contém o “sangue branco”, a “água que apazigua”, o omi-erô.

Quando Odudúwa levou o cesto com igbin, Olorum aborreceu-se vendo que Odudúwa ainda não havia partido com os outros. Odudúwa não perdeu sua calma e explicou que estava obedecendo as ordens de ifá. Foi assim que Olorum decidiu aceitar a oferenda e ao abrir o Ápére-odu – espécie de grande almofada onde geralmente ele está sentado – pra colocar água dos igbin, viu, com surpresa, que não havia colocado no àpó-Iwa – bolsa da existência – entregue a Obatalá, um pequeno saco contendo a terra. Então pediu a Odudúwa que entregasse a Obatalá. Odudúwa encontrou Obatalá inanimado ao pé da palmeira, contornado por todos os orixás que não sabiam o que fazer. Ela então apanhou o àpó-iwá que estava no chão e levou até Olorum que decidiu, então, encarregar Odudúwa da criação da terra. Quando Obatalá despertou e viu que estava só e sem o àpó-iwá, julgou ter sido roubado e voltou a Orumila que informou que por sua imprudência a criação da terra ficaria a cargo de Odudúwa, cabendo então a Obatalá criação de todos os tipos de seres que iriam povoar a terra.

Orumilá usou toda sua sabedoria para colocar Odudúwa e Obatalá frente a frente, assinalando a importância da tarefa de cada um; reconfortou Obatalá dizendo que ele era o mais velho, que Odudúwa havia criado a terra em seu lugar e que ele tinha vindo para ajudar e consolidar a criação, não era justo que ele colocasse tudo a perder. Depois convenceu Odudúwa a ser amável com Obatalá: não tinha sido ela quem havia criado a terra? Por acaso Obatalá não havia vindo o orun para que convivessem juntos? Por acaso todas as criaturas, árvores, animais e seres humanos não sabiam que a terra lhe pertencia? Foi assim que ele fez Odudúw sentar-se à sua esquerda e Obatalá à sua esquerda e colocando-se no centro, realizou os sacrifícios prescritos para selar o acordo.

De início o mito nos pareceu bem próximo ao mito cristão, mas logo foi ficando evidente a origem Yorubana, pelo deslocamento da subordinação a qual o elemento feminino é submetido a formas punitivas drásticas que permeia o poder ocidental, aliás a violência, dominação, fabulação, apropriação são marcas contraditórias das nações europeias que estabeleceram um padrão de civilização mundial a partir de suas fabulações locais. Descobrir que uma criança negra não descende do sovaco de Adão faz parte do repertório educativo de Mulheres Negras que insistem e lutam para manter vivas as memórias ancestrais afirmando que “nossos passos vem de longe”, elas acionam o poder, cautela, sabedoria da mulher-lama Odudúa.

INTRODUÇÃO

O que eu tenho pontuado é isso: é o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda. É um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer.

Conceição Evaristo

Ao declarar o direito da escrita e da leitura do povo, Evaristo vem denunciar a ausência de outras vozes/sujeitos na escritura da história, em particular a ausência das vozes/negras femininas silenciadas pela história hegemônica que soube estabelecer formas, lugares, modos e sentidos externos aos modos, sentidos e lugares dessas sujeitas. Em que pese todo aparato estabelecido por tal hegemonia, as mulheres negras souberam construir formas de resistências cotidianas que subverteram a ordem hegemônica e passaram a colocar na ordem do dia corpos/mentes apartados do construto hegemônico e cada vez mais ligados as suas ancestralidades, provocando uma incômoda, mas necessária escrita da mulher negra no interior da produção científica, marcadamente branca e androcêntrica (SOARES,2017,p.205), fazendo a opção pela escritura de outras narrativas, narrativas essas que apontam para outras humanidades deslocadas da humanidade tardia ocidental, outros saberes e outras formas de subjetivações, as quais historicamente foram tratadas como subalternas e até fantasiosas, isto porque, como bem aponta Conceição Evaristo (2009), às pessoas africanas que foram escravizadas no Brasil durante o período colonial e imperial (1500 – 1888), atribui-se a contribuição à formação de uma Cultura Brasileira na forma da transmissão oral, o que incluiria ditados e provérbios, personagens folclóricos, bem como aspectos ligados às artes, à religião ou à culinária.

Porém, são esses elementos que vão constituir uma nova epistemologia, como num movimento da Sankofa, o pássaro ancestral, que tem a cabeça voltada para o passado, como simbologia da construção do futuro, por meio da valorização da memória para continuar fazendo a história do presente, cada elaboração de uma comida de base africana contém, por exemplo, a guarda do sagrado que mantém a integração com o cosmos, os famosos acarajés (uma das comidas do orixá Xangô), na língua iorubana, é chamado de *àkàrà*, que significa "bola de fogo" e *je*, significa "comer", são alimentos que integram o humano ao cosmos, o Ayê (terra) ao Orum (o que não é visível, porém sentido), ou seja, ao

sagrado invisível/sentido Xangô, o próprio fogo ao mesmo tempo que é pedra – visível/sentido propagadores de energia vital, o Axé. Diante disto a comida, o ato de comer está fundamentado na dinâmica das trocas o que alimenta o corpo faz a interação com cosmos. De igual maneira os banhos, chás e unguentos tão comuns na Amazônia, são atos de troca e manutenção de uma cosmologia que coloca em cheque a escritura do capital sobre tais atos/vida, uma vez que o humano pensado pela colonialidade é apartado do cosmos e a tradução dessa separação e outro binarismo andocêntrico homem x natureza, aliás, “natureza” é um termo elaborado na colonialidade que subalterniza o cosmos, para marcar a relação de dominação do homem sobre a natureza, desde Adão – “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se move sobre a terra” (Genesis, 1:26), ao agronegócio, que mantém uma lógica de exploração, de dominação da “natureza” e não de integração com o cosmos/natureza.

Nesse movimento, recuperando a filosofia africana do povo Akan, contido no significado da Sankofa – “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”, é notadamente um movimento das mulheres africanas submetidas ao regime de escravidão nas Américas, voltam às suas raízes e construíram sobre essas raízes um sistema de desenvolvimento, progresso e prosperidade das suas comunidades. Esse movimento de retorno é também um movimento de guarda da memória e manutenção de tradições, modos, sentidos que dão conformidade à base da dinâmica cultural brasileira, por exemplo, em nível de uma consolidada poética Afrobrasileira - palavra poética é um modo de narração do mundo. Não só de narração, mas talvez, antes de tudo, de revelação do utópico desejo de construir um outro mundo (Evaristo, 2018, p.12), na elaboração de estruturas cosmológicas das rodas de capoeira, de samba, da contação das histórias, dos terreiros e casas de Axé do primeiro território de resistência da população negra ao regime de escravidão, o Quilombo. Em todas essas organizações a participação efetiva da mulher negra foi invisibilizada pela historiografia hegemônica e que em dado modo se estendeu a produção contra hegemônica dentro do próprio Movimento Negro como bem aponta Lélia Gonzalez (1980, p.112/113)

De repente, o grande público toma conhecimento da importância do 20 de novembro para nós, negros deste País. Justamente porque a morte de Zumbi transfigura-se no ato, que por excelência, aponta para vida. Ao morrer, Zumbi continuou vivo, permanecendo na consciência de seu povo e também na dos opressores desse povo [...] Palmares foi a primeira tentativa de criação de uma sociedade igualitária, onde existiu uma efetiva democracia racial. Por aí se pode compreender

porque os movimentos negros do período pós-abolição tiveram nele e em Zumbi a garantia histórica e simbólica de suas reivindicações[...] em 1978, em memorável assembléia realizada em Salvador, o Movimento Negro Unificado estabeleceu o 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra [...] Mas cabe aqui uma pergunta: onde é que a mulher negra entra nesse papo? Será que nós vamos falar de Dandara ou de Luiza Mahim?

As mulheres negras, como as aves Sankofas, constroem poéticas próprias dentro do vazio hegemônico apresentando uma contrafala ao discurso oficial, ao discurso do poder, a exemplo das estratégias adotadas no estabelecimento dos territórios de manutenção do sagrado ancestral africano.

[...] uma escrava liberta chamada Danadana, resolve fazer algo inusitado para os anos de 1780, trazer o culto de ancestral para o Brasil. Neste período, duas cidades Yorubanas foram completamente destruídas, Oyó e Ketu, cujo patrono era Oxossi. Ela trouxe o culto a Oxossi. A partir desse assentamento de Oxossi, passa a congregar toda uma leva de escravos oriundos dessa cidade em torno da África que havia sido deixada pra trás na diáspora” (José Flavio Pessoa de Barros, documentário Religiosidade Afro-Brasileira <https://www.youtube.com/watch>)

Contrariando a lógica estabelecida pelo “mundo colonial” que determinou um padrão de humanidade “naturalmente” dividida entre superiores e subalternos, fundamentada na imposição de uma classificação racial, mulheres negras que experimentaram dupla discriminação, a de raça e a de gênero, subverteram a ordem hegemônica, reestruturando um novo campo de poder, defendido neste trabalho como desencadeador de processos educativos transgressores diante do contexto de subordinação colonial, acionando o mais eficiente mecanismo de resistência africana, a energia vital, transterritorializada na força ancestral do Orixá Africano, guardada na única bagagem que puderam trazer consigo na forçada viagem transatlântica, a memória.

Danadana, acima anunciada, figura como uma desconhecida no universo histórico da formação da sociedade brasileira, cujas bases estão apoiadas no que Quijano (2005) define como colonialidade do poder, a perspectiva eurocentrada do conhecimento que elaborou todo um repertório de determinações apoiadas na “classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça” (QUIJANO, 2005, p. 117), cujo fim passou a ser a subalternização de toda experiência humana que se distinguisse da experiência europeia. Danadana e tantas outras mulheres negras dão contorno a um repertório de mobilizações e formulações que abalam as estruturas da colonialidade que as pretendeu desprovidas de “razão”, acionando no processo de afirmação de suas

humanidades, o que a lógica colonial/moderna negou como possibilidade epistêmica, a relação estruturante entre humano e natureza, e de um humano-humana, portanto, um humano-mulher. No contexto das opressões do período escravista, são as mulheres quem reestruturam, organizam e mantêm a comunidade erguida à luta, pois o poder é feminino, contrariando a formulação ocidental, masculino/superior/ branco/cristão. Na experiência africana, a criação do mundo, por exemplo, é prerrogativa feminina.

Oduduaé homem e mulher, porém para criar o mundo foi para o outro lado da cabaça, ou seja, foi sua parte feminina quem criou o mundo. Quando Oxalá recebe a tarefa de criar o mundo, ele consulta Ifá, mas não faz as devidas oferendas a Exu. Assim no meio do caminho é acometido de uma sede, bebe vinho de palma e fica porre. Odudua que só parte após fazer as oferendas é quem recebe então a tarefa de criar o mundo. Quando Oxalá acorda e vê que Odudua passou a frente tenta inda fazer uma guerra, mas Olorum divide o processo em dois. Odudua ganha a primazia de criar o mundo e Oxalá passa a moldar no barro os seres humanos.[...] Nanã é uma deusa original da criação humana, tem o poder de criar o seu grupo étnico, controlar os homens e os mortos. Ela é o próprio deus criador de tudo. [...] Yemanjá é mãe de quase todos os orixás, os que ela não pariu, ela adotou (CAMPELO, 2017, p.04).

Apagar tal sentido era imperativo à colonialidade, que para tanto estabeleceu seus conceitos, normas, mitos, padrões de humano, mesmo que em determinada circunstância subalternizasse seu “par de raça”, a mulher branca, a que não era plano de “Deus”, que só passou a existir para acompanhar sua criação visível, um arquétipo “perfeito”, o homem branco. Porém, ao negar a relação humano-natureza como racional, a colonialidade não atentou que não se pode apagar o que não é visível, como na perspectiva africana o humano/sagrado tem uma relação simbiótica com a natureza, cada um/a africano/a acionou seu poder invisível e provocou fissuras no projeto hegemônico, como bem enfatiza Fausto Reynaga (1974, p. 12):

[...] las civilizaciones africanas em América... cuando el negro se convirtió em ciudadano surgió el problema de saber si podría ser o no integrado en la Nación: ¿era el negro asimilable, capaz de convertirse en “anglo-sajón” de pies a cabeza? O por el contrario poseía una “cultura” extranjera. Costumbres diferentes, formas de pensar que impedian, o al menos ofrecían serio obstáculos a su incorporación en la sociedad occidental... la santería de Cuba, el Candombe del Brasil y el Vodú de Haití, son las vías reales de la “africanidad”.

Essa dimensão do invisível/real da constituição africana vai possibilitar o reestabelecimento de sua condição humana e conduzir a disputa do poder, da autonomia, da liberdade, que em determinados campos, por sua natureza constitutiva – como orienta o mito de criação africana, a prerrogativa é feminina. Esta dimensão da constituição africana

é outro fator que conflita com hegemonia ocidental, uma vez que no padrão de dominação, a mulher exerce uma relação de subordinação – como também orienta o mito ocidental de criação do mundo e nessa relação à Mulher Negra sofria dupla opressão, como aponta Davis (2016, p.17):

Como escravas, essa mulher tinha todos os outros aspectos da sua existência ofuscado pelo trabalho compulsório. [...] O sistema escravista definia o povo negro como propriedade. Já que as mulheres eram vistas, não menos que os homens, como unidade de trabalho lucrativa, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero.

É em meio a essa condição aviltante da escravidão que Mulheres Negras, organizam campos de resistências acionando o invisível/concreto poder ancestral para afirmar saberes, costumes, modos, línguas, por meio do estabelecimento de territórios negros de responsabilidade e manutenção eminentemente femininos as casas/templos/terreiros/Ilês de culto ao Orixá, assim como os quilombos e mocambos, que territórios de guarda das tradições pela condição cósmica da mulher africana, quem prove, quem divide, quem é responsável pela integração entre o humano e o cosmos é a mulher, de Danadana a de Aqualtune e Dandara em Palmares/AL e Felipa Aranha em Alcobça/PA. Entretanto, essas mulheres e seus campos de poder não figuram na estrutura do saber, do conhecimento da totalidade dos sujeitos, porém na contra hegemonia, passam a compor todo um repertório de problematização dos campos do saber, na contrafala de suas herdeiras na diáspora fundamentando campos como o feminismo negro, mulher negra, gênero e educação. Tal elaboração está atravessada pelo de Mignolo (2007, p.292) aponta como uma desobediência epistêmica, ou seja, a opção descolonial em não assimilar a nova “ordem hegemônica”, porém elaborando novas instâncias capazes estabelecer vínculos com estruturas de pensamentos deslocadas da hegemonia ocidental e a cada deslocamento evidenciando a genealogia dos processos constitutivos.

No rastro da história, a poética da narrativa quilombola em nível local vai encontrar estudos na historiografia sobre a grande ocupação feita por negros aquilombados, donde o Município de Moju, ao tempo de 1850 era descrito como uma “região infestada de mocambos era o rio Moju [...] o Moju sobretudo, onde os negros, cientes da existência daqueles mocambos, estavam muito agitados” (SALLES, 1998, p.248). Nos dias atuais encontramos um movimento de mulheres que afirma seguir os passos das “Comadres”, essas como verificaremos a seguir, muito se assemelhavam ao grupo das Taieiras, as Estrelas do Oriente, as Irmãs de Raimundo posto que, assim como estavam prontas aos serviços de assistência a doentes, nascimento ou morte de alguma pessoa na região - *Essas*

comadres organizavam a questão dos partos ou quando geralmente tinha um doente tinha certo aquele grupo que ia tá lá, tipo uma espécie de vigília desse doente...Cuidava de doente...Geralmente era uma mulher no pós-parto, ou que ia acompanhar essa gravidez (WaldireneCastro), também davam contorno à luta de combate às opressões deferidas sobre os novos territórios que se constituíam na região a ponto de “infestar” a região de mocambos, “era assim, antes a padroeira daqui era N.S Conceição, hoje a igreja já reconhece a N.S da Trindade, mas era assim, quanto tava assim, quando elas sabiam por exemplo de ameaças, iam esmolar, pedir contribuição pra fazer uma reza, uma festa pra Santa, e aí tinha uma coisa de se cantar, de fazer versos, nessa de cantar, fazer as ladainha já deixavam o recado do perigo que o camarada tava correndo. Quando não era reza era os puxiruns, se juntavam pra fazer um puxirum em determinado roçado e aí já iam avisando em forma de canto. A minha avó, contava uma que a avó dela cantava pra ela que foram avisar o pai dela que era fugido que já tinham descoberto o roçado dele e o dono dele ia buscar ele de volta, ara assim: “no roçado das senhoras/ quando veio avisar/que duas luas não tarda/nenhum retiro se afirmar/corro, tira, levanta/não deixa a semente estragar. Foi assim que nós viemos parar aqui neste Puace, porque essas comadres avisaram o pai da minha bisavó e aí deu tempo dele sair de lá (Waldirene Castro).

Consta na narrativa das Mulheres Quilombolas do Jambuaçu que as “Comadres” eram mulheres ligadas à igreja de N.S de Santana do Bujaru, no Município de Bujaru, essas “Comadres” eram as pessoas de confiança da igreja, me disse a **vó Malafaia**, na altura dos seus 104, *“elas começavam a peregrinação delas lá no Bujaru e vinham chegar pra cá[...] a minha mãe me contava que ela tinha uma tia lá no Bujaru e que essa tia disse pra minha avó, irmã dela no caso, cuidar da imagem de Santana, e essa imagem sumiu, daí que essa imagem foi ser encontrada aqui, como encontraram ela aqui, aqui ela ficou e não saiu mais, foi que formou essa comunidade daqui da N. S. de Santana. Depois já se sumiram duas imagens mais, a da N.S das Graças, que formou a comunidade das Graças e depois já apareceu lá no São Manuel, a imagem do São Manuel e daí que as comadres que vinham pra cá, acabaram por ficar aqui, quer dizer algumas porque as outras voltaram”*. Dona Raimunda Malafaiadá evidências de que a formação dos quilombos/mocambos não se dava pela via da fuga somente, isto porque “o negro aprendeu a se organizar. Chegou o momento em que a fuga não era mais uma aventura com resultados indefinidos [...]os quilombos cresceram rapidamente, pois eram o principal foco de atração dos negros escapados das cidades e fazendas (SALLES, 1971:111-112).

A formação das três primeiras comunidades, N.S de Santana, N.S das Graças e São Manuel, localizadas no alto Rio Jambuaçu, são evidências do nível de sofisticação adotado para formação da resistência ao regime de escravidão, com uma singularidade impar, são comunidades formadas e articuladas por mulheres negras por dentro do sistema que as determinou como “um tipo acomodado que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu de maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo” (GONZALEZ, 1981,p.114). Felizmente Dona Raimunda Malafaia está a nos contar que as Comadres não deram a face para o inimigo bater, pelo contrário, a ação dessas mulheres dá conta de que mesmo com a tentativa de invisibilizá-las, estas se fizeram presentes, mantendo-se vivas e ativas, dentro da conjuntura desumana do regime escravista.

Em que pese toda tentativa das ciências humanas ocidentais em invisibilizar mulheres negras, elas r-existiram inclusive quando suas resistências dão sustentação a construção de um novo conceito de mulher e de mulher negra, posto que, se para o pensamento ocidental o conceito de mulher está atrelado a uma determinação biológica subalterna em relação ao também biológico homem superior, para as mulheres da diáspora africana o conceito de mulher rompe as barreiras das subalternizações recuperando a concepção africana do ser e do poder acionando, por exemplo, o elemento da antiguidade, donde, nas sociedades yorubanas pré-coloniais, “a organização era (e ainda é) determinada em grande parte por meio da antiguidade. A antiguidade como fundamento das relações sociais yorubanas é relacional e dinâmica, ao contrário do gênero, que não está centrado no corpo”(OYEWUMI, 1997:14).

Este trato africano dá contorno ao que considero uma singularidade da mulher negra na diáspora, a figura da mulher mais velha como detentora do saber e do poder nos mais variados territórios de resistência às opressões impostas, dos quilombos/mocambos como primeiro foco de resistência, passando pelos lugares de prestação de serviços como cozinhas e mercados às casas/terreiros de guarda do sagrado tradicional. Nesses territórios, a mais velha é determinante para afirmar uma outra lógica humana por dentro do sistema que a subjugou e vai se ramificar e dar concretude a outra maneira de pensar o conceito de mãe, por exemplo, a mulher-mãe deslocada do determinismo ocidental subverte a ordem hegemônica e como uma “mais velha” – daí o significado da antiguidade, adota variadas estratégias de superação de tais determinismos, como vimos nos recursos aos autos cíveis de liberdade, aos quais,

Funcionaram para os trabalhadores cativos como meio de ramificação de uma liberdade anteriormente alcançada pelos escravos e que por

motivos diversos, ainda não gozavam como se “de ventre livre nascesse”. E mais do que meios de alcance de alforrias, foram estratégias utilizadas para manutenção dos laços familiares e efetivos constituídos pelos cativos, quando esses trabalhadores tornavam-se suplicantes em ações judiciais em favor da liberdade de filhos, filhas, tias e mães.(PALHA,2013:07)

Ou em resistências passivas, como aponta Lélia Gonzalez, analisando a fantástica sacada contida na ação das “mães-pretas” que:

Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em “pretoguês” e, conseqüentemente a cultura brasileira). E, no caso nordestino, foi contando história pro “sinhorzinho” que ela transou Zumbi enquanto figura ameaçadora de crianças malcriadas (GONZALEZ, 1980:115)

Contrariando a lógica do aparelho ideológico ocidental que a reduziu à cuidadora, reprodutora, por meio de um status fraudulento de “mãe”, de “mãe-preta”, quando por detrás desse lugar estavam corpos violados, essa mulher negra rompeu com tal estrutura e se colocou como sujeita da própria história por meio de suas resistências cotidianas, que são maneiras, formas disfarçadas de burlar as regras, resistindo aos dispositivos de controle das agências opressoras. As “mães-pretas”, não publicisavam suas ações. Elas agiram de maneira tal que o seu opositor não percebia que estava sendo lesado, a ideia, podemos assim dizer, não era criar um confronto direto, e sim estabelecer estratégias de resistência usando um discurso “oculto”, ou o discurso difuso, fragmentado, que orientavam as interações cotidianas entre dominantes e dominados.

Ao longo dessas narrativas duas questões apresentam-se como fundantes nessa trajetória de ver, ouvir e contar, por um lado romper com as narrativas históricas que invisibilizaram mulheres negras como potentes agentes da transformação da ordem hegemônica, por outro recuperar, ouvir, conhecer outras narrativas e narrativas negras femininas dasherdeiras dessas mulheres-mães, mulheres quilombolas, mulheres negras urbanas e rurais, mulheres negras nos mais variados territórios, os quais essas mulheres todas afirmam o lugar de poder e utilizam tal poder para ensinar a ser mulher negra senhora da história.

O que mantém a tradição da força de suas ancestrais ao organizarem a luta dentro do Território Quilombola do Jambuaçu, isto porque, a participação das mulheres nas decisões, organizações e luta dentro dos quilombos é uma marca forte, arriscando-me a

dizer que não se toma decisões mais alargadas sem a posição dos grupos de mulheres que se organizam por dentro dos quilombos.

Outro aspecto que aponta para um diferencial na organização das mulheres dentro do Território Quilombola do Rio Jambuaçu é que essas mulheres constituíram uma associação com CNPJ para fazer frente as associações das comunidades como uma organização eminentemente feminina – *“é que os homens sempre querem dar um jeito da gente, mulher ficar de fora, e não assumir as presidências. Do território todo, só três de nós já foi presidente, quer dizer, presidenta [risos]* (Profa. Waldirene Quilombola, maio, 2016)– e conscientizar as mulheres do território com relação a emancipação dessas, uma vez que são responsáveis por considerável manutenção da vida nas comunidades, na produção de alimento, na conservação e preservação dos recursos naturais, na educação, enfim na dinâmica sociocultural das comunidades, cujo nome deixa evidente a força, os processos de sonoridade, emancipação e coletividade Tucandeiras Associação Grupo de Mulheres Produtoras de Renda, Agricultura Familiar, Arte, Extrativismo Solidário do Território Quilombola do Jambuaçu – *“Tucandeiras porque são trabalhadeiras e brabas. A senhora já pegou uma ferrada de tucandeira? Hum, não né? Pois é. E tem mais, elas só andam em grupo quando uma é tirada do rumo, hum, te prepara que a ferrada vem mais forte. Por isso somos tucandeiras, nós nos unimos, cada uma ajudacom o que sabe fazer e juntas nós vamos se defendendo, se ajudando, se gostando e se espertando, que o negócio não é assim não como o povo quer pensar que é”* (Profa. Waldirene, presidente das Associação das Tucandeiras, 17 maio de 2017).

Diante do exposto, esta pesquisa se propõe a entender de que maneira as práticas formativas que se dão na r-existência e resistência do movimento de mulheres tucandeiras contribuem para a autoafirmação das mulheres negras e quilombolas em defesa da identidade coletiva e do território quilombola do Jambuaçu?

Como desdobramento da referida problemática foram formuladas as seguintes questões norteadoras:

- Considerando que a resistência de mulheres negras quilombolas gera um processo educativo, que estratégias são acionadas pelo Movimento de Mulheres tucandeiras?
- Considerando que a Amazônia, não é um território homogêneo, e que ainda permeiam imaginários estereotipados sobre a região, no qual a mulher negra ainda é invisibilizada, que desafios se impõem a essas mulheres para construir um feminismo negro amazônico, uma prática que promova a autonomia sociopolítica e territorial?

- Considerando a multiplicidade de experiência de enfrentamento dos diversos processos de violência, exploração as que foram submetidas, por meio de quais processos de r-existência e resistência as mulheres negresse constituem sujeitas de direito?

Para responder as questões, expressas anteriormente, foram delineados os seguintes objetivos:

Geral:

- Entender como as práticas de r-existência e resistência do movimento de mulheres negras e quilombolas geram processos educativos na defesa da identidade coletiva e do território quilombola do Jambuaçu.

Específicos:

- Identificar os tipos de violência enfrentados por mulheres negras e quilombolas nos seus territórios (campo-cidade);
- Mapear as estratégias (r-existência e resistência) elaboradas por mulheres negras quilombolas em defesa da identidade coletiva e do território quilombola do Jambuaçu;
- Analisar como as práticas de r-existência e resistência do Movimento de Mulheres Negras Quilombolas Tucandeiras transgridem a colonialidade (racismo) historicamente estabelecida sobre seus corpos e territórios tradicionalmente ocupados.

A presente narrativa/tese ocupa-se em trazer um registro do protagonismo das mulheres negras quilombolas na Amazônia, suas subjetivações na formação de suas identidades enquanto mulheres negras quilombolas em defesa de seus territórios, assim como, a escritura de suas contrafalas no protagonismo das mulheres negras quilombolas na Amazônia no sentido apontado por Câmara (2017), luta não significa “essencialização” de negras a fim de mostrar o racismo, isso é um grande motivo, mas não o suficiente para romper com o complexo processo de dominação pelo qual as mulheres negras passam, pois, como aponta a autora,

[...] romper com a prática homogeneizante que nos colou ora em estereótipos embranquecidos, ora em estereótipos de uma forma única de negritude, invisibilizando a proliferação das diferentes formas de se forjar mulheres negras da cidade, do campo, periféricas, universitárias, mães, jovens, da floresta, pescadoras, quilombolas, no sudeste, na Amazônia (CÂMARA, 2017, p.25).

O presente estudo se inclui, portanto, na contrafala, como bem aponta Conceição Evaristo, ou seja, se insere no contexto da desobediência epistêmica por ter como

sustentação as narrativas contra hegemônicas de mulheres negras quilombolas da Amazônia, e vem trazer a escritura da vivência dessas mulheres, como elemento constitutivo de uma ação educativa transgressora que é praticada por mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/Pa., organizadas na Associação de Mulheres Quilombolas “As Tucandeiras”. Sua centralidade está na afirmação de que essas Mulheres educam e se educam por meio práticas, ações, saberes e experiências ancestrais acionadas em decorrência da necessidade de afirmarem-se contrárias as determinações moderno/ocidentais impostas sobre seus corpos/mente/vida.

A seção 1 inicia com o texto introdutório, com o objetivo de descrever as motivações e os caminhos percorridos para o desenvolvimento desta investigação e contextualizar a pesquisa no sentido de compreender em que contexto estão inseridas “As Tucandeiras”, mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/Pa.

A seção 2 “*O Que Vi, Ouvi e como vou Contar – Escrevivendo*” diz respeito ao mundo da escrita de uma mulher negra sobre mulheres negras, de como as histórias se entrecruzam e apontam para uma outra forma de escrever, tendo por base suas histórias de vida, suas subjetivações e os processos dialógicos de se aprender na conformidade de uma outra epistemologia

A seção 3 “*Perspectiva teórica do objeto da pesquisa*” situa os construtos externos produzidos sobre a Amazônia e suas implicações na negação dos sujeitos sociais como agentes críticos da construção de uma identidade ou das identidades amazônicas, que retiram desse território o estigma de “vazio demográfico”, trazendo para o bojo da discussão a reflexão sobre raça como foco na organização das mulheres negras que reivindicam suas identidades Afro amazônicas. Para tanto, vão buscar em suas origens ancestrais a fundamentação necessária para demarcar a presença e a participação efetiva dessas mulheres negras, sempre na perspectiva de unir, passado e presente, na formação e desenvolvimento da Amazônia. Neste sentido, a fundamentação, a crítica, e a produção da contrafala estão pautada no pensamento de/descolonial africano e latino americano, assim como na perspectiva filosófica *Ubuntu*.

A seção 4 “*Mulheres Negras e Quilombolas educam e se educam em um movimento transgressor*” discute o movimento de criação e recriação de novas identidades que vai impulsionar o movimento de auto-organização das mulheres quilombolas do Jambuaçu, a partir do processo de organização das mulheres quilombolas do Estado do

Pará, mediado pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará – CEDENPA, tais ações fazem parte do repertório educativo dos movimentos sociais negros, cuja perspectiva apontada por Arroyo (2014) é o aprendizado do direito e a partir desse evento na história dessas mulheres, a seção discorre sobre a organização política de mulheres negras do Território do Rio Jambuaçu-Moju/Pa, que quando pautada na ancestralidade provoca uma nova arquitetura do poder feminino no território e este é forjado na r-existência.

As “*Considerações Finais*” mostram, de forma efetiva que a organização política das mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu as projetam dentro do território como sujeitas de força reivindicatória e propositora, assim como inspiram outras formas organizativas de sujeitos no âmbito das comunidades que formam o território na perspectiva educativa de aprender em meio às trocas. Tal aprendizado resulta numa experiência singular do Território do Rio Jambuaçu-Moju/Pa, as mulheres, organizadas na associação “As Tucandeiras” concorrem no mesmo de poder com as outras associação do lugar, ou seja, nada é votado no território se “As Tucandeiras” não tomarem posição conjunta.

2 - O QUE VI, OUVI E COMO VOU CONTAR – ESCRIVENDO

Patrícia Collis, Ângela Davis, Bellhook e Lélia Gonzalez em seus escritos, têm afirmado que a epistemologia feminina negra se constrói com as memórias, as vozes, as lutas e experiências de vida das mulheres negras, neste sentido, as linhas que se seguem vão demonstrar que minha história de vida, a partir do momento que tomo conhecimento dos processos hegemônicos racistas que negavam minha negritude e por conseguinte, me apartavam de minhas raízes ancestrais, está intimamente vinculada a história de vida das mulheres quilombolas que me permitiram escrever sobre suas subjetivações, memórias, saberes e formas organizativas. Escrever para Evaristo (2018) constitui-se como uma potente estratégia narrativa para construir um conhecimento crítico, engajado e atravessado por afetos. Neste sentido, me coloco como um corpo/mente que assimilou inicialmente a ideia de uma branquidade inventada/vidida, assim afirmo eu não nasci negra, me tornei negra pelas mãos Teteka (in memoria), da Maria Luiza, da Eneida e da Aparecida, minhas professoras de negritude!

Tenho pele escura, nariz achatado, lábios carnudos e cabelos pixaim, tais características fenotípicas, cravam em meu corpo uma ideia “neurótica” de humanidade desumana, inferior, subalterna, ideia esta assimilada pelo meu pai que ao registrar meu nascimento perante o Estado, assinalou que se tratava de uma pessoa BRANCA.



Figura 13: Figura da minha RG e Certidão de Nascimento. Fonte: Arquivo pessoal.

E eu fui crescendo como uma pessoa branca, ou melhor, eu fui crescendo no que Fanon (2008, p.26) aponta como a “zona do não ser, uma região extraordinariamente estéril e árida” e por um longo período da minha existência, meu saber sobre mim estava habilitado a ver/ser o corpo/mente do branco textualmente posto na minha certidão de nascimento (“estéril”), porém desfrutei do benefício de realizar a descida a verdadeiros infernos, descobri que eu não era BRANCA, pela paciente via de ensinamento das mulheres negras do CEDENPA, que habilitaram meus olhos e ouvidos para os horrores de ser negro/a aos olhos do branco e ressurgir para a tomada de consciência política de um corpo/mente que tem um lugar político de relações, subjetivações e construções, como aponta Fanon (2008, p.26),

O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação. Se é verdade que a consciência é atividade transcendental, devemos saber também que essa transcendência é assolada pelo problema do amor e da compreensão. O homem é um SIM vibrando com as harmonias cósmicas. Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma anatomia que lhe é inerente. O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo.

Não foi fácil retirar as máscaras brancas da minha pele preta, pois não se tratava somente de um cabelo pixaim, da pele escura, tratava-se do lugar destinado àquele corpo, até então sem história, sem referências, sem sagrado. A partir do momento que a ficha caiu, eu senti dores horríveis, dores no meu corpo, eu tremia quando entrava no ônibus e via todos me olharem com um incomodo infernal, a constatação da pele negra do meu corpo foi traumática, porém a vantagem de se estar na “zona do não ser” é que “um autêntico ressurgimento pode acontecer” e eu ressurgir negra e mulher negra pela ação das Mulheres Negras do CEDENPA, que me levaram a compreender que minha mente branca não conhecia meu corpo negro.

Até completar 15 anos, meus cabelos foram mantidos amarrados em laços tão fortes que hoje, a lembrança do pentear me causa dores de cabeça, minha memória guardou dores que só agora as sinto, isto porque, quando se está completamente imersa na “zona do não ser” a dor física provocada pelo racismo não é sentida, a partir do momento em que se é provocada, instigada e levada a problematizar a realidade vivida, no meu caso, o espelho e a escritura “branca” em minha certidão, a ideia de normalidade desmorona e o ser

acomodado na ideia de igualpassa a entender que ele não cabe, naquele corpo/mente padrão e também consegue enxergar as brutais formas de padronização do corpo/mente. É de fato uma neurastia tal apagamento do ser, pois mina de elementos externos todas as dimensões humanas, iguala para suprimir, apagar para “coisificar”, o que não é branco, homem, cristão, europeu não era uma cegueira minha somente ou do conjunto da minha família que nos víamos brancos, mas de um número expressivo de mentes subordinadas a “coisificação” como efeito da colonização, que para Césaire (2000, p.42),

a “colonização” não se trata de evangelização, ou de um empreendimento filantrópico, ou projeto tomado pela glória maior de Deus, ou ainda de uma tentativa de estender a regra do Direito (ibidem, 32-34).⁹ A colonização diz respeito à coisificação dos corpos colonizados, ao ter suas “culturas espezinhadas, [...] instituições minadas, [...] terras confiscadas, [...] religiões assassinadas, [...] magnificências artísticas aniquiladas, [...] extraordinárias possibilidades suprimidas”. A colonização de seus corpos foi responsável por arrancá-los de seus deuses, de suas terras, de seus hábitos, isto é, de suas vidas. Em outras palavras, a coisificação equacionada diz respeito à ausência.

Certa vez debatendo com a Nilma Bentes, eu disse a ela: Vocês do movimento negro exageram, eu sou negra e nunca sofri racismo. Ela me respondeu dizendo que eu estava tão habituada ao racismo que eu não o percebia. Lógico que eu duvidei. Imbuída em provar que ela estava errada eu decidi trançar os meus cabelos e fui pedir a Teteka que me trançasse as madeixas. Pensei que fosse só chegar e começar o processo, assim como era nos salões que eu alisava os meus cabelos, mas não era. Houve toda uma ambientação, um preparo. Estavam todos lá comigo, foi quase um evento: “Olha, hoje a Joana vai trançar os cabelo hoje”. Quando eu cheguei à casa da Teteka, estavam lá, Aparecida, Eneida e Dona Isis. A Maria Luiza que me acompanhava, pegou o ônibus comigo lá na SEDUC e durante a viagem toda da Rodovia Augusto Montenegro a Cidade Nova VIII, ela esteve a segurar a minha mão e acalantar a minha alma pois o medo da mudança era grande.

Lembro-me desse dia como se fosse hoje, 21 de agosto de 2003, foi a primeira vez que eu vi a revista Raça e de pronto levei um susto - são todos/as pretos/as nessa revista!!! Ainda teve a revista Eparrei, quantas informações, uma reportagem sobre Políticas de Ação Afirmativas para negros nas universidades – que eu era contra, os vídeos do Ilê Ayê, as histórias das meninas em Salvador, no Maranhão, as roupas coloridas da Teteka, enfim, Elas criaram uma atmosfera negra para que eu sentisse com mais leveza o momento.

Comecei a trançar os cabelos, sorrisos, músicas, uma comidinha da D. Isis... e o tempo foi passando. Seis horas depois de iniciado o processo, as tranças ficaram prontas e

eu fui me olhar no espelho, quando me deparei com aquela imagem, eu tive uma sensação de morte, eu me vi negra pela primeira vez na vida aos 35 anos de idade, não era carnaval para eu disfarçar e brincar de ser negra, era a mais pura realidade! Eu fiquei em choque e não conseguia falar. Também não queria mais olhar para aquela imagem, foi desesperador. Fiquei entre o medo de não ser branca e a certeza de ser negra, uma certeza que abalou meu ser eivado da “exterioridade estruturada pela modernidade/colonialidade quando esta última se constituiu como interioridade” (MIGNOLO, 2012,p.29) e, em meio a tal conflito, fui pacientemente educada a retirar do meu corpo/mente inúmeras “máscaras brancas” postas sobre minha “pele negra”, utilizando a metáfora de Fanon para descrever os brutais processos pelos quais negros/as são levados a assimilar o “humanismo universal”, que encobriam não só meu cabelo, mas referências históricas, outros mundos e visões de mundo deslocadas do “mundo colonial”, definido por Fanon(1997) como um mundo maniqueísta pois,

Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua política e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado [...] é o mal absoluto. Elemento corrosivo que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de formas maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. A linguagem do colonizador quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica (FANON, 1997, p.31).

As palavras de Fanon apontam para práticas humanas em relação a animalização do negro. Essa referência Fenon conduz a prática coloniais que perduraram até o século XX que atingiram em cheio a população negra diaspórica pelo mundo e vítima da ação colonial, conforme mostra as figuras 14 e 15



Figura 17: Zoo Humano na Austrália. Fonte <http://intervncao.blogspot.com/2017/08/relato-de-um-feriado-no-zoologico.html>.



Figura 15: Zoo Humano realizado na Bélgica em 1959. Fonte: <https://extra.globo.com/noticias/mundo/everdade-foto-de-crianca-negra-em-zoologico-humano.html>.

Tal elaboração maniqueísta sobre o outro, opera fortemente para a autonegação, a ponto de o colonizado para se tornar “humano”, assimila características, modos, linguagem, sagrado, certo de que “quanto mais os valores culturais da metrópole assimilar, mais o colonizado escapará de sua selva” (FANON, 2008, p.34). Entretanto, a estratégia colonial de bestialização do colonizado tem sido historicamente refutada, combatida por meio de processos autônomos de afirmação do lugar de produção histórica, caracterizado cada vez mais pela necessidade de aproximação da questão da inconclusão do ser humano, como orienta Freire (2013), assim mulheres negras afirmam que seus corpos, tranças carregam outras histórias, saberes e experiências transgressoras.

Neste sentido, descolonizar a mente é a expressão mais relevante da ação educativa das Mulheres Negras do CEDENPA, uma vez que co-constituem outros aprendizados, outras epistemes, afirmam outras Mulheres como sujeitas políticas ao longo da história resultante das experiências e enfrentamentos aos diversos aos processos de violência, exploração sofridas. Eu me desaprendi branca para me aprender negra por meio de pedagogias com as quais as mulheres negras do CEDENPA resistem e se afirmam existentes ao longo de suas histórias (ARROYO, 2014:37) contrariando a linha de pensamento que as pretendeu como subalternas, este aprender-se negra é epistêmico, pois tem um lugar de elaboração de experimentação, de transgressão, a Resistência Ancestral de Mulheres Negras, que ao longo da história afirmam “as antigas nos ensinam” e “os nossos passos vem de longe”, tais colocações refletem esse lugar do passado que nos foi negado enquanto referência identitária, porém recuperada na resistência apontando toda carga informativa e grandiosamente educativa da ancestralidade, assim, Bernardo (2018:226) afirma:

Pensar ou exercitar uma epistemologia a partir da ancestralidade significa adotar uma postura ética frente a uma camada questionável de pensamentos e saberes identitários como africanos e diaspóricos. Isso implica numa mudança na carga teórico-epistêmica. A ancestralidade pode ser lida como uma categoria de alteridade. Mais que isso, uma categoria de trans-alteridade, posto que se refere no local de relação, ou seja, do encontro da diferença. Uma ancestralidade como referência e fundamento de uma nova utopia em nome de uma ética da sobrevivência e do equilíbrio com a natureza. Esta é uma das dimensões da experiência afrodiáspórica no Brasil.

A ancestralidade como um movimento dialético e transgressor que perpassa pela valorização das histórias de vidas, dos mitos, dos saberes intimamente ligados ao cósmicos, sem atribuir a eles um sentido dogmático religioso, mas constitutivo, integrador.

É também esse movimento ancestral que está por detrás da luta pela elevação da autoestima da pessoa negra, isto porque, a ancestralidade é vivida a partir da singularidade da experiência do corpo e do mito desde a cultura da matriz africana. O corpo como tecido escritural e simbólico para conhecermos o mundo. (idem:231), assim as experiências que emergem das ações das Mulheres Negras em movimento, configuram-se como saberes emancipatórios e transgressores posto que essas ações vão fissurar as estruturas hegemônicas que as pretendeu subalternas.

As ativistas negras constituem saberes e aprendizados políticos, identitários e estético-corpóreos específicos.[...] os saberes políticos reeducam as identidades, a relação com a corporeidade e a própria ação política dentro e fora do movimento[...] indagam o machismo dentro do próprio movimento e desafiam os homens ativistas a repensarem suas atitudes e mudarem de postura e de atitude em suas relação a políticas e pessoais com as mulheres[...] As questões de raça e gênero só se tornaram mais destacadas no movimento feminista devido à denúncia das mulheres negras de que, apesar do caráter progressista dessas lutas, a invisibilidade dada a questão racial, ao racismo e á violência contra a mulher negra atuam como uma regulação conservadora dentro do próprio espaço de emancipação social.(GOMES,2017:73)

Como bem aponta Nilma Bentes, o movimento negro (resistência) começa dentro dos navios negreiros, então amplio o termo “ativista”, descrita por Gomes(2017) as mulheres negras escravizadas que arregimentaram formas variadas de ruptura da ordem escravista e tratar essas resistências como saberes, das histórias não contadas aos negros e negras deste país, inserindo-as no rol dos saberes afro-brasileiros, juntamente com Mulheres Quilombolas históricas e atuais que lutam pela manutenção de seus territórios, assim como com as Mulheres Negras, públicas que animam a luta pela afirmação dos sujeitos negros que foram um conjunto de resistências identitárias, políticas e estético-corpórea específica, conforme mostra a figura 16.



Diante da histórica invisibilidade a qual mulheres negras são submetidas, nossa tarefa é de reescrever e nos inscrever na história como Mulheres Negras, assumindo uma produção negra nos mais variados campos de elaboração de saberes, do samba de cacete que fala da saudade, do produto do trabalho da mulher negra, da liberdade e do corpo libertário ao produto acadêmico que africaniza o pensamento/luta/mentes/corpos da mulher negra em movimento. Desta maneira, a experiência das mulheres negras como critério de significação (COLLIN,200:12), constitui-se como base de uma epistemologia que fala às necessidades de subjetivação, sem intenções de enquadramento, portanto, um saber dialógico que atenta para todas as dimensões das sujeitas, envolvendo neste aspecto, a primazia da ancestralidade em contextos diaspóricos.

Assim, na escritura de minha escrevivencia, minhas memórias me levam ao momento que fui inserida no contexto de luta das mulheres negras do CEDENPA participando da construção do V Encontro de Mulheres Negras Quilombolas, realizado no período de 19 a 22 de novembro de 2008 no município de Inhangapi-Pa, que objetivava discutir e organizar as mulheres para o enfrentamento das questões relacionadas à demarcação/titulação das terras quilombolas, apropriação indevida das terras quilombolas por parte dos fazendeiros, madeireiros e empresas de mineração, apoio a produção, melhorias no atendimento a saúde, assim como e a efetivação da educação. Porém, uma discussão em especial, apontada em encontros anteriores, causava muita expectativa entre as mulheres participantes do encontro dizia respeito as “Mães Ancestrais” da cultura africana.

Tal discussão foi mediada pela Yalorixá e também professora da Universidade Federal do Pará Sandra Fonseca, ela começou explicando que antes do Continente Africano sofrer o processo de islamização e posteriormente de contato, exploração e rapto do “mundo ocidental”, as divindades soberanas eram mulheres, as “Mães Primordiais” – Nanã, plena e absoluta tem o papel de criadora e de avó. Yemanjá, senhora do nosso ori (cabeça), responsável pelo intelecto; Oxum, rainha plena responsável pela feitura do primeiro yawó, habita as águas doces; Oyá, brava guerreira, que conquistou e divide inúmeros poderes; Obá, grande estrategista, vai á guerra. Ewa guarda nossa morada, depois da vida.

O resultado foi surpreendente, muitas falas foram ditas no sentido da legitimidade da luta então protagonizada por tais mulheres e de que muitos territórios quilombolas foram formados pelas mãos de muitas bisas/avós quilombolas, e suas herdeiras apontavam para necessidade de reorganizar a luta às formas de existência das Mães Primordiais.

Muitas mulheres negras já morreram por lutas. Hoje a história dá continuidade à luta contra o preconceito, exigimos nossos direitos, de saber sobre nossa história, das nossas mãezinhas, igual nós, que luta pela terra da gente, da educação dos nossos filhos e nossa também. (Relatório V Encontro de Mulheres Negras Quilombola, 2008:9)

Esse exercício de “volta” ao passado é a evidencia de laços que não foram rompidos com o passar dos anos, mesmo havendo formulações que buscaram estabelecer modos e sentidos externos que investiram fortemente numa tentativa de esquecimento coletivo, não foi e não é possível o total esquecimento, pois há um elemento extraordinariamente forte que é acionado quando as exterioridades começama provocar grandes fissuras na vida dessas mulheres negras quilombolas, a memória. A memória de

uma vida que emerge da terra/chão quando seus umbigos são enterrados na terra - “a lembrança que nossa mãe nos deixa, de que quando os filhos dos antigos iam nascendo, os umbigos iam sendo enterrados pra dizer que dali nasce gente da gente” (GIOMAR-Tucandeira, 2018,p.30). Assim, a terra vai perpetuando a existência e fazendo a ligação com os fios da memória da terra-mãe que fecunda, origina e que tem uma história e se tem uma história, que seja contada por seus donos e protagonistas.

Essa busca pelas enunciações dos sujeitos silenciados pelo saber colonial, é marca fundante do processo de ruptura da ordem hegemônica que produziu “mentiras históricas que afirmam que o povo negro aceitou passivamente a escravidão, adaptando-se a docilidade dos senhores de escravos luso-brasileiros e que foram mito bons e cordiais” (GONZALEZ, 1981:111), daí ser imperativo, para mulheres negras, o rompimento com tais estruturas do saber e do ser, por meio do conhecimento e reconhecimento de outras histórias formuladas em bases críticas e dialógicas, donde o reconhecimento de valores, modos, memórias e subjetivações fortaleçam novas identidades deslocadas das sobreposições externas imputadas aos seus sistemas de valores originários, individuais e coletivos.

Para alguém que estava tendo um primeiro contato com a luta específica de mulheres negras, me chamava atenção o nível de participação dessas mulheres no tocante a revisitar as questões do direito a terra, a reivindicação de políticas públicas específicas no campo da educação e da saúde e de medidas que coibissem a invasão das suas terras. As mulheres do Marajó, sob liderança de Beth Quilombola, se projetavam enquanto grupo de forma bastante articulada e organizada quando dialogavam com as demais mulheres sobre o processo de regularização das terras quilombolas de Salvaterra, uma luta pensada e dirigida eminentemente por mulheres, as do CEDENPA e as de lá.

A gente tava assim né? O CEDENPA tinha vindo pra cá, ficou um tempão aqui, era a Maria da Conceição, o Bruno, esses já eram de casa (risos), pra fazer aquele mapeamento das comunidades quilombolas e aí, nós é que andávamos pra cima e pra baixo com o pessoal da universidade, do incra, do ITERPA, mais do INCRA. Se pra ir nas comunidades, ouvir as pessoas, as histórias, conhecer os nossos direitos, fomos nos que saía de casas em casa, pra titular a terra ia ser nós de novo. E como os machos já estavam incomodados que a gente não parava mais em casa, isso já tava dando confusão, nós resolvemos fazer um encontro de mulheres quilombolas, trazer toda mulherada pra cá, pra eles e os outros verem que nós tava era lutando pela nossa terra (Relatório V Encontro de Mulheres Negras Quilombola, 2008:12)

A fala de Beth nos coloca diante de uma importante reflexão sobre a articulação e organização política negra na Amazônia mediada pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro/a no Pará-CEDENPA - nascido em 10.08.1980, sob o signo de leão, trazendo nas entranhas a força de Xangô, orixá da justiça, quem tem papel preponderante na organização da luta negra na Amazônia por ser a organização que vai colocar na pauta da luta negra a questão do reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas por populações negras no Estado do Pará. Em quatro anos de pesquisa sobre o movimento negro em nível local, a organização que aparece na memória da luta é o CEDENPA. No convívio com os quilombolas e na busca de informações entre outras organizações da sociedade civil como a Comissão Pastoral da Terra (CPT-PA), a Comissão Pró-Índio de São Paulo, a Federação dos Trabalhadores na Agricultura (FETAGRI-PA) e o Núcleo de Altos Estudos da Amazônia da Universidade Federal do Pará (NAEA/UFPA), o CEDENPA aparece como organização responsável por impulsionar o cenário reivindicativo e de denúncia da discriminação racial em nível local.

Em conversa com Zélia Amador de Deus, militante do CEDENPA e uma das fundadoras da organização, perguntei como se deu o processo de luta pelo direito a terra e o estreitamento do CEDENPA com as então comunidades negras rurais ao que me respondeu:

Em 1986 o país tava discutindo uma nova constituinte e o movimento negro também. Durante toda a década de 1980 os Movimentos Negro do Norte e Nordeste fizeram seus encontros, o encontro era conhecido como “Encontro de Negros do Norte e Nordeste” esses encontros aconteciam todo ano em um Estado, no ano de 1987 quem abrigou o encontro foi o CEDENPA, foi aqui no Pará portanto. Em 1983 esse encontro foi no Maranhão, que abrigou, portanto foi o CCN- Centro de Cultura Negra e essas entidades, elas começaram, tanto o CCN do Maranhão quanto o CEDENPA aqui do Pará, elas começaram a ser demandados pelos Mocambos, o Mocambo do Flexal, no Maranhão e os Mocambos do Trombetas, os Mocambos do Trombetas que foram tirados, afastados do seu território por causa da instalação da mineração rio do norte, do lado direito do Rio Trombetas e da instalação da floresta nacional à margem esquerda do Rio Trombetas e os Quilombolas ficaram sem espaço, de um lado se instalou o projeto da mineração rio do norte, do outro a Floresta Nacional, foi criada por decreto, pelo governo Figueiredo, naquele tempo, como floresta nacional, sem se considerar a população quilombola que vivia naquele território. Então eles foram afastados, ficaram sem espaço, tanto do lado direito, como do lado esquerdo e o CEDENPA que tava surgindo naquele momento, também é demandado, as pessoas pedem ajuda, o CEDENPA aqui o CCN no Maranhão, eles já estavam envolvidos nesta questão da luta pela terra das comunidades negras, que naquela altura, aqui, no Pará quanto no Maranhão, não eram conhecidas como quilombos e sim como mocambo. Isso fez com que tanto o CCN

quanto o CEDENPA começassem a pensar em uma política que desse conta da garantia da terra dessas comunidades, pra que não acontecesse o que estava acontecendo no Trombetas, pra que não acontecesse o que estava acontecendo no Flexal (AUDIO/CADERNO DE CAMPO. AGOSTO 2016)



Figura 01: Cartaz do 7º encontro de negros e negras do norte e nordeste em 1987

A realização do 7º Encontro de Negros do Norte e Nordeste, realizado em Belém no período de 09 a 12 de julho 1987 dá a tônica ao trato do reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas pela população negra em nível nacional, como aponta Zélia Amador - “nesse encontro acabou se elaborando uma proposta que foi levada pelo Congresso Negro pela Constituinte, e o CCN e o CEDENPA elaboram uma proposta que vem a ser essa proposta que vai se transformar no Artigo 68 das disposições transitórias da Constituição Nacional” (Zélia Amador de Deus, agosto – 2016) e em nível local pois, a Constituição Estadual passou a assegurar seu Art. 322 a terra ocupada tradicionalmente com de propriedade definitiva - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta Constituição. Por certo que, o Estado do Pará vai levar 10 anos para emitir o primeiro título de terra a uma comunidade negra rural, porém, sem tal dispositivo constitucional, a adoção da política pública se tornaria bem mais difícil.

As memórias desse tempo de luta, em específico, a luta pelo direito a terra, passa pelo CEDENPA, sendo um dos articuladores dos Encontros “Raízes Negras”, na década de 1980, mobilizações de negros e negras rurais do Estado do Pará para o reconhecimento de suas terras. Nilma Bentes relata que:

Não dava mais pra gente não se envolver com as questões rurais ou dizer que o CEDENPA era um movimento urbano somente, nós já estávamos até o pescoço envolvidos com a questão. Ai nós pensamos,

não dá mais pra falar de negro, de movimento negro, sem falar de quilombola, sem lutar com os quilombolas. Daí ter sido fundamental a realização dos Encontros “Raízes Negras”, pra gente ter noção do quanto a Amazônia era negra, da responsabilidade que o Estado tem para essa população no que se refere a reparação aos danos causados pela escravidão e por ser essa grande massa negra rural responsável por grande parte do patrimônio cultural Amazônico (Entrevista)

Havia uma pressão local, regional e nacional para a reparação aos direitos da população negra rural, na busca pelo reconhecimento e garantia dos direitos identitários e étnicos, houve por parte dos sujeitos envolvidos no processo, vários encontros e reuniões que acentuaram o debate em torno da legalização de suas terras, a saber:

- ✓ I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, realizado em Brasília (DF) no período de 17 a 19 de novembro de 1995;
- ✓ I e da II Reunião da Comissão Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizadas respectivamente em Bom Jesus da Lapa (BA), nos dias 11 e 12 de maio de 1996, e em São Luís (MA), nos dias 17 e 18 de agosto de 1996;
- ✓ Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas (CNACNRQ), composta de oito integrantes: sete representantes de associações locais - Conceição das Crioulas (PE), Silêncio do Matá (PA), Rio das Rãs (BA), Kalungas (GO), Mimbó (PI), Furnas do Dionísio e Boa Sorte (MS) - e uma entidade de representação em nível regional a Coordenação Estadual dos Quilombos do Maranhão;
- ✓ Em 20 de novembro de 1997, foi fundada a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), congregando centenas de situações classificadas como quilombo.

No Estado do Pará, a questão em torno do reconhecimento das terras quilombolas, foi amplamente debatida por meio da realização de quatro encontros de comunidades negras rurais, os “*Encontros Raízes Negras*”. O primeiro encontro foi realizado em 1985 no Quilombo do Pacoval, no município de Alenquer-PA, cujo tema era: “Do entrelaçar de nossas diferentes raízes, brota o rebento da esperança”, o segundo encontro foi realizado no Quilombo do Jauary, no município de Oriximiná-PA, em 1989, o terceiro encontro foi realizado na Comunidade Quilombola chamada Silêncio do Matá, localizada no Município de Óbidos-PA, em 1990 e o quarto encontro aconteceu no quilombo de Tapajem, município de Oriximiná-PA, no ano de 1991.



Figura 02: Cartazes dos encontros Raízes Negras de 1985-1991. Fonte: CEDENPA

Para Carlos Printe e Daniel, lideranças quilombolas de Oriximiná, o CEDENPA-Pará e o CCN-Maranhão, foram de fundamental importância para a organização dos quilombolas no Pará porque, “não existia uma associação regional, nem nacional nossa, era difícil criar uma rede na década de fim de 1980 pra 1990, pois as comunidades não se conheciam todas. Foi a participação da cidade que fez a diferença toda” (Daniel quilombola Oriximiná – Diário campo no Encontro comemorativo aos 30 anos dos Encontro Raízes Negras. Julho/2018-Pacoval-Alenquer-Pa.). Sobre a dificuldade das comunidades se conhecerem, Carlos Pinte vai dizer que “facilitou a vida da gente quando o CEDENPA conseguiu realizar o primeiro mapeamentos das comunidades quilombolas aqui no Estado”(Diário campo no Encontro comemorativo aos 30 anos do Encontro Raízes Negras Julho/2018-Pacoval-Alenquer-Pa), que começa a ser pensado quando em 1997, esses sujeitos em movimento conseguiram fazer com que o Governo do Estado criasse um Grupo de Trabalho composto por setores do governo e do movimento social- ITERPA, SECTAM, SECULT, SAGRI, ARQMO, CEDENPA, CPT-PA e FETAGRI, para apresentarem ao Governo, uma proposta relacionada a regularização das terras ocupadas pelas comunidades negras rurais no âmbito do Estado.

Assim, no período de 1998-2000 é realizado o primeiro mapeamento das comunidades quilombolas no Pará informando a existência de 253 comunidades Quilombolas, conforme demonstra o quadro 01 a seguir:

Áreas	Total Comunidades	Comunidades Identificadas	Municípios
Grande Belém; Região Guajarina e Marajó	50	Abacatal; Acaraqui; África; Bacabal; Bahia do Sol; Boa Vista do Arauaia; Boa Vista do Guamá; Boa Vista; Caldeirão; Cataeandeu; Catiuaia; Monte Alegre; Comunidade do Lago; Espírito Santo; Flexal; Guajará Miri; Itancoã; Itancoanzinho; Itapuama; Jabaquara; Jacaréquara; Jamurim; Iha Grande; Maracujá; N. Sra. de Nazaré; N. Sra. de Nazaré I; N. Sra. do Bom Remédio; N. Sra. do P ou P odre; N. Sra. do P erpétuo Socorro; N. Sra. do P erpétuo Socorro I; Olho d' água ou Jupuba; P aráiso; P iratuba; P iriquitaquara; Salvar Mangueira; Sagrado Coração de Jesus Santa Cruz da Tapera; Santa Maria; Santa Quitéria; Santana do Arari; São Benedito; São José; São Sebastião; Sítio Bosque; Tapera; Terra Alta; Tracauateu Trindade; Vila Maiuatá	Acará; Belém; Ananindeua; Abaetetuba; Moju; Ponta de Pedras; Anajás; Salvaterra; Soure;
Região Bragantina e Gurupi	50	África ou Macapazinho; Aningal; Alto Bonito; Apeteua; Areais; Bela Aurora; Bela Vista; Biteu; Boa Vista do Itá; Campinense; Camiranga; Conceição do Itá; Cravo; Cuxiú; Itabola; Itamoari; Jibóia; João Grande; Kl47; Lage; Macapazinho; Menino Jesus; Mocambo; Mururú; Muruteuazinho; Narcisa; Nossa Senhora de Fátima; Paca; P au Amarelo; P au d'Arco; P au de Remo; P ernambuco; P eroba; P imenteira; P itimandeu; Retiro; Rua Nova; Santa Rita do Barreiro; Santo Antônio; São Francisco do Itá; São José de Patateua; São José do Iriá; São Luis; São Pedro de Crateua; Serra do Iriá ou Centro Alegre; Tauari; Travessão; Urubutingal; Vila do Carmo.	Apeú; Bonito; Bujaru; Cachoeira Piriá; Inangapi; Capitão Poço; Sta Isabel; Castanhal; S. Miguel do Guamá; Trairão do Pará; Vizeu
Região Tocantina	76	América; Anapu; Ananim; Anilzinho; Arequembau; Bailique; Bailique Centro; Bailique Estrada; Baixinha; Baileiro; Boa Esperança; Boa Vista; Buaibara; Calados; Campelo; Carapajó; Carará; Cardoso; Costeira; Cupu; Curuçambaba; Engenho; Espírito Santo; Flexal; França; Igarapé P reto; Igarapezinho; Itabatinga; Itaperucu; Itaúba; Jaituba; Jarauacá; Joana P eres; Juaba; Jupati; Laguinho; Mangabeira; Maracanã; Maracu do Carmo; Maracu Espírito Santo; Maracu Santa Maria; Maranhão; Melanciar; Menino Deus; Mola; Mupi-Torão; N. Sra. Aparecida; Pachubal; P ampelônia; Paritá-Mirim; P indoba; P orto Alegre; P orto do Campo; P orto Grande; P orto Seguro; P oução; P rainha; Rio Branco; Rio P reto; Santa Fé; Santo Antônio; Santíssima Trindade; São Benedito; São Bernardo; Serrinha; Taperoçu; Tatituquara; Teófilo; Tijuquaquara; Timbó; Tomázia; Umarizal Beira; Umarizal; Umarizal Centro; Valginha; Varginha; Vila do Carmo; Vila Dutre; Vilza Vizânia	Baião; Cameté; Mocajuba; Oeiras do Pará; Bagre;
Médio Amazonas Santarém e Itaibuba	27	Acari; Apé; Apolinário; Araça; Arancuã; Arapemã; Arariquara; Bacabal; Beiradão do Trombetas; Bom Jardim; Cachoeira Cuipeua; Curuá; Estrada de I Beke; Jquiri; Mateus; Miritituba; Moura; Murumuru; Murumurutuba; Mussura; Nhamundá; P iafu; Sagrado Coração; Salgado; São Pedro; Saracura; Tingu.	Monte Alegre Santarém; Itaibuba;
Trombeta e Erepecuru	50	Abuá Grande; Abuá; Abuizinho; Acapu; Acapuzinho; Água Fria; Alenquer; Anilzinho; Araçá/Barra Mansa; Arapucu; Bacabal; Boa Vista-Cuminá; Boqueirão; Campo Alegre-Cuminá; Castanhanduba; Cipotema; Cuecé; Curuá; Erepecuru; Flexal; Modongo; Igarapé-Açu dos Lopes; Jacaré; Jarauacá; Jauri; Lago do Ajudante; Laguinho; Luanda; Mãe-Cué; Muratubinha; Nossa Senhora das Graças; P acoval; P ancada; P aranã de Baixo; P aranã do Abuá; P atauá do Umirizal; P eruara; Rapa P au; Samaúma; Santa Terezinha; Santo Antônio; São José/Cheiro Verde; São José; Sapucuá; Sarauacá; Silêncio do Marã; Tapagem; Tapi; Terra Preta; Varre Vento	Alenquer; Oriximiná Óbidos;
TOTAL	253		31

Fonte: Pesquisa Mapeamento de comunidades negras rurais no Estado do Pará. Convênio NAEA/UFPA/SECTAM/FADESP -1998-2000. Base de dados inicial, CEDENPA. STRs do Estado do Pará e FATAGRI

Daí a importância do CEDENPA apontado por Carlos Printe e Daniel, pois foi por meio de tal mobilização que o Estado passou a adotar uma política que desse conta de atender as demandas em torno da regularização das terras quilombolas. O governo criou então o Programa Raízes que tinha por objetivo dinamizar a regulamentação das terras tradicionalmente ocupadas por remanescentes de quilombos e implantar medidas socioeconômicas, ambientais e culturais, assim como dar apoio às atividades no âmbito da educação e saúde. O desdobramento de tal política fez com que o Estado do Pará, desde o ano de 2005, se tornasse o Estado com o maior número de terras quilombolas tituladas no país, num contexto com 5213 (cinco mil, duzentas e treze) comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares e somente 126 (cento e vinte e seis) comunidades quilombolas com título definitivo de terras, das quais 104 (cento e quatro) estão no Pará.

Esse mapeamento retira da invisibilidade o povo detentor de direitos nos territórios que o grande capital, com a conivência do Estado, vis-à-vis, a criação da Floresta Nacional para citar um dos casos de violação de direitos, impõe suas ações de exploração e devastação. Por certo que o Estado sempre teve conhecimento de populações originárias e rurais tradicionais, porém sempre as negligenciou, inclusive quando imputou sobre a Amazônia o conceito de vazio demográfico, como aponta Dona Cruzinha, uma das Mulheres Quilombolas que lideravam o movimento quilombola do 1980-1990 e importante figura organizadora dos Encontros de Raízes Negras:

Quando nós estudava aqui era via rádio, aí nós ia estudar a Amazônia e acompanhar no mapa, que nós localizava Oriximiná, o rádio dizia que o Brasil tava crescendo porque o governo estava abrindo para as indústrias se instalar na Amazônia, porque a “Amazônia era um grande vazio demográfico” e eu dizia: mas nós está aqui. (Diário campo no Encontro comemorativo aos 30 anos dos Encontros Raízes Negras. Julho/2018-Pacoval-Alenquer-Pa)

A questão levantada por Dona Cruzinha nos coloca diante de um grande desafio que é pensar a Amazônia fora da padronização e conceituação externa construída pela hegemonia moderno-colonial sobre esse vasto território. Neste sentido, pensar a Amazônia requer exercitar a compreensão de que existe gente nesse lugar de dimensões megalômanas, como frisa (GOLÇALVES, 2008, p.22)

Um ecossistema de floresta tropical úmida, com uma área equivalente a 8,5 milhões de Km², cobrindo 8 países soberanos e um espaço ainda sob o domínio colonial em pelo século XXI, a Guiana Francesa. Os países soberanos são Suriname, Guiana, Equador, Bolívia, Colômbia, Venezuela, Peru e Brasil. No Brasil, a Amazônia, abarca cerca de 5 milhões de km², o que equivale a aproximadamente 54% do território

E entender que todo esse ecossistema se mantém “em pé” na conjugação de vivências dos povos originários e tradicionais que se entendem constitutivos em rio-mata-terra-pessoas e não apartados, divididos como na concepção ocidental donde um modelo homem/humano é estabelecido como “racional”/ “superior”/, assim como um modelo de natureza também, sendo esta um elemento da “irracionalidade”, portanto, existente somente para uso/controlar/dominação, logo, “subalterna”. Na contramão desse pensar outras definições de pessoa/humano concorrem ao modelo colonial-moderno, “as pessoas da pessoa”, de possível existência única e exclusivamente pela ligação vital com os elementos do cosmos e da terra, explicado pelos povos fulas - este de bastante incidência na Amazônia legal compreendendo em maior número os Estados do Pará e Amapá, segundo Salles(1978) e Bambara da seguinte maneira: Para os Fulas e Bambara existem dois termos que designam pessoa, a) *neddo* e *neddaaku* e b) *maa* e *maaya*. A primeira palavra de cada par de termos significa “pessoa” e a segunda “as pessoas da pessoa”, ou seja, há primeiro *maa* – pessoa receptáculo, e *maaya* – diversos aspectos de *maa* contidos no *maa* receptáculo, *maa* pode ser considerado o receptáculo visível e palpável que serve de invólucro e suporte a outros aspectos [...] que comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais (HampatéBá, 1981,p.1).

Maa e *maaya* não cabem no humano-moderno-colonial, porque o termo “pessoa”, mesmo na tradução ocidental, não tem uma definição fixa, logo não tem a intencionalidade de determinar quem é o outro, como há na formatação moderno-ocidental da palavra “humano” e suas derivações humanidade/desumanidade que determina uma ordem de funcionamento, na qual obrigatoriamente está colocado que “naturalmente” existem os dominadores e os dominados, os superiores e os inferiores, o homem e a mulher, o preto e o branco, o homem e o animal, o racional e o irracional. É evidente que a “ordem natural dos fatos” nada mais é que uma invenção arbitrária da lógica colonial para atendimento de seus interesses de exploração e dominação, isto porque “a dupla modernidade-colonialidade historicamente funcionou a partir de padrões de poder fundados na exclusão, negação e subordinação e controle dentro do sistema/mundo capitalista” (WALSH, 2009, p.16).

Maa e *maaya* cabem na r-existência das mais de 180 línguas ainda hoje faladas na Amazônia Brasileira que conjugadas a grandiosa biodiversidade e formas diferenciadas de entrelaçamentos dos povos originários, por conseguinte dos povos que passaram a ocupar o espaço amazônico, também entrelaçados ao princípio vital indissociável da pessoa com

os elementos transportadores de energia, terra, fogo, água, mata, ar, combatidas pela hegemonia que vê a natureza apartada da razão, atribuindo lugar de subalternidade a pessoa Janaina, mãe dos peixes, a pessoa Jacy, a lua, a pessoa Kauê, grande gavião, a pessoa OjôInã, olhos de fogo, a pessoa Fayola, água sobre pedra, a pessoa Bafu, nascido da noite, tratando tal valor como fantasioso, mágico, não concreto determinando a impossibilidade da pessoa ser pessoa/fogo/água/bicho.

Nesse projeto de subalternização, há um elemento que não podemos desconsiderar que é a crença profunda nessa possibilidade de existência e de conhecimento originário por parte do colonizador, e é esta certeza que o levará a execução do projeto de dominação cuja base está na bestialização da natureza vital das pessoas para controlar os meios de produção. Se por um lado “a sabedoria dos povos originários foi exatamente a de saber conviver com essa produtividade biológica primária e não destruir a floresta”(GONÇALVES, 2008,p.24), questão também apontada também por Waldirene Castro quilombola do Rio Jambuaçu (...) - *vivemos nessas terras do Jambuaçu, porque nossos ancestrais aqui se estabeleceram e ergueram as estruturas materiais e simbólicas que hoje compõem este Território. Nossos antepassados não chegaram aqui **MATANDO, EXPULSANDO NINGUEM DO SEU LUGAR**, muito menos acabando com a vida dos rios, das matas, dos bichos, pelo contrário, chegaram aqui e **RESPEITARAM** a ordem da natureza, usem sem acabar, sem destruir. Cuidem da terra, alimentem-se para sempre ter.* – do outro lado a colonialidade tratou de apartar a pessoa das pessoas (*maa e maaya*), criando novos termos/palavras e conceitos vazios de pluralidades, mas que servissem ao propósito de dominação, como podemos verificar no construto eurocêntrico de “natureza” e “homem”. No construto eurocêntrico esses dois termos/conceitos não são constitutivos, pelo contrário, a “natureza” não sente, não ensina, não fala, não sofre é tratada como ser inanimado e “homem” o contrário, sente, ensina, fala, sofre é racional, portanto, pode manipular, controlar, dominar a “natureza”.

Pensar a Amazônia, portanto é pensar sujeitos e suas histórias, pensar uma Amazônia Negra é uma tomada de consciência, portanto deve ser reescrita, pois até o momento suas variadas histórias são camufladas, mascaradas, desfiguradas e mutiladas. Sofrendo o peso dessa invisibilidade, os negros em movimento do CEDENPA se juntam aos quilombolas para reconstruírem novas identidades, em um movimento que faz com que o Movimento Negro seja compreendido por Gomes (2017) como um sujeito coletivo e político pois, elabora identidades e organiza práticas através das quais se defendem

interesses, expressam-se vontades e constituem-se identidades, marcadas por interações, processos de reconhecimento recíproco, com uma composição mutável e intercambiável. (GOMES,2017:47) em histórias que se encontram na matriz africana e que se transterritorizam nos mais variados contextos e espaços amazônicos.

Quando os quilombolas reunidos nos encontros de Raízes Negras se unem ao CEDENPA, uma fissura no sistema de invisibilidade imputada as populações negras na Amazônia e feita, pois a partir desses sujeitos coletivos e políticos uma nova versão da Amazônia é desenhada, o que é de fundamental importância para denunciar e combater o racismo, a exploração e invasão das terras quilombolas ocupadas tradicionalmente, a negação de direitos humanos básicos como educação e saúde, enfim, promovem uma ação educativa, pois, reivindicam direitos com base na memória histórica e o aprendizado dos direitos pode ser destacado como uma dimensão educativa (ARROYO,2003:30).

Essa dimensão educativa do Movimento Negro na Amazônia tem ramificações e revela outro elemento posto a subalternidade, a mulher negra e a mulher negra quilombola, que vem no bojo do mapeamento das comunidades quilombolas, isto porque, no contato com as comunidades em processo de organização das comunidades para titulação coletiva das suas terras, a participação das mulheres era bem mais efetiva, como aponta Maria Luiza, militante do CEDENPA e que participou do mapeamento das comunidades quilombolas.

A gente chegava nas comunidades e primeiro que a gente reunia no clube de mães, aí eram as mulheres que iam na sua maioria pras primeiras reuniões. Então elas meio que mobilizavam mais e elas vinham com os filhos, aí já vinham àquelas senhorinhas com as filhas que já eram mães que vinham com os seus filhos e elas ocupavam as cadeiras, logo, e os homens ficavam assim ao redor, muito interessante! Com essa questão da titulação das terras vinha também a condição de vida na comunidade, a questão da educação, da saúde... e aí as mulheres pontuavam mais essas questões. Lá pelas tantas a gente já estava muito próximo das mulheres assim da Beth, lá de Salvaterra, a Delnata lá do Igarapé Preto... e aí essas mulheres começaram a nos instigar, ora, onde a gente vai tem um clube de mães, elas chamam o povo na comunidade, elas indicavam quem aí representar a comunidade e como. Foi quando a gente conversou, conversou e decidiu fazer um encontro com essas mulheres, e que elas falassem delas para elas ou da gente para a gente e como a gente luta juntas. Foi aí que a gente fez lá em Salvaterra o I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas.

De 2002 a 2018 foram realizados nove Encontro de Mulheres Negras Quilombolas, tais mulheres se articulam em uma rede de solidariedade inter geracional, avós, mães, tias,

filhas, vizinhas, amigas que dinamizam o processo de regularização fundiária, proteção e guarda da memória e das tradições do povo quilombola. Como defendo que o processo educativo não pode ser definido por algo fixo, ou fixado em um lugar, esses encontros configuram-se como formas educativas de luta, pois evidenciam outras histórias, variados modos e sentidos específicos de cada grupo de mulheres, a exemplo do que aconteceu no V Encontro de Mulheres Negras Quilombolas, realizado no município de Inhangapi, em meio as discussões nasce a Rede Fulanas de Mulheres Negras da Amazônia, cuja finalidade é estreitar as relações entre as mulheres negras da Amazônia e dar visibilidade a participação dessas mulheres na construção histórica dessa região, assim como, chamar atenção das mulheres negras em movimento no Brasil para as questões que envolviam a vida dessas mulheres negras da Amazônia, assim, apontava Durica, militante do movimento negro no Amapá:

por mais que a gente soubesse da existência uma da outra, as nossas pautas eram muito diluídas, nossos encontros se davam nas redes nacionais e nós não estávamos nesse debate, no nosso debate exclusivamente da Amazônia, um debate onde nós estivéssemos falando de nós pra nós e para o mundo. então a Rede Fulanas, nasce com esse caráter da gente se aproximar. E como que isso acontece? Acontece em 2008, eu e Nilma, nós nos encontramos num desses encontros, no encontro de uma Rede Nacional que é a ABONG e lá a gente sela um pacto, que é um pacto de criar uma rede, né? Uma rede que aqui se chama Rede Fulana. as pessoas quando perguntam o que significa Rede Fulana...é que fulas uma etnia que no período da escravidão existiu na Amazônia, os negros africanos que vieram para a Amazônia, então fulanas vem de fulas (etnia africana), então há Fulanas no Pará, há Fulana do Amapá, Fulana de Tocantins.... então a gente nasce com esse caráter, se origina e também em 2008 teve um encontro em Inhangapi-pa, o V Encontro de Mulheres Negras e Quilombolas e nasce às margens do Rio Inhangapi, abençoada pelas mulheres participantes do encontro, nasce lá a Rede Fulanas. (Durica, militante do IMENA-AP)

Esta fala de Durica me remete a concepção *yorubana* de criação da terra escrito no prólogo deste trabalho, mais especificamente a *Odudúwa*, o princípio feminino, que criou a terra por entender que a força e o poder está no movimento coletivo, na junção dos elos. Ao reivindicarem suas histórias, estabelecem um movimento, uma liga que vai agrupando, moldando, formando outras mulheres em movimento que buscam conexão, junção dos elos que foram rompidos na trágica história de invasão, exploração e expropriação da humanidade realizada pelo ocidente, porém não apagados da mente/corpo das que o projeto colonial-moderno tentou subalternizar, e na contramão desse projeto, promoveram novas estratégias de subversão da ordem hegemônica como destaca Gonzalez (1980,p.111),

Mas, como já dissemos no início, as africanas eram muito valorizadas, e ainda são enquanto mães. Por isso não é de se estranhar que, no Brasil, as escravas tenham lutado por manter a dignidade da função materna, até mesmo quando a exerciam com crianças brancas. Com sua força moral, tudo fizeram para sustentar seus companheiros e tratar da sobrevivência dos seus filhos. Com isso mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiam a seus descendentes e nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo racismo vigente, os brasileiros falam “pretoguês” (português africanizado) e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou o jogo de cintura, etc...é por essa razão que as “mães” e as “tias” são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares”

Tal apontamento de Lélia vem compor um repertório de ações, lutas, estratégias adotadas por mulheres negras para subversão das determinações impostas que as pretendiam subalternas ora pela apropriação da força de trabalho, ora negando-lhes a possibilidade de subjetivações outras, daí que atentar para o que Davis(2016) coloca sobre o legado da mulher negra no período escravista, desloca essa mulher das várias formulações negativas criadas sobre elas, nos mais variados campos do conhecimento ocidental, inclusive quando pensamos a Amazônia, pois um dos grandes desafios para se pensar a Amazônia está em entender a enorme diversidade de sujeitos e culturas que a compõe, pensar uma Amazônia negra então, tem causado enormes impactos no pensamento que produziu o apagamento da matriz africana e sua participação efetiva na formação e desenvolvimento do Território, como afirma Salles (1998, p.93) “Na Amazônia, contudo, a contribuição cultural do negro é sistematicamente diminuída e até negada, no conjunto de seus valores constitutivos”, e quanto mais nos aprofundamos nas intersecções para da conta dessa diversidade, como a de gênero, mais contrastamos “com a visão externa à região, homogeneizadora, que a vê como natureza, como floresta, como atrasada, como Reserva de Recursos, como Futuro do Brasil” (GONÇALVES, 2015:12).

Contrariando tal conceituação, mulheres negras organizaram e lideram quilombos/mocambos, que por ação do Movimento Negro é apontado pela historiografia crítica como primeiro foco de resistência ao regime escravista, isto porque, o quilombo foi o projeto coletivo de resistência da população negra escravizada, foi por meio dele que a unidade na luta se concretizou a ponto de intimidar o sistema mercantil/colonial representado pela sociedade escravista da época. Esta condição dava contorno a uma nova

forma de organização social alternativa pautada em princípios de liberdade, solidariedade e desenvolvimento, que subverteu a ordem senhorial.

Para Azevedo (1998, p. 67),

O quilombo foi possivelmente o limite do regime de propriedade e de produção escravista, como também do domínio social e político articulado a essa formação social. Nesse sentido atinge profundamente a ordem escravista, tendo como resposta a repressão e a estigmatização por parte dos senhores e autoridades.

Assim, a formação de quilombos contrariou todas as expectativas e tratamentos hostis em relação à nova concepção de sociedade que se espalhava pelo território nacional, que perpassava pela argumentação negativa que atingiria diretamente os que se beneficiavam da escravidão à insustentabilidade dessas comunidades, como intentou o Conselho Ultramarino em 1740: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”, argumentos que caíram por terra, a exemplo de Palmares, cuja estimativa em 1671 era de 20 mil habitantes, Caxiú, com mais de 400 habitantes e Alcobaça, com 300 habitantes no Pará. Este último dirigido por Felipa Maria Aranha, que nas crônicas de Raimundo de Moraes descrevia ao quilombo e a Felipa como:

Foi do conhecimento e da posição vantajosa do mocambo, hoje chamado de Alcobaça, que os preto se aglomeravam em torno da destemida mulher negra que a história guarda com simpatia sob o nome de Felipa Maria Aranha (MORAIS, p.164 apud SALLES, 1998, p.264)

A luta dessas mulheres por emancipação compreendia todos os espaços/lugares os quais se encontrassem inseridas do rural ao urbano, em se tratando da Amazônia, tais mulheres e suas ações de resistência e definições de espaços/territórios de poder feminino, formam um vastíssimo repertório de notáveis mobilizações que por intenção hegemônica não foram valorizadas ou entendidas como possibilidade de execução feminina e negra, visa vir, as conceituações externas sobre a região e sobre a população negra escravizada e em especial a mulher negra escravizada. Observando Belém, no ano de 1832, a população urbana de era de 12.471 habitantes, distribuídos em duas freguesias, Sé e Campina, conforme quadro 02:

ANOS	FREGUESIA	BRANCOS	ESCRAVOS	INDIOS,PRETOS, MESTIÇOS	POP. TOTAL
1832	SÉ	2.574	2.942	45	5.966
			3.392 (35% ERA DE MULHERES)		
	CAMPINA	3.069	2.777	659	6.505
			3.436(41 % ERA DE MULHERES)		
TOTAL GERAL/HABITANTES					12.471

Fonte: Elaboração própria da autora, baseadas em Bezerra (2003) e Palha (2013)

O quadro 01 nos aponta que a população branca é inferior à negra na freguesia da Sé, por ser esta mais periférica, porém ao somarmos às categorias escravos, pretos, mestiço e índios a população negra é superior à branca nas duas freguesias, deste quantitativo percebemos também um número expressivo de mulheres escravizadas. A expressividade, no entanto não está na quantidade de mulheres somente, mas nas estratégias de disputa adotadas por essas sujeitas que as deslocam do lugar da destituição, como podemos perceber na documentação do judiciário contendo informações sobre a escravidão no Pará que dá conta de 339 autos de liberdades, destes 194 são petições feitas por mulheres no período compreendido entre 1841-1878, cujas contestações de ação de liberdade revelam o nível de autonomia das mulheres negras que contestavam as determinações do sistema, como pode ser observado no quadro 03:

Contestação de Ação de Liberdade	QTD
Requerendo sua liberdade já que fora recolhido á tesouraria dos escravos o valor referente às suas liberdades	60
Não constavam na matrícula geral de escravos	50
Solicitando sua liberdade, uma vez que fora concedida em testamento, por ocasião do falecimento de seu senhor.	25
Por prestação de serviço a corte militar	15
Compra de liberdade de seus filhos	15
Solicitando liberdade por ter sido reconhecida como filha e herdeira em testamento	15
Requerendo liberdade por ter formado pecúlio para consecução da mesma	05
Manutenção de liberdade, uma vez que a esposa do antigo senhor que concedeu liberdade, vendeu-a a outro.	03
Peticionando o judiciário o depósito de sua liberdade, já que sua dona queria vende-la.	02
Citação de seus senhores para que em juízo decida-se o valor de sua liberdade	02
Solicita liberdade por conta dos castigos e maus tratos que sofria do seu senhor	01
Solicita liberdade por sua dona ter hipotecado a escrava a própria escrava, no não cumprimento do pagamento da hipoteca.	01
	194

Fonte: Elaboração própria das autoras, baseadas na documentação do Judiciário contendo escravos- Arquivo Público do Pará.

As informações contidas no quadro acima dão conta de fatos históricos de extrema importância para entender o papel da mulher negra no Brasil e em específico na Amazônia cuja participação e contribuição é sistematicamente negada, e cumpre uma tarefa transgressora que é a possibilidade de reescrita da história, e tal processo de reescrita perpassa pela tomada de consciência política, “a tomada de consciência, como uma operação própria do/a homem/mulher (grifo meu) de sua defrontação com o mundo, com a realidade concreta que se lhe torna presente como uma objetivação” (FREIRE, 1979:77). O lugar, ou melhor, o não lugar do ser gente foi confrontado por mulheres negras ancestrais em pleno regime escravista, a exemplo do que expressa as 50 contestação de ilegitimidade impetrada por mulheres negras, é notadamente um rompimento com a retórica narrativa de

um corpo para o uso concebido pela colonialidade da coisificação do outro, assim,

nossas antepassadas foram transformadas em mercadorias e vendidas por bons preços, pra trabalharem até o fim de seus dias numa terra absolutamente desconhecida. Ao chegarem aqui eram dirigidas para dois tipos de atividades: a escrava do eito trabalhava nas plantações e a mucama, na casa grande [...] enquanto a escrava do eito foi utilizada para, com o seu trabalho enriquecer os senhores escravistas e fortalecer o tipo de sistema econômico imposto, a mucama foi utilizada para garantir o lazer e o bem estar de seus senhores, de suas senhoras, na medida que lhe cabia todo o trabalho doméstico, além de cuidar das crianças brancas desde o seu nascimento (foi por aí, enquanto ama de leite e babá, que ela se transformou na famosa mãe preta); de seu senhor, na medida em que era utilizada como objeto de sua violência sexual. (GONZALEZ 1980, p.110)

Confrontando essas exterioridades, mulheres negras, reposicionaram o lugar destinado a elas, criando estratégias sociais, econômicas e políticas em “um nível de organização coletiva bastante sofisticada” (GOMES e SOARES, p.3). Revisitando as pesquisas sobre a escravidão negra na Amazônia, Vicente Salles (2015) vai apontar o nível de organização de mulheres negras descrita por ele como “Sociedades de Mulheres Negras no Grão-Pará”, as Taieras, as Estrelas do Oriente e as Irmãs de São Raimundo.

As Taieiras, o cordão Estrelas do Oriente e as Irmãs de São Raimundo, foram organizações de mulheres negras por dentro das irmandades religiosas católicas, estas contraditoriamente vem a cena político-colonial com missão de “civilizar”/ “domesticar” indígenas e negros, entretanto, no que pese os objetivos da oligarquia eclesiástica, os negros escravizados transformaram as irmandades de Cor em verdadeiros núcleos de resistência cultural e nichos de suas práticas religiosas ancestrais e agências de alforria (SILVA, 1994, p.55), os autos de liberdade do judiciário de Belém comprovam exatamente o nível de entendimento da condição de opressão imposta ao mesmo tempo que apontam para a notoriedade dessas mulheres negras em burlar os dispositivos de controle, isto porque as contestações eram formalizadas por meio de advogados que prestavam serviços as Irmandades, por exemplo, dos 50 autos de liberdade impetrados por não ter incluso seus nomes na matrícula geral como escravizadas, 12 foram formalizados pelo Dr. Vespeciano Fiok ligado a Irmandade Nossa do Rosário dos Pretos, que abrigava o cordão das Estrelas do Oriente e 38 formalizados pelo Dr. Manoel Moraes, negro liberto ligado a Irmandade de São Raimundo, como pode ser observado no quadro 04:

Dr. Vespiciano Fiok / Irmandade Nossa do Rosário dos Pretos	Dr. Manoel Moraes / Irmandade de São Raimundo.
<p>25. Autos de Liberdade de Escravos. Interessado: Escravas não identificadas de propriedade de Senhoras não identificadas. Curador: Dr. Vespasiano Fiock solicitando a liberdade das mesmas já que seus nomes não aparecem incluídas na matrícula geral, conforme documentos do cartório do escrivão Pelleja. Belém, 24 de março de 1874. Escrivão: Marcelino Marques Lima. Juiz: Fellipe R de Souza. (Contém: Autos, Nomeação, Termos, Certidão) BRPAAPEP. JDSV.AULES. CX0021. P006. D002.(Páginas: 0001- 0044).</p>	<p>27. Autos de Liberdade de Escravos. Interessada: Isabel Maria da Silva peticionando ação de liberdade já que seu nome não se encontra registrado na matrícula especial. Curador: Manuel Moraes. Belém, 2 de agosto de 1875. Escrivão: Marcelino Marques de Lima. Juiz: Não Identificado. (Contém: Autos, Certidão, Termos) BRPA.APEP. JDSV. AULES. CX0021. P007. D001.(Páginas: 0001 – 0020).</p>
TOTAL GERAL 12	TOTAL GERAL 38

Pesquisas realizadas por SALLES (2015, p.158-161) que resultaram na elaboração do livro “O Negro na Formação da Sociedade Paraense” apontam que:

O cordão das Estrelas do Oriente era composto por negras e mulatas[...] foi um cordão bem organizado e que instituiu a Associação das Estrelas do Oriente em 1886, tendo por fim celebrar festividades religiosas, especialmente as do natalício do Menino Deus. Organizou também a Caixa de Socorros, que prestava socorro aos membros quando em estado de moléstia e impossibilitados de prover a subsistência, promovendo-lhes ainda os enterramentos “com decência e mandando sufrágios no 7º dia do passamento”.

O destaque a ser feito é que em se tratando das Irmandades Negras no Pará, não há registro de que mulheres tenham coordenado essas irmandades, ou seja, assumidos os cargos de “dirigência” dessas organizações como rainhas e juízas, porém não deixavam de ter participação decisória, porque estabeleciam outra lógica de poder e definições de funções no enfrentamento das opressões, assim, destacamos tal ação pela via da regulamentação do cordão Estrela do Oriente por meio de um estatuto publicado no Diário Oficial do Estado nº 2507, de 31/01/1900, porém, internamente o estatuto estava estabelecido desde 12/06/1886 assinado pela presidenta Maria Emília Torres, pela vice presidenta Francisca Maria da Conceição e mais 11 assinaturas feminina e 01 masculina, de Marcos Florêncio de Brito, na qualidade de secretário, como ainda aponta SALLES (2015, p,163), “ foram raras as sociedades de mulheres negras que se organizaram regularmente, com estatutos publicados, existência “legal”, vale dizer. Na verdade, só tenho exemplo das Estrelas do Oriente”. Mesmo as Irmãs de São Raimundo, inclusive mais

antigas que as Estrelas do Oriente, cuja organização data de 1870, não possuía tal regularização, não que issodestituíssem-nas de algum poder, pelo contrário, essas Irmãs de São Raimundo, são o embrionário de um tipo de sociedade pré-sindicalista, pois era formada, parteiras, erveiras, lavadeiras, negras de ganho ou de aluguel, enfim por mulheres trabalhadoras.

Ainda tratando dessas organizações e mobilizações negras femininas, vemos as Taieiras, grupo de mulheres lavadeiras/cantoras, que os folclorista chamavam de “o canto do trabalho”, essas mulheres também se organizavam como grupo por dentro das irmandades, - “ a grande devoção das taieiras era, porém São Benedito em sua igreja do Rosário da Campina, a qual compareciam também como grupo organizado, então conhecido como Império de São Benedito” (SALLES, 2015,p.15).

Em que pese toda tentativa de subalternação da mulher negra no conjunto de determinações desumanizantes constituídas sobre seus corpos e, por conseguinte sobre suas subjetivações, tais mulheres não estiveram e não estão ausentes da história, pelo contrario, mesmo em condições adversas, resistiram para afirmarem as suas R-EXISTENCIAS, deixando evidente que só estava convencido da desumanidade da/o negra/o era o branco-homem-ocidental-colonizador, pois ancorados estavam no que Quijano (2005) define como colonialidade do poder, a perspectiva eurocentrada do conhecimento que elaborou todo um repertório de determinações apoiadas na “classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça” (QUIJANO, 2005, p. 117), cujo fim passou a ser a subalternização de toda experiência humana que se distinguisse da experiência europeia.

A luta das “Sociedades de Mulheres Negras no Grão-Pará” e tantas outras mulheres negras dão contorno a um repertorio de mobilizações e formulações que abalam as estruturas da colonialidade que as pretendeu desprovidas de “razão”, acionando no processo de afirmação de suas humanidades, o que a lógica colonial/moderna negou como possibilidade epistêmica,o poder da mulher negraem reestruturar, organizar e manter a comunidade erguida, contrariado a formulação ocidental, masculino/superior/branco/cristão. Essas mulheres dão contorno àoutra narrativa, a poética da resistência e da recomposição da subjetivação ancestral afirmando um sentimento positivo de etnicidade.

2.2 A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA NO DECORRER DA INVESTIGAÇÃO

Como se sabe, o Brasil tem uma história baseada no colonialismo, o escravismo é constitutivo da história do Brasil, aliado a uma segunda categoria igualmente colonial, o patriarcado, formam a tríade basilar dos processos excludentes ao qual foram e ainda são, submetidos sujeitos históricos que se diferenciavam do “humano” só século das luzes. Hoje, a pouco de completar duas décadas do século XXI –, há continuidades dessa história no nosso cotidiano. Essas continuidades acabam por definir as nossas relações sociais, contribuindo para a persistência do racismo, do sexismo e das desigualdades sociais, econômicas e simbólicas.

Em todos os períodos históricos, mulheres e homens negros construíram uma cultura de resistência em oposição à sociedade que os oprime e que considera as suas trajetórias secundárias. Tal cultura, igualmente, visa defender a existência material e cultural da negritude e afirmar os seus direitos humanos. Durante muito tempo a História silenciou as experiências desses sujeitos sociais, gerando uma produção científica lacunar que examina a trajetória da sociedade brasileira desde uma perspectiva analítica eurocêntrica.

Na década de 1980, com as mudanças nos paradigmas de construção do conhecimento em diversas áreas, tem-se observado a consolidação de um modelo na nossa historiografia que amplia as narrativas do passado e do presente, que revisita e visibiliza histórias de vidas e que, contrapondo-se à historiografia tradicional, traz à tona personagens negras e suas atuações sociopolíticas (MOURA, 1988; ROCHA, 2001; CARNEIRO, 2002; DOMINGUES, 2009).

No que diz respeito à história das mulheres negras no Brasil temos algumas produções acadêmicas recentes relevantes. Entre elas, nós destacamos o livro *Mulheres Negras no Brasil Escravista e do Pós-emancipação*, publicado em 2012. Essa obra apresenta um conjunto de textos que constitui um “painel denso e atualizado sobre o tema [mulheres negras], reunindo artigos de 20 especialistas, cobrindo o Brasil de norte a sul em termos teóricos e no uso de fontes diversas.”

O livro tem o propósito de revelar “sombras, suspiros e formas de vida, do corpo, da mente e da alma das mulheres – crioulas, escravas, mulatas, africanas, pardas, forras, pretas, negras e morenas” (XAVIER, FARIA, GOMES, 2012, p. 7) que viveram e existem no Brasil. Nesta obra, o passado (Colônia e Império) é articulado ao presente (República);

a diversidade das mulheres negras no Brasil é salientada; as hierarquias, limites e avanços de suas ações de resistências são mostradas; as contradições, mudanças e permanências presentes na vida dessas mulheres são evidenciadas.

Tratando de uma temática correlata, o feminismo negro, temos o livro de Núbia Moreira (2011), que aborda as organizações feministas negras de São Paulo e Rio de Janeiro que se formaram entre os anos 1980 e 1990 que segundo a autora, essas organizações tinham por objetivo debater as demandas específicas das mulheres negras na contemporaneidade.

A elaboração de um aporte metodológico de um objeto de pesquisa não pode partir de um lugar diferente que não seja do seu lugar de vida e fala que no caso das mulheres quilombolas amazônicas, é delas que nasce o que se preconiza como objeto investigativo dessa tese que se materializa no feminismo negro na Amazônia já que Lélia Gonzales (1984) já anunciava o protagonismo das mulheres brasileiras na década de 1980 ao problematizar que a mulher negra é alvo de duplos processos de discriminação na forma do sexismo e racismo que na interpretação da autora,

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta (GONZALES, 1984, p.224).

Observa-se na reflexão de Gonzales (1984) que o feminismo negro é uma estratégia de articulação da população negra feminina para o combate das duas frentes de discriminação que atinge as mulheres, já que apontando o racismo como sistemático processo de apartação da população negra brasileira, Gonzales defende a mobilização feminina negra não só pela ação, que não deve ser confundida com ativismo, mas como intervenção na situação de apartação das mulheres que Lélia Gonzales aponta que deve ser combatida, especialmente no discurso.

Essa premissa foi uma inspiração para definir a investigação do objeto na sua perspectiva metodológica, a qual defini o processo investigativo como pesquisa social, já que essa modalidade de pesquisa tem como pano de fundo a produção social do

conhecimento. Essa definição parte da compreensão de que racismo e sexismo são categorias que surgem da natureza das relações humanas caracterizadas principalmente pelas relações de poder que nasce dos mecanismos econômicos, mercantis que marcam a história humana e foram desencadeadores da colonialidade persistente nas relações sociais.

A adoção desse aporte metodológico se fundamenta a partir de sua caracterização principal que é ser histórica, mas esclareço que a presente tese não é uma pesquisa histórica, mas a utiliza recortes pontuais na história como fonte de compreensão da situação atual das mulheres quilombolas e do próprio feminismo negro na sociedade e sua repercussão atual que fundamentei a partir do Minayo; Deslandes; Gomes (2009, p.12) que demarcam como pesquisa social:

O objeto das ciências sociais é histórico. Isto significa que cada sociedade humana existe e se constrói num determinado espaço e se organiza de forma particular e diferente das outras. Por sua vez. Todas as que vivenciam a mesma época histórica têm alguns traços comuns, dado o fato de que vivemos num mundo marcado pelo influxo das comunicações. Igualmente, as sociedades vivem o presente marcado pelo passado e é com tais determinações que constroem seu futuro, numa dialética constante entre o que está dado e o que será fruto de seu protagonismo. Portanto, a provisoriedade, o dinamismo e a especificidade são características de qualquer questão social.

Observa-se que essa perspectiva justifica a opção feita em investigar as mulheres negras quilombolas de Jambuaçu, pois investiguei a luta pela manutenção e pertença identitária quilombola e territorial enquanto luta histórica em duas vias. A primeira via é pela insurreição que o quilombo representa na diáspora acontecida no Brasil. A segunda via é pela identidade das mulheres no contexto das lutas quilombolas e por sua afirmação enquanto sujeitas de direito e respeito.

Destaco, a partir do que Minayo; Deslandes; Gomes (2009), argumentam que considerando a materialidade da vida quilombola, como também da luta das mulheres pelo reconhecimento de seus direitos, entendo que, como essa tese está sendo construída no campo da educação, ela emerge de um sentido dialético que se materializa no ato interpretivo da realidade que envolve, tanto o feminismo negro na Amazônia, como a realidade das mulheres quilombolas que segundo Pires (1997, p. 85),

[...] possibilidade teórica (instrumento lógico) de interpretação da realidade educacional que queremos compreender. A atuação profissional na educação coloca a necessidade de conhecer os mais variados elementos que envolvem a prática educativa, a necessidade de compreendê-la da forma mais completa possível. No entanto, não se pode fazer isto sem um método, um caminho que permita, filosófica e cientificamente, compreender a educação. E, se a lógica formal, porque é

dual, separando sujeito-objeto, foi se mostrando insuficiente para esta tarefa, parece possível buscar, no método materialista histórico-dialético, este caminho.

Pires (1997) aponta para o valor da interpretação dialética no campo da educação, já que tanto no feminismo negro, como na ação das mulheres negras quilombolas, há processos formativos que acontecem na luta, na mobilização e articulação dessas sujeitas nos diversos campos de atuação, seja na cidade, seja no campo, elas estão sempre refletindo e atuando na contradição que marca suas vidas.

Para compreender a presença do negro na Amazônia foi necessário realizar um levantamento de fontes documentais que comprovassem o rastro dos africanos escravizados na região amazônica, os quais mesmo sendo um contingente significativo de pessoas sequestradas da África entre os séculos XVI e XIX, a Amazônia é uma região quase que exclusivamente índia e branca de tradição euro-portuguesa, invisibilizando todo um cabedal cultural africano que aqui se desenvolveu.

Assim, a contribuição da pesquisa documental foi importante à compreensão da visão de uma Amazônia exclusivamente indígena ou mestiça é imposta por um senso comum e precisa de outras análises que marquem sujeitos diferenciados parte de uma mesma história não contada como os africanos e outros sujeitos das Américas que aqui se integraram. Napoleão Figueiredo (1976, p.145), assevera que a invisibilização do negro na Amazônia se deu em função do modo de colonização da região,

O início da evolução desse conjunto é encontrado no empreendimento da colonização, caracterizado fundamentalmente por um sistema patriarcal, de exploração latifundiária, monocultora e escravocrata, com base na plantação da cana-de-açúcar introduzida pelo elemento português no nordeste brasileiro.

A constatação de Figueiredo (1976) está na base da compreensão documental das fontes que foram investigadas, uma vez que a escravidão negra no Pará que foi cruzada com pesquisa em documentos do Judiciário de Belém sobre a escravidão, com foco nos “Autos de Liberdade”, cujo período pesquisado foi maio/1840 a abril/1888, mostrando que essa modalidade de pesquisa é necessária para ampliar o conhecimento que, nesse caso, sobre a mulher em meio a escravidão e o processo de libertação, além de oferecer pistas teóricas a serem considerada na elucidação da problemática proposta. No quadro 05 pode identificar que, além dos documentos, a pesquisa se referencia em obras que entrelaçam com a categorias fundantes da tese, como racismo; educação; identidade; processos formativos; resistência; r-existência/

AUTOR	OBRA	ANO
GOMES, Nilma Lino	Movimento Negro educador: Saberes Construídos na luta por emancipação	2017
ARROYO, Miguel	Outros Sujeitos, Outras Pedagogias	2014
NASCIMENTO, Beatriz	intelectual e quilombola. Possibilidade nos dias de destruição	2018
GONZALEZ, Lélia	Primavera para as rosas negras	2018
DEUS, Zélia Amador de	Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade	2008
GONÇALVES, Carlos Walter Porto	O latifúndio genético e a r-existência indígena-campesina	2002
HOOKS, Bell	Ensinando a Transgredir	2017
FREIRE, Paulo	Pedagogia da Autonomia	1997
FREIRE, Paulo	Cartas a Guiné Bissau	1973

Os autores elencados no quadro 04 mostram que a pesquisa, além da perspectiva documental, também se desenvolveu como pesquisa bibliográfica na qual utilizei esses autores para elucidar o objeto da pesquisa que se concentrou nas categorias que envolvem o problema, como movimento negro educador; outras pedagogias; autonomia e resistência que encontram em Miguel Arroyo, Lélia Gonzales, Paulo Freire, Nilma Lino Gomes, entre outros autores, o suporte teórico para entender as práticas formativas que se dão na r-existência e resistência do movimento de mulheres tucandeiras contribuem para a autoafirmação das mulheres negras e quilombolas em defesa da identidade coletiva e do território quilombola do Jambuaçu.

Assim, a investigação do rastro do objeto produção acadêmica, aponta para a materialização da pesquisa documental e bibliográfica que segundo Gil (2002, p, 44)

A pesquisa bibliográfica é desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. Embora em quase todos os estudos seja exigido algum tipo de trabalho dessa natureza, há pesquisas desenvolvidas exclusivamente a partir de fontes bibliográficas. Boa parte dos estudos exploratórios pode ser definida como pesquisas bibliográficas. As pesquisas sobre ideologias, bem como aquelas que se propõem à análise das diversas posições acerca de um problema, também costumam ser desenvolvidas quase exclusivamente mediante fontes bibliográficas.

Essa conceituação é importante porque demonstra o que foi realizado na perspectiva de investigar o que havia de disponível sobre o objeto da presença negra na Amazônia, de maneira a pontar caminhos para investigar a mulher negra no contexto da resistência e oposição contra o racismo e o patriarcado. No entanto, tal investigação, não estaria completa que não contasse com a comparecimento da pesquisa documental para

estabelecer o entendimento do processo de escravização e das situações que envolveram a população negra em seu cotidiano. Por isso, a visão de Gil (2002, p, 44) sobre pesquisa documental colabora de forma determinante com esta pesquisa, pois,

A pesquisa documental assemelha-se muito à pesquisa bibliográfica. A diferença essencial entre ambas está na natureza das fontes/Enquanto a pesquisa bibliográfica se utiliza fundamentalmente das contribuições dos diversos autores sobre determinado assunto, a pesquisa documental vale-se de materiais que não recebem ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetos da pesquisa.

Toda essa argumentação aponta para o caráter qualitativo da pesquisa, já que longe de querer dar repostas exatas e definitivas, esta tese está se construindo de forma relacional, ou seja, mergulhar no universo sociocultural das mulheres negras e do feminismo negro na Amazônia tem relação íntima com a compreensão da realidade que Bourdieu (2004, p.156-7) que deve perpassar pela análise do objeto, o qual não passa “não apenas essa realidade, mas também a percepção dessa realidade [...]”. Por tudo isso, que esta pesquisa é de qualidade, pois ela não quer ser instrumento composto de certezas, mas um veículo das percepções, das significações das sujeitas quilombolas que envolvidas no contexto do feminismo negro amazônico, constroem e reconstroem suas redes de relações na luta, na mobilização e articulação por direitos tanto pessoais, enquanto mulheres, como territoriais enquanto quilombolas.

Se a pesquisa bibliográfica e documental promove a ampliação do conhecimento sobre o objeto, o trabalho de campo também precisa de um tratamento na sua intervenção, que nessa tese se dará inicialmente na perspectiva da observação sistemática se caracteriza por ser um ato de apreciação ordenada que,

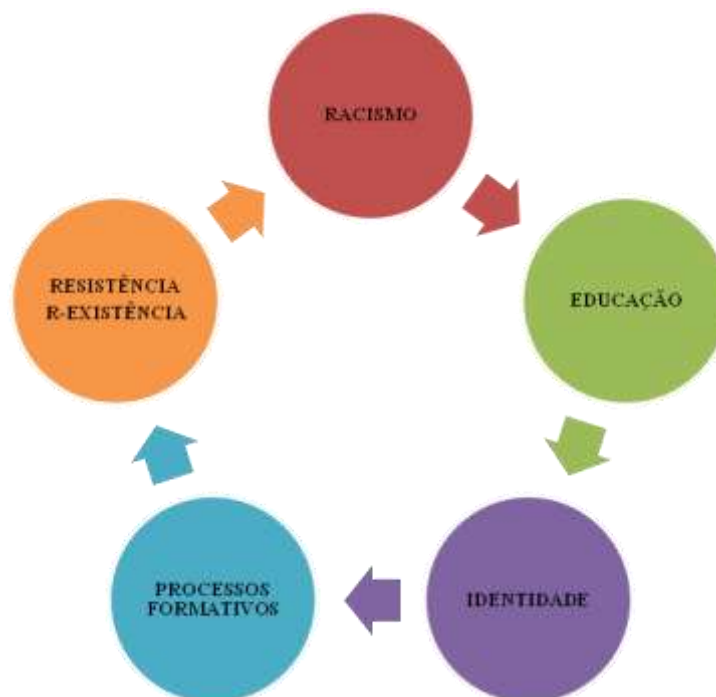
Este tipo de observação gera dados mais fidedignos, pois implica em uma distância maior entre o pesquisador e o fenômeno a ser observado. Neste caso, o instrumento de medida consiste em uma grade de observação na qual estarão indicados quais elementos devemos observar. A grade de observação permite observar os comportamentos de todos os sujeitos da mesma maneira. Estas características garantem a reprodutividade e a objetividade dos dados (BANDEIRA, 2009, p.3).

Essa definição de Bandeira (2009) sobre observação sistemática é oportuno menos no que diz respeito ao aspecto da distância entre eu pesquisadora e o objeto da pesquisa, uma vez que essa tese nasce na minha história de vida e do meu compromisso com a superação do racismo e pela organização da população negra em rol de melhores condições de vida.

No entanto, somente a observação sistemática não daria conta de responder as questões postas à pesquisa, daí a decisão de utilizar a revisão sistemática para colaborar com a intervenção junto às sujeitas da pesquisa através de entrevistas que se deram através de diálogos com o coletivo das mulheres negras Tucandeiras, reunidas em associações no território quilombolas de Jambuaçu. Dessa forma, a revisão sistemática, segundo Sampaio; Mancini (2007, p.84)

[...] é uma forma de pesquisa que utiliza como fonte de dados a literatura sobre determinado tema. Esse tipo de investigação disponibiliza um resumo das evidências relacionadas a uma estratégia de intervenção específica, mediante a aplicação de métodos explícitos e sistematizados de busca, apreciação crítica e síntese da informação selecionada.

Destaca-se que a revisão sistemática não foi utilizada na revisão de literatura, mas nos dados da pesquisa de campo, realizando o levantamento das palavras-chave emitidas na voz das sujeitas participantes da pesquisa. No mais, a referida definição se adequa ao trabalho de campo que pretendo realizar, já que tendo investigado a problemática quilombola durante o mestrado entre os anos de 2012 a 2014 no PPGED/ ICED/ UFPA, acompanhei a evolução da temática feminismo negro nos tempos atuais e sua relação com a luta das mulheres negras na Amazônia, tanto nos movimentos sociais como nos quilombos e isso me fez decidir pela primeira forma de intervenção na realidade em que envolve meu objeto de pesquisa que foi a observação sistemática, já que constantemente estou envolvida em ambos os campos e isso poderia me possibilitar aprofundar as seguintes categorias os seguintes aspectos da figura 03:



Essas categorias nortearão o processo de coleta de dados, já que o protagonismo das mulheres negras quilombolas de Jambuaçu já que essas sujeitas estão sendo abordadas através de entrevistas semiestruturadas, cujo eixo está centrado nos mesmos aspectos acima elencados. Ressalto que, com base em Triviños (1987, p.146), esse tipo de entrevista pode ser definida como,

Aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa, e que, em seguida, oferecem amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as respostas do informante. Desta maneira, o informante, seguindo espontaneamente a linha de seu pensamento e de suas experiências dentro do foco principal colocado pelo investigador, começa a participar na elaboração do conteúdo da pesquisa.

Como é possível observar nas palavras de Triviños (1987), esse tipo de entrevista é guiada pelas enunciações dos sujeitos e por isso deve dar maior espaço para o diálogo do às perguntas. No apêndice C-2 apresento as questões eixo da entrevista semiestruturada.

As entrevistas realizadas com mulheres negras quilombolas que constituem as “Tucandeiras – Associação de Mulheres do Território Quilombola do Jambuaçu”, mais especificamente com três grupos de mulheres dessa Associação, as Paneleiras da Comunidade Quilombola do Puacê e as Charcudas da Comunidade Quilombola do KM 40 e as Centenárias Malafaias localizada na comunidade das Nossa Senhora das Graças.

A relevância do tema pesquisado se dá a partir do processo formativo que se revela nas práticas dessas mulheres como via de acesso para compreensão do processo de r-

existência e luta dessas sujeitas como elemento educativo, pautado no que define Gomes(2014) sobre o caráter educativo do Movimento Negro, o qual não foi uma escolha arbitrária ou casual. O interesse em conduzir a investigação aqui proposta vem do processo pessoal e educativo mediado por tais mulheres, o qual consiste na “reflexão em torno do fazer educativo em que nos engajamos, iluminados pela opção política que temos, de natureza revolucionária”(FREIRE, 1978,p 111).

Nessa perspectiva, a intervenção da pesquisa com as mulheres negras quilombolas de Jambuaçu, se deu pela entrevista/ diálogos com mulheres do referido território, entre elas estão: Nazita de 95 anos; Vitorina de 83 anos e Raimunda Malafaia, a qual faleceu em 2018 aos 105 anos, conforme pode ser observado na figura 04.



Destaca-se que no coletivo “Tucandeiras – Associação de Mulheres do Território Quilombola do Jambuaçu”, reúnem-se três grupos de mulheres dessa Associação, as Paneleiras da Comunidade Quilombola do Puacê, representada pela quilombola Valdirene de 50 anos; as Charcudas da Comunidade Quilombola do KM 40, representadas por Guiomar de 47 anos e as Centenárias Malafaias localizada na comunidade das Nossa Senhora das Graças, representadas por Conceição de 57 anos, como pode ser observado na figura 05.



Notou-se que durante o processo de coleta de dados que os grupos de mulheres jovens que atuam na mobilização da juventude no contexto do movimento quilombola do território, que no âmbito da presente pesquisa foram representadas por Jilvana de 18 anos e Joelma da mesma idade. Na figura 06 de Jiovana, filha de Valdirene do grupo das Paneleiras do Puacê, cuja a imagem foi representativa para a capa da tese, por representar a renovação da luta das mulheres negras quilombolas do Jambuaçu.

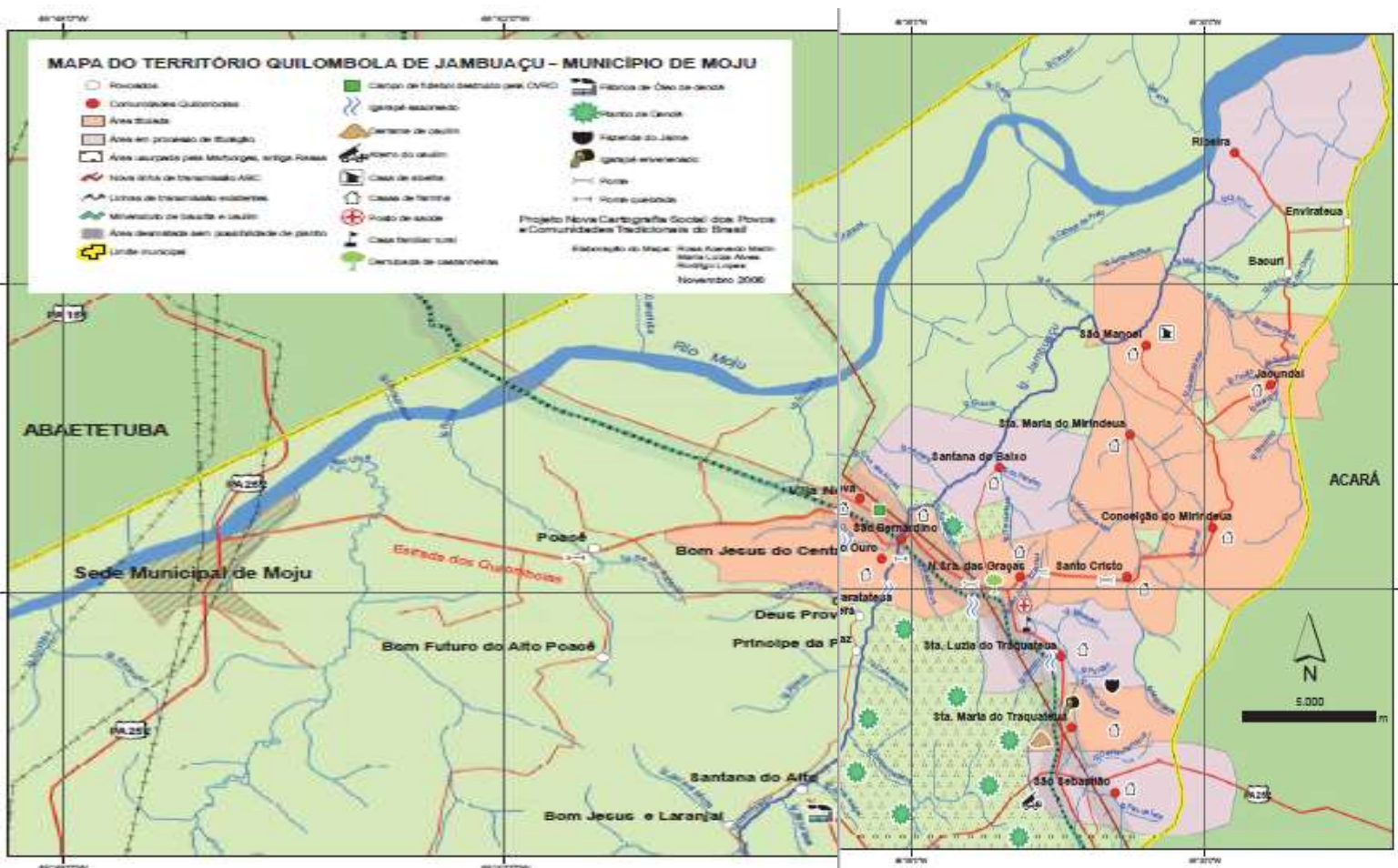


Figura 06: Jiovana – mulher jovem negra quilombola do território do Jambuaçu

Localizado nos limites do município de Moju no estado do Pará, O território quilombola de Jambuaçu é um lugar forjado na luta pelo direito a terra, tanto na perspectiva histórica, como pela a afirmação do direito de produzir a materialidade da vida através do trabalho e preservação do lugar onde vivem. Segundo a publicação da Cartografia Social da Amazônia (2007), o referido território foi reconhecido como terras quilombolas em 2001, sobre o qual a cartografia revela que,

Em 2001 começou a titulação do território quilombola com base no Artigo 68 – ADCT da Constituição de 1988. Em 2003 foram entregues pelo ITERPA – Instituto de Terras do Pará os títulos coletivos de Santa Maria de Mirindeua, Santo Cristo, Santa Maria de Traquateua, São Manoel e Conceição de Mirindeua. O ITERPA publicou o edital de São Bernardino, Centro Ouro e Nossa Senhora das Graças. As terras de Jacundai, Santa Luzia do Traquateua, Santana do Baixo, Ribeira e Vila Nova estão em processo de titulação (CARTOGRAFIA SOCIAL DA MAZÔNIA, 2007, p.3).

Observa-se nessa descrição do processo de titulação do território, ainda faltam localidades que fazem parte do conjunto de terras, como o Puacê que aparece no mapa elaborado pela cartografia para o território quilombola do Jambuaçu (figura 07).



2.3 INVESTIGAÇÕES SOBRE MULHERES NEGRAS EM PESQUISAS REALIZADAS NA UFPA

No rastro do entendimento acadêmico do tema, esta pesquisa em uma busca realizada no repositório de teses e dissertações da biblioteca central da UFPA em 2019na qual eu coletei 12 artigos, dos quais resultaram em 07 dissertações e 05 teses que tratavam sobre a presença da mulher negra na Amazônia. Nesse sentido, o quadro 05 apresenta o levantamento realizado nos programas de pós-graduação da UFPA:

Quadro 06: Levantamento teses e dissertações nos PPGs da UFPA sobre as temáticas trabalho e diversidade

PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO	DISSERTAÇÃO	TESE
Programa de Pós graduação em Sociologia	02	01
Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido	02	04
Programa de Pós graduação em Psicologia	01	X
Programa de Pós-Graduação em Genética e Biologia Molecular	01	X
Programa de Pós Graduação em Educação	01	X
Total por tipo de produção	07	05
Total	12	

Fonte: Biblioteca Central da UFPA. Disponível em <http://repositorio.ufpa.br/jspui/>. Acesso em set 2019

Dessa forma, a produção acadêmica no âmbito dos Programas de Pós-Graduação da UFPA desde o ano 2000 vem intensificando pesquisas em diferentes interfaces sobre o papel de mulheres negras na Amazônia, sendo que a partir de 2008 houve uma intensificação por esse objeto de pesquisa, os quais passaram a ser investigados no âmbito da temática quilombola, como pode ser observado em Souza (2007); Amaral (2008) Moura (2008) e Reis (2015), como mostra o quadro 07:

Quadro 07: Contexto dos artigos

n°	Autor	Título	Ano	Tipo de publicação	Objeto da pesquisa
01	SOARES, Ana Cristina de Paula Maués	Participação política feminina no meio do mundo: estudo em comunidades negras e rurais de Macapá-AP / Ana Cristina de Paula Maués Soares	2013	Tese	O trabalho analisa as ações coletivas de mulheres no meio rural amazônico, em especial aquelas relacionadas ao meio ambiente

02	PANTOJA, Ana Lúcia Nauar	Mulheres negras em Belém do Pará : políticas públicas e estratégias de sobrevivência (1890-1910)	2001	Dissertação	Este estudo circunscreve-se à análise das políticas públicas em relação às mulheres negras de Belém e as suas experiências, no período compreendido entre 1890 e 1910.
03	JULIÃO, Maria RoméliaSilva	Donas da história: relações raciais, gêneros e mobilidade social em Belém	2000	Dissertação	Este trabalho trata das versões de mães de famílias negras , das camadas médias urbanas de Belém, sobre relações raciais.
04	SOUZA, Ercília Maria Soares	Processos identitários e suas vicissitudes em uma comunidade quilombola	2007	Dissertação	Estudos sobre processos identitários têm tido grande visibilidade em trabalhos desenvolvidos em várias áreas do conhecimento (Psicologia, Antropologia, Ciências Sociais, Psicanálise etc.).
05	AMARAL FILHO, Otacílio	Marca Amazônia : uma promessa publicitária para fidelização de consumidores nos mercados globais	2008	Tese	Este trabalho é uma demonstração da existência da "marca Amazônia " enquanto promessa publicitária que agrega um valor mercadológico a um grande número de produtos e serviços, concebida a partir da dicotomia entre uma Amazônia real e uma Amazônia simbólica produzida com o objetivo de fidelizar consumidores globais na contemporaneidade.
06	CHALELA, Cláudia Maria do Socorro Cruz Fernandes	A Industrialização da Amazônia Oriental : Pará e Amapá (1967-2007)	2009	Tese	Esta tese resgata a trajetória do processo de industrialização levado a efeito por meio da indução de políticas públicas, nos Estados do Pará e do Amapá, unidades administrativas integrantes da parcela oriental da Amazônia , durante o período de 1967-2007.
07	MOURA, Luciene Soraya Sousa de	Análise da variabilidade molecular do cromossomo Y em uma população afro-brasileira da Amazônia : Saracura - Santarém (Pa)	2008	Dissertação	a população da Amazônia foi muito complexo, incluindo a miscigenação preferencial entre homens europeus e mulheres indígenas, nos primeiros 150 anos e, posteriormente com mulheres indígenas e/ou africanas.
08	COSTA, Rita De Cássia Pereira da	Como uma comunidade : formas associativas em Santo Antonio / PA - imbricações entre parentesco, gênero e identidade	2008	Dissertação	Este trabalho analisa as relações sociais, políticas e culturais de um grupo rural auto definido e identificado como quilombola.
09	AMARAL, Assunção José Pureza	Da senzala ao quilombo : práticas educativas e uso de recursos naturais entre os quilombos do médio amazonas – Pará	2008	Tese	quilombolas do médio Amazonas, interagem com o território e seus recursos naturais, de que maneira eles internalizam certos habitus que permitem revelar capitais

					simbólicos e culturais sobre a utilização desses recursos
10	FONSECA, Haydeé Borges	Quilombolas de Jambuaçu : seus saberes e educação como fator de politização e identidade	2011	Dissertação	o universo do qual fazem parte os quilombolas de Jambuaçu, nas questões que envolvem seus saberes e práticas sociais
11	SANTOS, Manuela Tavares	A Pedagogia da alternância na integração de saberes no PROEJA Quilombola no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) - Campus Castanhal	2013	Dissertação	analisa se e como a Pedagogia da Alternância colabora para a integração de saberes no PROEJA Quilombola no Instituto Federal de Educação , Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) - Campus Castanhal.
12	REIS, Adebaro Alves dos	Desenvolvimento sustentável e uso recursos naturais em área de várzea do território do Baixo Tocantins da Amazônia Paraense: limites, desafios e possibilidades	2015	Tese	observação do cotidiano do modo de vida, do uso dos recursos naturais e do processo de produção diversificada como elementos empíricos necessários para se pensar um novo padrão de desenvolvimento, ou seja, o sustentável, ancorado nos saberes tradicionais das populações caboclo-ribeirinhas das áreas de várzea do território do Baixo Tocantins da Amazônia Paraense

Fonte: Biblioteca Central da UFPA. Disponível em <http://repositorio.ufpa.br/jspui/>. Acesso em set 2019

Ainda sobre o quadro 06, observa-se que os objetos de pesquisa revelam a referida intensificação da temática mulher negra quilombola em contextos que analisam as ações coletivas de mulheres quilombolas em ações político-emancipatórias, históricas, no âmbito da família, como também na educação.

O destaque dos referidos objetos vai para o caráter da produção da vida material no trabalho e na perspectiva ambiental, com ênfase para os trabalhos Fonseca (2013); Moura (2008, mesmo tratando de questões relacionadas a população indígena; Chalela (2009) e Soares (2013). No quadro 07, ver-se as categorias e principais constatações das pesquisas presentes no repositório de pesquisa da Biblioteca Central da UFPA.

Quadro 08: Contextos teóricos dos artigos

n°	Título	Categorias de análise a partir das referências	Principais constatações
01	Participação política feminina no meio do mundo: estudo em comunidades negras e rurais de Macapá-AP / Ana Cristina de Paula Maués Soares	Mulheres na política -- Macapá (AP) Conservação da natureza -- Macapá (AP) Negras -- Macapá (AP) Desenvolvimento sustentável -- Macapá (AP)	a participação da mulher negra tem evoluído nos últimos anos, sugerindo mudanças efetivas que configuram uma nova fase de inserção feminina nas organizações e movimentos sociais locais influenciadas também pela mediação política do IMENA. Quando ao meio ambiente e ao uso racional e sustentável da biodiversidade, existe a percepção de conservar para gerações futuras, pois as formas de conservação

			ambiental nessas comunidades encontram-se imersas nas culturas locais.
02	Mulheres negras em Belém do Pará : políticas públicas e estratégias de sobrevivência (1890-1910)	Negras -- Belém (PA) -- Condições sociais	Para além das paredes do lar, as evidências apontaram para a complexidade do mundo de trabalho vivido pelas mesmas. Nas ruas, no mercado da cidade e em outros espaços públicos, suas práticas adquiriam legitimidade e uma relativa autonomia. De certo modo, muito desse modo de vista persiste, pois as mulheres contemporâneas que trabalham em tais ambientes, experimentam condições similares.
03	Donas da história: relações raciais, gêneros e mobilidade social em Belém	Relações raciais Famílias negras -- Belém (PA) Negros -- Belém (PA) - - Condições sociais Mobilidade social -- Belém (PA)	Considerando a situação da população negra em nossa sociedade e das mulheres negras , em particular, elas se constituíram, de um certo ponto de vista, "donas da história" pois, foi a partir de suas experiências de vida que traçaram (com seus maridos) os rumos da vida das filhas: as "doutoras" da família. São estas interpretações e esse processo que o trabalho analisa.
04	Processos identitários e suas vicissitudes em uma comunidade quilombola	Identidade (Psicologia) -- Pará Quilombos -- Pará Identidade social -- Pará	Ao final, foi possível destacar: a) as identificações que foram evocadas e remetidas aos antepassados escravos ou ao mito de origem da comunidade (que conta a história da união entre um conde e sua escrava); b) os benefícios que tiveram os moradores com a auto identificação como quilombolas; c) os vários sentidos de ser "negro qui lombo Ia", dentre os quais, não se reconhecer quilombola quando isto significa ser "negro fugido". Concluímos que esses processos identitários, vividos nesta comunidade e por cada um de nós, pemlitindo-nos a denominação de humanos, é, como afirma Costa (2000), o que nos mantém vivos e nos dá gosto de viver.
05	Marca Amazônia : uma promessa publicitária para fidelização de consumidores nos mercados globais	Campanhas publicitárias -- Amazônia Propaganda -- Amazônia Marketing ecológico -- Amazônia Pesquisa de mercado -- Amazônia Publicidade Marca registrada -- Amazônia	A tese focaliza o campo da comunicação como lugar de elaboração de um movimento cultural que extrapola os padrões da cultura tradicional e da indústria cultural para se constituir como uma cultura global, midiática, uma tecnocultura, que tem sua definição no consumo, baseada num tipo de percepção conduzida pela imagem e pelo seu usufruto aberto, anárquico em que o sujeito social é requisitado, a sua revelia, por essa imagem para o mercado de produção do espetáculo que trafega no espaço público midiático como acontecimento, definido por cenários desta cultura global, produzidos no cotidiano como rituais consumo.
06	A Industrialização da Amazônia Oriental: Pará e Amapá (1967-2007)	Industrialização -- Amazônia Política industrial -- Amazônia Indústrias -- Política governamental Pará -- Indústria Amapá -- Indústria	A política de incentivos fiscais ajudou a florescer a indústria mineral, a indústria madeireira, a indústria pesqueira, a indústria de carne e derivados, polpas de frutas, óleos, essências, perfumes, e um conjunto de outras atividades vinculadas ao setor produtivo relativamente diversificado. No decorrer de

			quatro décadas, o Amapá quase não alterou o perfil econômico. O setor produtivo amapaense permanece incipiente, com tímidas variações que pouco impacto têm na economia estadual.
07	Análise da variabilidade molecular do cromossomo Y em uma população afro-brasileira da Amazônia : Saracura - Santarém (Pa)	Genética da população humana -- Santarém (PA) Cromossomo Y Polimorfismo (Genética) Quilombos -- Santarém (PA) Negros -- Santarém (PA)	Dos 21 haplótipos identificados, 16 destes foram identificados como haplótipos europeus e cinco como de origem africana. Nenhum dos haplótipos pode ser identificado como tendo origem ameríndia. A ausência de haplótipos ameríndios é inesperada em função do fato que mais de 50% das sequências do MTDNA desta população é de origem ameríndia. Esses dados revelam que dentro deste quilombola houve assimilação apenas de mulheres das populações nativas da região. A diversidade genética (59%) foi um pouco baixo dos valores encontrados por outras pesquisas realizadas no Brasil, fato este explicado pelo isolamento geográfico da comunidade.
08	Como uma comunidade : formas associativas em Santo Antonio / PA - imbricações entre parentesco, gênero e identidade	Trabalhadores rurais -- Sociedades, etc. Parentesco Negros -- Pará -- Condições sociais Negros -- Pará -- Identidade étnica Quilombos -- Santo Antonio (Concórdia, PA)	Com esta análise da atuação de homens e mulheres nesse processo o interesse é também de compreender as interações entre parentesco, gênero e identidade como constitutivas desse sistema social.
09	Da senzala ao quilombo : práticas educativas e uso de recursos naturais entre os quilombos do médio Amazonas - Pará	Educação ambiental -- Pará Quilombos -- Pará Negros -- Educação -- Pará	Grupos sociais específicos desenvolvem práticas e formas específicas de relação com os recursos naturais e seus territórios, estas podem implicar em uso menos predatório dos recursos e com menores impactos negativos ao meio-ambiente quando comparados a grupos empreendedores e projetos econômicos de grande porte, pois há um sistema de habitus internalizados por eles que se expressam em seus saberes, conhecimentos e práticas voltados para a utilização de recursos do território, que contribuem para a manutenção do grupo e, em última instância, para o uso menos predatório e menos impactante ao meio-ambiente.
10	Quilombolas de Jambuaçu : seus saberes e educação como fator de politização e identidade	Quilombos -- Moju (PA) Educação -- Moju (PA) -- Aspectos políticos Educação rural -- Moju (PA) Identidade social -- Moju (PA)	O processo que iniciou com as mobilizações políticas fez com que os grupos se unificassem com o objetivo de construir novos conhecimentos e práticas políticas. Assim sendo, foi possível observar que os eventos de conflito foram relevantes para compreender, que o processo de titulação reorganizou socialmente as pessoas, estabelecendo relações entre os "de dentro" e os "de fora", no campo de disputas políticas, passando a exigir uma gama de práticas e saberes por conta dos novos contatos que passaram a ser estabelecidos.
11	A Pedagogia da alternância na	Educação rural -- Castanhal (PA) Ensino profissional --	Destaca positivamente como resultados mais significativos da pesquisa as considerações

	integração de saberes no PROEJA Quilombola no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) - Campus Castanhal	Pará Quilombolas Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos (Brasil)	de que na realidade pesquisada verificou-se a valorização dos saberes dos alunos, a participação destes nos processos de ensino e aprendizagem, a tentativa de articulação dos saberes com a realidade dos alunos e a referência assumida de formar para a agricultura familiar. Destaca negativamente a separação entre teoria e prática nos processos de ensino, a pouca formação dos professores em relação à Pedagogia da Alternância, a desvalorização da leitura como atividade formativa e as dificuldades de compreensão e de trabalho com o tempo-comunidade. Conclui afirmando haver uma tentativa de integração entre os saberes envolvidos no processo de formação dos alunos quilombolas , mesmo com a existência de vários problemas na sua realização.
12	Desenvolvimento sustentável e uso recursos naturais em área de várzea do território do Baixo Tocantins da Amazônia Paraense : limites, desafios e possibilidades	Desenvolvimento sustentável -- Baixo-Tocantins, Região (PA)Recursos naturais -- Uso -- Baixo-Tocantins, Região (PA)Várzea -- Baixo-Tocantins, Região (PA)Vida ribeirinha -- Baixo-Tocantins, Região (PA)Economia florestal -- Baixo-Tocantins, Região (PA)	As estratégias de diversidade produtiva, manejo e uso múltiplo dos recursos naturais seguem os ritmos impostos pela natureza da capacidade adaptativa em relação com as condições naturais das áreas de várzea, tais como: o processo da enchente, cheia e vazante dos rios, erosão/deposição, impactos ambientais pelos grandes projetos desenvolvimentistas, elevação dos níveis dos rios, entre outros fatores, mantendo um alto grau de inter-relacionamento equilibrado com a natureza. Pode-se dizer que, no ecossistema de várzea, natureza e homem se completam, criando um padrão único de desenvolvimento sustentável.

Fonte: Biblioteca Central da UFPA. Disponível em <http://repositorio.ufpa.br/jspui/>. Acesso em set 2019

A análise dessas categorias e constatações apontam para ampliação da participação da mulher negras em ações de mobilização política e comunitária, para além da vida do lar e familiar dos quais a mulher negra tem participação e ainda tem que se manter no trabalho, como constata Pantoja (2001). Nas pesquisas de Julião (2000); Souza (2007) e Amaral (2008) constatou-se que a presença da mulher no contexto do quilombo, apontando que a mulher nesse contexto é protagonista de sua afirmação, qual assumem papel protagonista na afirmação de sua posição feminina e de liderança nas lutas quilombolas.

A relevância da presença negra na Amazônia é um objeto que fala por si mesmo, uma vez que são diversas as abordagens sobre essa temática, mas que nos estudos selecionados observei que as categorias mais analisadas foram negro, história e Amazônia, confirmando a argumentação anterior da invisibilização dos negros escravizados na região e sua contribuição cultural na região, além do caráter inédito do estudo, considerando que poucos são os trabalhos acadêmicos que tratam sobre a resistência de mulheres na Amazônia.

Observei que os artigos analisados apontam para o debate e a tensão entre as contribuições africana e indígena na região que segundo os autores, ambos foram atingidos pela forma de colonização, sendo que se sobressaiu e ficou fixado no imaginário brasileiro que a referida região é indígena e sua cultura é absolutamente relacionada a floresta e sua mística que segundo Pacheco (2016, p.27) o autor procurou mapear e discutir,

[...] o processo de colonização do grande arquipélago, formação dos latifúndios, introdução da mão de obra africana, bem como fugas e práticas de solidariedade entre nativos e diaspóricos na constituição de mocambos e quilombos entre campos e florestas marajoaras.

As análises de Pacheco (2016) mostram que em diferentes contextos da presença negra no Pará, os quilombos representam modos de vida que revitalizam a presença africana na Amazônia e que se renova, não somente pelas práticas integradas com a natureza e no trabalho, mas principalmente na luta pela terra e pelo direito de viver e trabalhar nos lugares de seus ancestrais.

SEÇÃO 3 - PERSPECTIVA TEÓRICA DO OBJETO DA PESQUISA

As linhas que se seguem trazem reflexões de um universo que atravessa fronteiras e rompem com estruturas estabelecidas pela hegemonia do conhecimento, numa ação produtiva que emerge especificamente da memória ancestral dos sujeitos/povos/civilizações que tiveram suas humanidades sumariamente atacadas e tornadas subalternas pela razão colonial moderna, mas que R-EXISTIRAM e denunciaram que tal projeto, o da colonização não é:

Nem evangelização, nem filantropia, nem vontade de recuperar fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem propagação de Deus, nem extensão do Direito; admitamos de uma vez por todas, sem vontade de fugir às consequências, que o gesto decisivo, aqui, é o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do pesquisador de ouro e do mercador, do apetite e da força, tendo por detrás a sombra projectada, maléfica de uma forma de civilização que a dado momento de sua história se vê obrigada, internamente, a alargar à escala mundial a concorrência das suas economias antagónicas. (CÈSAIRE,1997:15-16)

E sim de expropriar, apagar, invisibiliza e explorar, para tanto, elaborou um discurso, uma ideia de raça, de ser e de saber, perpassando somente pela experiência local eurocentrada determinando um padrão de racionalidade. Como tal padrão não é verdadeiro, ou seja, não cabe como uma unidade universal, aqui apresentamos, parafraseando Miguel Arroyo, outros sujeitos, outras racionalidades.

3.1- AMAZÔNIA, RAÇA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS: DIMENSÕES DA PESQUISA

“Eu moro e do lado de lá, do lado de lá na beira do Rio Amazonas/ Ô neguinho pega a canoa que eu já quero atravessar” [...] “Eu sou negra nagô, no sangue e na raça e na cor/Quem foi que disse que o negro não tem valor, que o negro não tem memória, que o negro não sente frio, que o negro não sente dor”(Cleide quilombola de Arapemã-STM/Pa.)

Os versos de Ana Cleide animam a luta das mulheres negras quilombolas em todos os encontros, seminários, reuniões que acompanhei no decorrer desta pesquisa, é uma mística iniciática que a mim passa a impressão de um exercito de mulheres negras se preparando para o combate, e usam suas armas potentes, a invocação das forças ancestrais quando formam as rodas, tocam os tambores, levantam os braços, dançam, aplaudem umas

as outras, estabelecendo um contra-poder dentro da estrutura do poder que subestimou e, por conseguinte subalternizou a importância da mulher na constituição das sociedades africanas, das quais essas mulheres negras quilombolas atuais descendem. Afirmam, portanto, suas conjugações identitárias que foram negadas historicamente, a de África como potencia civilizatória e a Amazônia como lugar de reconstituição das cosmologias africanas, portanto, sujeitas da formação de um tempo histórico amazônico deslocado dos conceitos de cunho explorativo produzidos sobre a região, que a vê como uma unidade homogênea, como Natureza, como Floresta, como Atrasada, como Reserva de Recursos, como Futuro do Brasil (PORTO-GONÇALVES, 2015:9).

Em movimento, os sujeitos sociais resistem às criações externas produzidas sobre a região que os invisibiliza reduzindo seus construtos sociais e culturais ao exótico e a uma questão sem valor. Ao resistirem, R-EXISTIRAM, num movimento afirmativo de outras formas de razão e assim, colam em cheque a determinação externa quando cerca de 180 línguas são faladas ainda hoje na Amazônia, numa evidente declaração de que um complexo cultural imenso expressa a verdadeira identidade da região, daí concordamos com o que aponta Porto-Gonçalves (2015:24), na Amazônia, além de falarmos de biodiversidade, é importante atentar para a diversidade cultural existente na região. Diria que deveríamos nos acostumar com a ideia de que existem “Amazônias”.

É de fundamental importância o entendimento da enorme complexidade existente na região, animada por variados povos e diferentes etnias, de nacionalidades também diferenciadas, assim como de classes sociais diferentes e de uma grande extensão territorial, cobrindo oito países soberanos- Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela e a Guiana Francesa ainda sob o domínio colonial até os dias atuais. É uma região que abriga um ecossistema vasto de floresta tropical úmida em uma área equivalente a 8 milhões de km², jazidas de minério, um volume hídrico também diferenciado em nível de tipos de formações hídricas de água doce, rios, igarapés, riachos, bacias, etc, neste sentido, cabe pensar que grandes volumes de lugares, atos, modos, corpos diferenciados compondo uma mesma região geram também tensões e conflitos e a Amazônia é um lócus histórico da instalações de conflitos.

No que concerna a Amazônia Brasileira, tais conflitos em muito são impulsionados pelo conjunto de ordenamentos jurídicos que regulamentaram a posse de terras no país, desde o período colonial com o estabelecimento do sistema de doação de terras pela coroa portuguesa aos beneficiários da corte, por meio da Lei das Sesmarias,

sendo esta lei o marco do estabelecimento da propriedade rural no país que deixou de herança para o Estado Brasileiro as terras devolutas, ou seja, os donatários que não conseguissem cultivar a terra as devolveriam para coroa, daí a expressão “terras devolutas”, com implicações nos dias atuais à titulação das terras ocupadas tradicionalmente por quilombolas, passando pela Lei Nº. 601 de 1850, a então Lei de Terras do País, cuja característica principal, segundo Stedile (2011:22-23) era:

Implantar no Brasil a propriedade privada de terras. Ou seja, a lei proporciona fundamento jurídico à transformação da terra – que é um bem da natureza e, portanto, não tem valor, do ponto de vista da economia política – em mercadoria, em objeto de negócio, passando, portanto, a ter preço. A lei normatizou, então, a propriedade privada da terra.

A regulamentação de compras de terra no país configurou-se também como mecanismo poderoso de cerceamento de direito ao uso e a propriedade de terras, levando em consideração que a época do estabelecimento de tal lei a maioria da população era constituída por brancos livres e pobres e por trabalhadores escravizados e/ou ex-escravizados e que não possuíam recursos para compra de terras, assim, o acesso a propriedade mediante a compra ficou, evidentemente, restrito aos que já eram ricos e, no contexto, ricos eram, salvo engano, os grandes proprietários de terras Porto-Gonçalves(2015:50). Já em 1964, no pleno exercício do governo militar, é estabelecido o Estatuto de Terra, cujo objetivo era promover a distribuição equânime de terras no país, por meio do confisco do latifúndio improdutivo e que por razões lógicas o legado deste ordenamento foi a concentração fundiária em larga escala.

Em que pese à tradição normativa brasileira ser extremamente favorável aos que detém os meios de controle das formas produtivas, os sujeitos sociais não beneficiados na plenitude dos seus direitos concernentes a posse e uso das terras mantem a resistência e imprimem marcas no tecido duro da elite latifundiária brasileira. Em 2015 conheci Osmarino Amâncio, seringueiro de Brasileia, companheiro de Chico Mendes, que me relatara luta dos povos da floresta, e em específico, a dos seringueiros, no processo de formação e legalização da Reserva Extrativista de Xapuri. Uma questão posta por Osmarino me chamou a atenção, disse ele - na década de 1970 quando começou o processo de instalação dos grande projetos na Amazônia, o governo dizia que a “Amazônia era uma grande vazio demográfico”, só que nós tava aqui e nós dizia “nós não temos como sobreviver na floresta com ela no chão”. A questão levantada por Osmarino nos coloca diante de um grande desafio que é pensar a Amazônia fora da padronização e conceituação

externa construída pela hegemonia moderno-colonial sobre esse vasto território. Neste sentido, pensar a Amazônia requer exercitar a compreensão de que existe gente nesse lugar de dimensões megalômanas, como frisa (GOLÇALVES, 2008, p.22). Assim, num movimento de luta pelo direito de viver na terra, na floresta, nas águas e de guarda desses territórios justamente pela compreensão de que os bens da natureza são finitos e sem ela não há vida, emergem novas identidades coletivas no contexto político brasileiro, assentados na variedade de territórios amazônicos: populações indígenas, castanheiros, seringueiros, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, mulheres quebradeiras de coco de babaçu, assentados da reforma agrária, atingidos por barragens. É fantástica a reação desses sujeitos uma vez que na confluência entre o povoado, a aldeia, o centro, a beira e a sociedade mais abrangente, insinuam-se novas intermediações, emanadas da própria capacidade desses grupos imporem lideranças representativas de seus interesses intrínsecos (ALMEIDA,2001:26), o que nos coloca diante de outras formulações sobre a Amazônia, a Amazônia é uma terra de DIREITOS, prioritariamente do direito a se “manter em pé”.

Porém, e por razões lógicas e ideologias o capital realinha seu plano de ação e imprime novas formas de expropriação do direito dos povos originários e das populações tradicionais, pela via da popularização do discurso do “agro é tec”, “agro é pop”, e convencendo, pela via da acomodação dos que não perderam seu lugar de direito, que Belo Monte é o projeto viável de desenvolvimento para a Amazônia.

Belo Monte podemos dizer que é o mais recente “dragão-de-ferro”/empreendimento do grande capital sobre a Amazônia, porém há anos a destruição da vida está instalada nos territórios tradicionais amazônicos, em 1950 no Amapá, uma jazida inteira de manganês foi explorada pelo grande capital, promovendo o esgotamento do minérios e o projeto de “desenvolvimento” da região aliado a tal exploração não atendeu as expectativas dos agentes políticos e social, restam agora enormes e profundos lagos poluídos e que causam dando a saúde da população local.

No final da década de 1970 em que acontece no município de Moju a instalação dos primeiros projetos agroindustriais da Região Guajarina, instalam-se, justamente nas terras ocupadas pelos quilombolas, as empresas Reasa e Marborges. Tais projetos foram responsáveis, no início dos anos 1980, pelos primeiros focos de conflitos agrários no município. Em 2004, outro empreendimento chaga à região e desta vez rasgando todo o Território Quilombola do Rio Jambuaçu, pela via da instalação de um mineroduto para o

transporte de bauxita, com espessura que varia entre 80 e 100 metros, além de uma linha de transmissão, instalada em 2004, pela Companhia Vale do Rio Doce. A passagem da bauxita tem impactado de forma severa às terras dos quilombolas do Jambuaçu, provocando a destruição de florestas de castanheiras, plantios, assoreamento de rios e igarapés. Esse mineroduto, podemos assim dizer, é uma herança maldita, fruto da instalação em 1979 da Mineradora Rio do Norte-MRN em Oriximiná, novamente verificamos o entruzamento do capital nas terras ocupadas por populações quilombolas. A bauxita é a fonte de exploração e tal minério é a matéria-prima do alumínio, e é transportada por navios para a mineradora ALUNORTE, em Barcarena-Pa., empresa controlada pela norueguesa NORSK HYDRO, que detém uma participação de 5% da MRN. São acionistas também da MRN a VELE (40%), ALCOA (18,2%), SOUTH(14,8%), RIO TINTO(12%) e CBA(10%), me informou Carlos Printe, liderança quilombola em Oriximiná.

Olhar a Amazônia, no meu entendimento, é deslocar de forma imperativa do conceito de reserva de recursos, reserva ecológica do planeta, lugar de atraso, porque, tais conceituações camuflam as reais intensões do capital e também não revelam os processos de disputas pelo território e porque também fortalece o entendimento de que amazônidas são só os que vivem nos espaços rurais, outra faceta desse conceito externo produzido sobre a região. A Amazônia não carece de conceitos externos, chega! A Amazônia carece de uma tomada de consciência política da totalidade dos sujeitos amazônicos, prioritariamente dos amazônidas que se situam nos centros urbanos, em despejar e desalojar o capital das nossas mentes e praticar o bem viver, que não é unicamente viver bem, mas sim viver em condições onde não haja nem explorados e nem exploradores.

Assim, a Amazônia fazendo parte do conglomerado explorativo do capital teve suas humanidades atacadas pela estrutura de poder estabelecida pela hegemonia ocidental, ao que Quijano (2014) vai denominar de colonialidade do poder, que tem seu nascedouro na constituição da América que deu sustentação ao capitalismo colonial/moderno. Entende Quijano(2014:117), que esse poder se estabelece a partir do momento em que a classificação social da população é estabelecida de acordo com a ideia de raça, “ uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo”. O estabelecimento da ideia de raça vai então determinar padrões de dominação (poder), formas explorativas que estabelecem o controle sobre o

trabalho, sobre os recursos e sobre os produtos do trabalho. Assim arranjos ideológicos em torna da conceituação de raça constubidenciam o “novo padrão de poder” em formulações binárias e opostas, tais como branco/preto, homem/mulher, localizado uns como superiores e outros como inferiores/subalternos.

Mbembe (2018:28-29), vai apontar que raça não passa de fabulações para esconder o verdadeiro espírito desse padrão de poder, diz ele:

Primeiramente, a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético. A raça não passa de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica, cuja função é desviar a atenção dos conflitos considerados, sob outro ponto de vista como mais genuínos – a luta de classes ou a luta de sexos. Em muitos casos, é uma figura autônoma do real, cuja força e densidade se devem ao caráter extremamente móvel, inconstante e caprichoso.

Usando um palavreado à moda de Lélia Gonzalez, para a estrutura do poder colonial a ideia da raça e todas as determinações de inferiorização em relação ao outro, parecia ter “colado” sem resistência, mas não colou e a resistência dos outros humanos postos a subordinação é a prova cabal de que o padrão de poder eurocentrado é na verdade um grande esquema de “mitos” que forjou uma ideia do “direito das gentes”, do “direito” de ser tornar dono e sendo dono poderia nomear, ditar regras, usar, desusar, descartar, matar, ou seja, em sua ávida necessidade de mitos destinados a profundar seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, a terra natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade (Mbembe,2018:29). É de fundamental importância desconstruir toda a formulação ocidental sobre uma humanidade racialmente hierarquizada para compreender os processos de exploração a que são submetidos outros sujeitos que tem suas existências objetificadas e apontar os mecanismos de subversão dessa ordem hegemônica por meio das lutas travadas em prol do direito a viver a ser humano sem olhar o espelho ocidental. E entender que quando um negro aponta que determinados apontamentos da razão ocidental não passam de “fabulações”, ele não está simplesmente se vingando, trocando farpas, ele está na autoridade de sua humanidade, portanto, constituídas por outras subjetivações, afirmando que as verdades são múltiplas, por isso devem ser validadas e entendidas como específicas de cada grupo de sujeitos.

Não obstante e também por não poder mais sustentar o discurso da superioridade racial de uns e inferioridade racial de outros, inclusive porque tais elaborações promoveram danos a humanidade dos que por um tempo eram vistos como superiores, por

serem brancos, a racialização da humanidade é substituído pelo “descobrimento” do genoma humano, a saber, não existem raças, tão pouco uma raça superior e outra inferior, existe a “raça humana” e as suas variedades. Parece então que a questão está resolvida, pronto, acabou o racismo. Infelizmente não, o racismo decorrente da “ideia de raça” constituída pela colonialidade, não será superado por meio da biologização da matéria pelo fato de ser este um produto das relações sociais eivadas da colonialidade ocidental.

Para melhor compreensão da colonialidade é necessário entender que *colonialidade* e *colonialismo* são estruturas distintas, porém que se conjugam, assim o colonialismo implicou no estabelecimento de uma estrutura de exploração, que envolveu estratégias de captura, sequestro, expropriações, controle de recursos naturais, de produção e do trabalho das populações colonizadas. Colonialismo, é, portanto, um sistema de controle econômico e político cuja soberania de um povo está no poder de outro povo e nação, o que a constituiu como império (CANDAUI, 2010, p. 12).

A colonialidade diz respeito aos produtos estabelecidos para dar conformidade ao projeto político-econômico colonial, ou seja, a colonialidade é a ideia, a padronização do ser/humanidade, da natureza, do conhecimento, forjada no imaginário ocidental. Apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva na literatura, nos textos didáticos, na cultura, na autoimagem dos povos e em muitas outras dimensões da vida. Desse modo, o colonialismo está para as condições materiais de existência assim como a colonialidade está para as condições simbólicas, intersubjetivas e epistemológicas (MIGNOLO, 2003, p.)

Quando a colonialidade estabeleceu, no Brasil, uma falácia em torno da igualdade de tratamento e oportunidades, que o país era um exemplo de democracia racial, o Movimento Negro disse/diz: “Democracia Racial? Nada disso”. E continuou denunciando a exclusão social existente no país entre brancos e negros e que a democracia racial não passava de uma fabulação, dada as reais condições de precarização vivida por negros/as brasileiros/as, revelando assim mais uma faceta do racismo que tem se perpetuado ao longo da história. Pois bem, as mobilizações ocorriam mas não tinham o alcance que teve o pensamento social/branco brasileiro que produziu a ideia de relações amistosas entre negros e brancos, chamando a atenção de organismos internacionais e pesquisadores que queriam entender tal “fenômeno”, como foi o caso da antropóloga estadunidense, Rute Landes (1974, p.35) “ouvíramos contar que a grande população negra [no Brasil] vivia fácil

e livremente entre a população geral e queríamos saber de que forma a relação inter-racial diferia da nossa, nos Estado Unidos”.

Realmente bradada “democracia racial brasileira”, era de se desconfiar, dada as questões objetivas de exclusão ocasionadas pelos quase 400 anos de escravidão negra, em muito tencionada nos últimos séculos de regime escravista, por meio de adoção leis que consagravam a exploração da população negra, sem grandes alteração do *status quo*, no pós-abolição, conforme demonstra o quadro abaixo.

Quadro 01- CRONOLOGIA DO RACISMO ESTRUTURAL

DISPOSITIVO	ANO	ASSUNTO	OBSERVAÇÕES
Decreto nº15/RJ	1838	Proibia de frequentar escolas públicas, pretos africanos, quer fossem livres ou não.	Tal decreto foi estabelecido no Rio de Janeiro, porém com efeito em todo país e durará ate 1934.
Lei nº601	1850	Estabelece a privatização de terras no Brasil. Só terá direito a terra quem puder pagar por ela.	Conhecida como a Lei de terras, será o primeiro ordenamento sobre propriedade rural no pós independência, em substituição ao antigo modelo de propriedade rural, as Seis Marias.
Lei nº 1.237	1864	Reforma a legislação hipotecária e estabelece as bases das sociedades de crédito real. (Registros Públicos)	“§ 1º Só podem ser objeto de hipoteca: Os imóveis; Os acessórios dos imóveis com os mesmos imóveis; Os escravos e animais pertencentes às propriedades agrícolas, que forem especificados no contrato, sendo com as mesmas propriedades;”
Lei nº 2040	1871	Lei do ventre livre Art. 1.º - Os filhos de mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei serão considerados de condição livre. § 1.º - Os ditos filhos menores ficarão em poder o sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quais terão a obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de oito anos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá opção, ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos serviços do menor até a idade de 21 anos completos. No primeiro caso, o Govêrno receberá o menor e lhe dará destinoem conformidade da presente lei.	
Lei do Brasil nº 3.270	1885	Lei dos Sexagenários §5º Não serão dados à matrícula os escravos de 60 anos de idade em diante; serão, porém, inscritos em arrolamento especial para os fins dos §§ 10 a 12 do art, 3º	A lei beneficiou poucos escravos, pois eram raros os que atingiam esta idade. Porém, ao alcançarem os 60 anos, teriam que trabalhar mais 3 anos para indenizar o seu proprietário
Lei nº 3353	1888	Lei Aurea, tornou extinta a escravidão no Brasil.	Essa lei dá entendimentos de que a liberdade era uma dádiva e não como

			direto, daí seu caráter naturalizadorda opressão estabelecida pela escravidão de africanos e seus descendentes no Brasil. Tal lei não fez projeção nenhuma com relação a reparação aos danos causados pela escravidão.
Decreto nº 847	1890	<p>Tal decreto proíbe a prática capoeira, pois era considerada “coisa de vadio”</p> <p>Capítulo XIII -- Dos vadios e capoeiras</p> <p>Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal;</p>	A proibição da prática da capoeira perdura por 44 anos, de 1890 a 1937. A prática tornada ilegal gerou o que muitos estudiosos apontam como o início do encarceramento em massa de negros, pois em que pesasse a proibição a capoeira continuava a ser praticada.
Decreto-Lei nº 3688	1941	<p>Aplicação de regras gerais para do Código Penal</p> <p>Perturbação do trabalho ou do sossego alheios</p> <p>Art. 42. Perturbar alguém o trabalho ou o sossego alheios:</p> <p>I - com gritaria ou algazarra;</p> <p>II - exercendo profissão incômoda ou ruidosa, em desacordo com as prescrições legais;</p> <p>III - abusando de instrumentos sonoros ou sinais acústicos;</p> <p>IV - provocando ou não procurando impedir barulho produzido por animal de que tem a guarda:</p> <p>Pena - prisão simples, de quinze dias a três meses, ou multa, de duzentos mil réis a dois contos de réis.</p>	De as religiões de matriz africana passam a ser tratadas como perturbadoras da paz e da ordem, tratadas também , pelo ordenamento penal, como prática ilegal. Tal decreto vigora até 1975.

Elaboração Machado (2018).

Uma democracia que tem por base esse caminhar de exclusões, privações, negações, não poderia inspirar confiança realmente, mesmo porque a afirmação da existência de uma democracia racial no Brasil tinha um lugar/grupo de produção de um discurso e não da totalidade dos sujeitos, a democracia racial brasileira foi um projeto evitado de subjetivações coloniais, seres, corpos, costumes, foram enunciados somente por quem detinha o controle sobre os modos de produção e, por conseguinte, o controle sobre as agências de disseminação o discurso harmonia e da cordialidade racial, as mesmas agências que por razões lógicas e ideológicas, enfatizava a superioridade da “raça branca”,

e passaram a elaborar suas teorias do branqueamento, de cunho eugênico, como forma de negação do enorme contingente populacional.

O Decreto 1.528 de 1890, que incentivou a imigração de europeus deu contorno a intencionalidade da então política de branqueamento da população brasileira, o que ficou só em nível das ideias. Este pensamento está associado, inicialmente, aos estudos do jurista e crítico literário Sylvio Romero, um dos mais acirrados defensores da imigração europeia e a política de branqueamento brasileira:

A minha tese, pois, é que a vitória na luta pela vida, entre nós, pertencerá, no porvir ao branco; mas que este, para essa mesma vitória, atentas as agruras do clima, tem necessidade de aproveitar-se do que útil as duas outras raças lhe podem fornecer, máxime a preta, com que tem cruzado. Pela seleção natural, todavia, depois de prestado o auxílio de que necessita, o tipo branco irá tomando a preponderância até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para tal resultado: - de um lado a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro a emigração européia! (citado por Ana Celia Maria Marinho de Azevedo, "Onda Negra, Medo Branco; o negro no imaginário das elites – século XIX", Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 71)

Uma verdadeira ode à branquidade, com fins de dominação e perpetuação dos padrões de humanidade colonial/moderna, a meu ver uma ciência neurótica, de negação da humanidade dos que diferenciavam, não só em nível do fenótipo, mas em toda estrutura social. Acompanhando a linha de raciocínio de Sylvio Romero, Oliveira Vianna analisando "os ritmos da história brasileira", identifica que o processo de mistura das três raças, retardou o progresso de organização e formação de um tipo físico biológico de raça no Brasil. Para este autor,

Entre nós, o negro, o índio e o branco caldeiam-se profundamente, cruzam-se e recruzam-se em todos os sentidos, [...] compreende-se como é árduo o problema da determinação da influência que cada um deles tem na formação do nosso povo e na constituição dos caracteres somáticos e psicológicos dos nossos tipos nacionais. (VIANA, 1956:123)

Na linha de raciocínio Raymundo Nina Rodrigues, este considerado o principal representante do racismo científico brasileiro, como médico legista, tentava entender a influência da raça para cometimentos de crimes. Para Nina Rodrigues "O negro é rixoso, violento nas impulsões sexuais, muito dado à embriaguez, e nesse fundo de caráter imprime na criminalidade colonial atual" (Rodrigues, 1954:97)

É notório que a questão das relações raciais no Brasil e as desigualdades sociais, não são consideradas como um problema estruturante por parte dos intelectuais, neste

sentido, considero necessário passar pela história do negro/a no Brasil em “panos bem pretos”, ou seja, pela nossa elaboração da realidade vivida, apresentando-se como um contraponto do pensamento social brasileiro, elaborado pela elite e evado dos construtos coloniais hegemônicos, pelo fato de que tais elaborações ainda são fomentadas em nível do pensamento educacional brasileiro. Assim e como afirma Nilma Bentes (2008:13),

Na contramão dos preceitos teóricos “consagrados”. Procuramos compreender quais as contribuições de nossa ancestralidade africana-negra legaram a nós e a sociedade como um todo. Não aceitamos que primeiro teríamos que focar a luta contra a pobreza e que somente depois de resolvida, deveríamos passar à questão da discriminação que atinge a população negra, mulheres, homossexuais, deficientes físicos e outros. Passamos a compreender que a baixa autoestima que atinge boa parte da população negra era (é) consequência e não a causa do racismo. Por trás dessa tentativa de imputar à vítima a culpa por uma situação criada por outros, estão as ideologias da inferioridade natural da população africana/negra, da democracia racial, do embranquecimento [...] Estamos conscientes de que muitos são os caminhos que podem nos levar a contribuir na construção da sociedade que queremos, mas nossa opção central é pela garantia de antecipação/protagonismo coletivo consciente.

No contexto da luta antirracista é necessário recorrer às memórias ancestrais, para encontrar um elo de sentido as subjetivações inscritas nos corpos negros, justamente para deslocá-los da subjetivação externa construídas sobre seus corpos. Neste sentido o movimento negro tem papel preponderante na problematização do contexto de inserção do negro/a na sociedade, questionando formulações que naturalizaram o tratamento subalternizador que manteve a população negra no lugar da “obediência”, para eles negros/as, por natureza servem apenas para obedecer, nunca para ocupar posições de mando (Bentes, 2008:14). Analisando tal ação do movimento negro, Nilma Lino Gomes vai afirmar que por conta desses questionamentos e busca pela referência ancestral, o movimento negro atua como pedagogos na construção das relações sociais e políticas, a referida autora afirma ainda que,

Muito do que sabemos e do que tem sido desvelado sobre o papel da negra e do negro no Brasil, as estratégias de conhecimento desenvolvidas pela população negra, os conhecimentos das relações raciais e as questões da diáspora africana, que hoje fazem parte das preocupações teóricas das diversas disciplinas das ciências humanas e sociais, só passaram a receber o devido valor epistêmico e político devido à forte atuação do Movimento Negro (GOMES, 2017:17).

Neste sentido, o movimento negro é um agente autônomo da produção do conhecimento, pois passa a reconhecer e se constituir como sujeitos de conhecimento, de

valores, de culturas, sujeitos de processo de humanização/emancipação (Arroyo,2014:25), e por meio dessa compreensão de que a luta antirracista é educativa e transgressora, rompo o protocolo de estranhar o objeto de pesquisa para evidenciar o ato educativo vivenciado por mim, como aprendente de minhas origens históricas e assim estabelecer uma ação dialógica na possibilidades de uma escrita livre, aprendida no convívio com as/os sujeitas/os sociais que ne ensinara a ser uma mulher negra descentrada desse da perspectiva moderno-colonial e situada numa perspectiva descolonial do pensamento latino-americano e do africano.

3.2 “AS ANTIGAS NOS ENSINAM”: ANCESTRALIDADE COMO FONTE EPISTEMOLOGICA E COMO CONCEITO EDUCATIVO UBUNTU

Era assim que a minha vó dizia, naquele tempo não era fácil montar uma comunidade, porque os donos dos escravos perseguiam mesmo, mas quanto mais eles perseguiam, mais as comunidades crescia daqui, dali[...] assim nós agora, com essa questão das empresas, eles nos perseguem de todo instante, eles nos tiram duma roça aqui, nos põe outra ali... e assim vai[...]eu fico pensando assim, não tinha jeito mesmo, meus antepassados não queriam ser escravos e não foram escravos mesmo, porque fugiram da escravidão e se embrenhavam por esses matos, por que que nós tem que ser escravo da empresa? NÃO, NÃO!! Nós tem que fazer como nossos, pais, mães, avós(D. Raimunda Malafaia)

Começo esta seção com a fala de D. Raimunda Malafaia, mulher quilombola, falecida ano passado, aos 105 anos e que tive a grata satisfação de conhecer e passar muitas horas ouvindo suas histórias *da vida no tempo dos antigos*, como ela gostava de dizer, muito no sentido de alinhar as ideias dessa seção a uma *lei que parte da África, a saber, a ancestralidade como repetição e especto* (Moraes,2019) entendendo que a vida no presente não é uma saudade do passado, mas o passado é constituinte do presente, estão imbricados, na dinâmica das comunidades quilombolas, portanto a ideia contida na ancestralidade diz respeito ao movimento de retorno e de repetição das formas, maneiras, subjetividades ao longo do tempo, ou dos tempos do por vir, além de ser sempre a *possibilidade de se fazer presente*.

Neste sentido, por meio da experiência vivida ao longo desses quatro anos de convivência com as mulheres negras do território quilombola do rio Jambuaçu, utilizarei os estudos filosóficos africanos do Ubuntu para tratar a problemática levantada no presente estudo, isto porque, os estudos ocidentais hegemônicos tratam as humanidades que se diferem da humanidade colonial-moderna como *restos, figura, se tanto, do dessemelhante, da diferença e do poder puro do negativo, a manifestação por excelência da existência objetificada*.(Mbemb,2018:29), ou seja, os estudos ocidentais promoveram um verdadeiro epistemicídio das elaborações não ocidentais. Ramose (2011) vai dizer que o epistemicídio é o assassinato das mais diversas maneiras de conhecimento e modos de agir dos povos africanos colonizados, que contribuiu para a neutralização e o esquecimento de tudo que não era determinado pela moral cristã e razão ocidental fora da Europa. Tudo foi tornado “resto”, o corpo, primeiramente e em decorrência da destituição deste corpo, as demais

dimensões constitutivas desse corpo foram neutralizadas pela razão colonial, sagrado, modos de vida, arte, as ciências.

Diante disso e movida pela consciência de que a ruptura com a lógica hegemônica esta diretamente relacionada ao dever de, como mulher negra e militante no movimento negro, reescrever e inscrever a nossa história diaspórica, opto pela *descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intelectual, a um intercâmbio de experiências e de significados, como base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade* (QUIJANO,2006:426) , por entender que as sociedades africanas possuíam racionalidades próprias, um sentido do direito, da ética, da estética.

Dentro do processo dramático que foi a introdução da população africana na condição de escravizados nas Américas, poucas eram as possibilidades dos indivíduos submetidos ao julgo colonial de se pensarem enquanto humanos, infelizmente esta história conhecemos muito bem. Então volto meu pensamento para a figura dos navios que transportavam “as peças”- seres humanos de África para o Brasil e mais uma vez me pego estarecida com a brutalidade, com a natureza homicida da modernidade/colonial, porém,me revigoro em saber que reações contrárias a subordinação imposta foram adotadas, mesmo em situação adversa, a humanidade, a resistência, a vida, a subjetividade, o poder estava dentro de cada um/a africano/a no interior dos tumbeiros, que nem mesmo as voltas em torno da árvore do esquecimento foi capaz de apagar.

Aprofundar os sentidos sobre a África e sobre os africanos requer o rompimento imediato com a “ficção do outro”, ou seja, como os conceitos ocidentais criados sobre África, inclusive entendendo que África só existe a partir da biblioteca colonial que se imiscui e se insinua por todo lado (Mbembe,2018:170), não é à-toa que quando fazemos o exercício de pensar África a primeira imagem que vem a mente da grande maioria das pessoas é “negro”, “savana”, o clássico repertório ocidental plantado na mente das pessoas, visa vir, os anos de escolarização dos brasileiros, antes do estabelecimento da lei nº 10.639/03, que torna obrigatória a inclusão da temática história e cultura africana e Afrobrasileira o âmbito do currículo da educação básica, quando se estuda África, se estuda ainda na carona da escravidão. Para tanto, mais do que conhecer as elaborações africanas sobre os africanos e sobre a África que se constituíra contraria a formulação ocidental, é preciso crer, assim como até hoje se crê nas construções ocidentais sobre tal tema.

Neste sentido, a produção intelectual africana contemporânea tem produzido uma série de estudos, em nível das ciências sociais, sobre a história e cultura da África e dos africanos e sua enorme diversidade. Para efeito deste estudo, nos valeremos dos estudos filosóficos africanos Ubuntu na perspectiva de Mogobe Ramose. O referido filósofo vai apontar que a palavra ubuntu é a junção entre *UBU* que remete a ideia de SER, sendo a força vital, e *NTU*, aspectos particulares da existência, ao mesmo tempo uma existência que é anterior a ela mesma e uma existência que é posterior. Tal concepção se inscreve no que conhecemos como ancestralidade, assim, compreender a ancestralidade por meio da filosofia ubuntu, nos faz mergulhar na alma, nas entranhas do ser africano na diáspora, no ubu-ser - quem foram? De onde vieram? Como se vestiam? O que comiam? Que língua falavam, ou quais línguas falavam? -no ntu – como pensavam? Em que criam? Como se curavam? Tais indagações já retiram da minha mente o ser unitário e negro concebido pela ocidentalidade e me projetam a um vir a ser, porém num exercício zumbítico (por orientação da Nilma Bente, usar as nossas referências de heróis e não os ocidentalizados - nota de roda-pe) para retirar o modelo unitário ocidental.

O sucesso do rompimento com o modelo padronizado, vem quando uno *ubu-ser/energia vital a ntu-* as especificidades, ou melhor, particularidades de cada ser e situo este corpo nas casas de axé e suas constituições, concepções de ser, transcrito no oxirá, que não é um ser mítico, mágico, mas um ancestral que vai fundamentar, constituir um corpo/mente/intercícios; no Movimento Negro, que coloca Zumbi dos Palmares como símbolo da luta e resistência negras ao regime de escravidão, em oposição a falácia da princesa Isabel ser a redentora dos escravizados; nas comunidades quilombola, estas como primeiro elemento concreto da perspectiva filosófica ubuntu, pois recupera todo modelo organizativo de África, berço de seu nascedouro.

Assim Ancestralidade/ubuntu é movimento de seguir e voltar e voltar para seguir e fundamentalmente manter-se conectado ao princípio estruturante da humanidade/ser/saber africano e a diáspora africana revela a potência que é o ubuntu, uma vez que, pela força da ancestralidade os africanos reorganizaram suas estruturas e o produto desta reconstituição forma grande parte do patrimônio cultural brasileiro, da língua que falamos, o “pretuguês”, como aponta Lélia Gonzalez, e está mais do que na hora de assumirmos o “pretuguês” como língua nacional, pelo ao menos os “revolucionários” da academia poderiam dar uma força nessa ruptura e abolir a língua do colonizador às mais variadas poéticas de base africana, samba, carimbo, capoeira, afoxés, cordões de boi, banguês, congadas, carnaval, etc, assim como as mais variadas formas de relação com o sagrado, a partir da força vital, o

Axé! Neste sentido, aponta Ramose (1999:) a filosofia africana ubuntu possibilita pensar o ser e o existir do africano, e que a existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre ubuntu (ubu + ntu) [...] ubuntu é, então como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana.

Ramose vai apontar ainda que ubuntu possui uma estrutura ontológica e semântica num contínuo “vir-a-ser-sendo”, foi exatamente este movimento que a diáspora africana revelou, pois, em quaisquer dos continentes, por mais que suas 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 (AMADOR DE DEUS,2008:127). As questões apontadas por Amador de Deus (2008) vão dar conta de exemplificar outras dimensões da filosofia ubuntu, a temporalidade: o tempo da ancestralidade, o tempo dos vivos e o tempo dos que ainda vão vir.

Dai podermos concluir que a ancestralidade, elemento primordial, basilar da filosofia africana, é um conceito educativo, pois vai dinamizar a estrutura cultural brasileira por meio da constituição dos valores civilizatórios afro-brasileiros: energia vital, oralidade, musicalidade, ludicidade, cooperativismo, ancianidade, religiosidade, circularidade e corporeidade, vai também permear toda a luta do movimento negro no combate e na afirmação identitária dos descendentes de africanos nas Américas, assim como vai referenciar a luta da mulher negra quando ela vai “moldar” a sua teoria feminista e afirmar suas r-existências.

SEÇÃO 4 – MULHERES NEGRAS E QUILOMBOLAS EDUCAM E SE EDUCAM EM UM MOVIMENTO TRANSGRESSOR

A história do povo negro brasileiro vem sendo sistematicamente atacada por mais de 300, isto porque se convencionou, pela via das operações coloniais, adotar uma posição subalternizada desse povo e suas constituições culturais. No que se refere às comunidades quilombolas, diversos estudos demonstram que nos bancos escolares, quilombo ainda é discutido sobre a ótica da escravidão, sendo ainda lembrado pela definição ultramarina de quilombo espaço de fuga de escravos. Tais referências, segundo Cunha Junior, não realçam sua importância na historiografia brasileira, ou seja, seu caráter revolucionário de “permanente confronto com o regime de imposição do trabalho escravizado” (CUNHA JUNIOR, 2012, p.159), em face disto, posicionamentos reivindicativos da população negra vêm se constituindo como instrumento fundamental de movimentação no espaço social que resultaram, por exemplo, no processo de redemocratização do Estado Brasileiro, com os encontros das comunidades negras rurais em nível nacional - I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais, realizado em Brasília (DF) no período de 17 a 19 de novembro de 1995; I e II Reunião da Comissão Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizadas respectivamente em Bom Jesus da Lapa (BA), nos dias 11 e 12 de maio de 1996, e em São Luís (MA), nos dias 17 e 18 de agosto de 1996; Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Rurais Quilombolas (CNACNRQ), composta de oito integrantes: sete representantes de associações locais - Conceição das Crioulas (PE), Silêncio do Matá (PA), Rio das Rãs (BA), Kalungas (GO), Mimbó (PI), Furnas do Dionísio e Boa Sorte (MS) - e uma entidade de representação em nível regional a Coordenação Estadual dos Quilombos do Maranhão; Em 20 de novembro de 1997, foi fundada a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), congregando centenas de situações classificadas como quilombo.

No Estado do Pará, a questão em torno do reconhecimento das terras quilombolas, foi amplamente debatida por meio da realização de quatro encontros de comunidades negras rurais, os “*Encontros Raízes Negras*”, nos anos de 1985, 1989, 1990 e 1991, que resultou na identificação e mapeamento de territórios negros rurais, a partir de 2000. Esse processo de luta pela terra trás à cena reivindicatória um grupamento específico de sujeitos sociais, as mulheres negras rurais que no processo de auto identificação de suas

comunidade tem participação preponderante exercendo lideranças políticas na mobilização, abertura do território às instituições públicas que estavam a tratar do processo de reconhecimento das terras como terra de ocupação tradicional, assim como ao movimento negro, por na sua grande maioria serem guardiães das memórias do lugar.

Há, no entanto, a realização de um evento específico que evidencia o protagonismo dessas mulheres na luta pelo reconhecimento de suas terras, os Encontros de Mulheres Negras Quilombolas, por meio desses encontros, segundo Medeiros (2018) as mulheres quilombolas articularam uma rede de apoio que contribuiu para a construção de um debate sobre a autoidentificação quilombola e ganhou densidade, espalhando-se pelas várias comunidades negras. Neste sentido, em 2002, foi realizado o I Encontro de Mulheres Negras Quilombola na comunidade de Bacabal, município de Salvaterra, na Ilha do Marajo/Pa., e nos anos posteriores 2003 e 2004 mais dois Encontros de Mulheres Negras Quilombolas foram realizados no mesmo município nas comunidades de Deus Ajude e Mangueiras, respectivamente. Para, Beth Alcantara, umas das mais atuantes lideranças quilombolas do município de Salvaterra, a participação nesses encontros muda totalmente a forma de atuar na defesa dos seus territórios que ainda sofrem com a ação de grilagem das suas terras:

participando desses encontros nos começamos a aprender sobre os nossos direitos, primeiro do direito que nós tinha de ter uma terra titulada, porque o que a gente mais via era fazendeiro chegando com papel do cartório dizendo que nós tava nas terras deles e segundo do direito de fazer valer nossa identidade, nossa história e como o nosso povo foi responsável por todo isso aqui, que foram nossas mães, pais, avós, bisos que levantaram isso aqui tudinho [...] a gente brigava sim pelas nossas terras, mas depois desses encontros parece que nós crescemos (riso), eu mesma só andava de nariz em pé e entrava por esses fóruns, prefeitura parece uma gigante, a modo (mais risos) e só escutava o povo dizem: lá venho as quilombolas.

Esta fala de Beth, vem apontar para uma das mais emblemáticas lutas do movimento negro, a elevação da baixa autoestima do povo negro -*pra nós do CEDENPA não adiantaria falar de titulação de terra sem primeiro convencer as mulheres quilombolas de que elas não eram inferiores* (Nilma Bentes), como também a importância desses encontros para a manutenção desses territórios, por meio de ações diretas em nível do reconhecimento e titulação das terras quilombolas. Assim, nos anos de 2004/2005, a Superintendência Regional do INCRA de Belém (INCRA-SR01) recebeu solicitações de reconhecimento e de titulação dos territórios quilombolas no município de Salvaterra

(Mederiros,2018,p.10). Importa destacar que a realização desses encontros foi do CEDENPA, ao que Maria Luiza Nunes, militante dessa entidade explica:

Nas nossas andanças pelas comunidades, nos víamos um grande numero de mulheres, até mais do que homens. Elas iam pra roças, elas pescavam, faziam farinha, construía as casa, tomavam conta das igrejas e jogavam futebol também. Mas na hora das decisões, das conversas com a gente, a Universidade, com o ITERPA quem se apresentavam eram os homens. Ai a gente disse: espera ai, tem alguma coisa errada nessa história. A memória da resistência nos quilombos é feminina, Aqaltune, Dandara, nossa Felipa Aranha, e nós mesmas do CEDENPA. Nós tínhamos os nossos companheiros de luta, mas eram poucos e nós, mulheres e que pegamos o mapeamento pelo braço e nos lançamos nas comunidades. A partir daí foi então que nós pensamos esses encontros.

O exemplo de Salvaterra, fez com que outras mulheres quilombolas se movimentassem em seus municípios, assimde 2002 a 2018, nove Encontros de Mulheres Negras Quilombolas foram realizados cujos debates giravam em torno da titulação de terras (questão agrária-fundiária), economia solidária , zelo ambiental, saúde, educação e em interação com o ser mulher/ser mulher negra/ ser mulher negra quilombola, enfim, o viver das mulheres quilombolas.

Nº	ANO	COMUNIDADE	MUNICIPIO	REALIZAÇÃO
I	2002	BACABAL	SALVATERRA	CEDENPA
II	2003	DEUS AJUDE	SALVATERRA	CEDENPA
III	2004	MANGUEIRAS	SALVATERRA	CEDENPA
IV	2006	UMARIZAL	BAIÃO	CEDENPA
V	2008	PITIMANDEUA	INHANGAPI	CEDENPA,REDE FULANAS E MALUNGU
VI	2010	ITACUÃ-MIRI	ACARÁ	CEDENPA,REDE FULANAS E MALUNGU
VII	2014	SÃO BERNARDINO	MOJU	MALUNGU
VIII	2016	PORTO ALEGRE	CAMETÁ	MALUNGU
IX	2018	Sª. RITA DAS BARREIRAS	S. MIGUEL DO GUAMA	MALUNGU

FONTE: CEDENPA e MALUNGO. Elaboração quadro Machado (2019)

Para Waldirene Castro, quilombola da comunidade de Puacê/Jambuaçu/Moju-Pa, esses encontros foram de fundamental importância para a organização das mulheres no interior de suas comunidades:

eu posso afirmar para senhora que quando a gente voltava desses encontros, nós agitávamos as nossas comunidades, a primeira coisa que a gente colocava pra funcionar eram as associações, até porque era necessário ter a associação pra nós começarmos a falar aqui dentro de titulação coletiva e da autodeterminação e foi um haver de presidenta de comunidade. Aqui mesmo no Jambuaçu era tudo presidenta. [...] Daí que junto com a luta pela terra, vinha à luta pelo direito a educação, não só a nos nossos filhos, mas as nossas também, quantas de nós não voltou a estudar também? Pois então, nós voltamos a olhar o quilombo como um espaço de poder para nós mulheres e de nós mulheres, porque quando essas comunidades se formaram, os homens não vinham pra cá primeiro e depois as mulheres, as mulheres ou vinham primeiro na marra ou vinham junto como quem quer que fosse para se ver livre do feito.

Muito significativa a posição de Waldirene Castro porque rompe com a ideia de que o quilombo é um espaço de poder do homem, é quase que impossível dissociar quilombo de Zumbi, isso é bom, mas bom seria ampliar as associações, pois como bem colocou Waldirene, homens e mulheres estavam submetidos a condição de escravização e ambos lutaram para não viverem sobre tal julgo. Aindapredomina uma narrativa externa sobre as comunidades quilombolas surgirem por ação de homens negros escravizados como na elaboração hegemônica a mulher é extremamente subordinada, Acotirene, Dandara, Ana de Ferro, Namba e suas importâncias na formação da República de Palmares não são tratadas como elemento estruturante da mais importante e conhecida resistência negra ao regime de escravidão.

De igual maneira, ainda prevalece à ideia de que os quilombos do Território do Jambuaçu tem predominância masculina na sua de formação, pelo contrario, as comunidades que dão origem ao Território do Jambuaçu eram todas de responsabilidade feminina, pois para a oficialidade ali estavam constituídas três irmandades: A primeira era a Irmandade de São Benedito coordenada por Josefina Malafaia, a segunda era a Irmandade de Nossa Senhora de Santana coordenada por Maria da Dores e a terceira era a Irmandade da Santíssima Trindade coordenado por Maria Ferreira. Estas mulheres compunham um coletivo de mulheres conhecido como “as comadres”, que desenvolviam trabalhos de assistência social nas comunidades, partos, batizados, cuidavam de mulheres nos seus resguardos, providenciavam velórios, enterros, enfim, coisas que cabem a uma

Irmandade, dentro da oficialidade assim como fora dela, pois ao estarem ligadas à igreja, obtinham informações privilegiadas sobre o desmonte de agrupamento de negros fugitivos, e as repassavam em forma de ladainhas ou organizando mutirões, assim como afirmavam que as imagens dos Santos se “mudavam”:

quem me contava isso era minha avó. A imagem dos Santos desaparecia da igreja, ai era ficava um tempo sem a imagem, de repente aparecia em outro lugar. No lugar que “achavam” a imagem, lá o Santo ficava e formava outra comunidade/irmandade. Por isso que tem hoje as comunidades de Santana do Baixo e Santana do Alto, Bom Jesus do Centro Ouro e Bom Jesus do Ouro e assim vai. (Wandirene Castro).

Todo esse repertório profícuo de histórias compõe uma ação educativa poderosa, contra hegemônica e transgressora, pois rompe com a lógica do único saber, de um único ser e prioritariamente, deslocam a mulher negra do lugar nomeado pela colonialidade e se autodeclaram mantenedoras da ancestralidade que não se apartou, pelo contrário, “virou semente”, tornaram-se, no que define Evaristo (2018,p.12),

um dos lugares de criação, de manutenção e de difusão de memória, de identidade. Torna-se um lugar de transgressão ao apresentar fatos e interpretações novas a uma história que antes só trazia a marca, o selo do colonizador. É também transgressora ao optar por uma estética que destoa daquela apresentada pelo colonizador.

As falas de Beth e Waldirene ,interior das comunidades quilombolas apresentam os fatos de profunda relevância para vida desses mulheres que me leva a afirmar que tais estratégias geram espaços de aprendizados porque estabelecem conexões com as resistências cotidianas estabelecidas pelas mulheres ancestrais, não só em nível de um estudo sistematizado das histórias e narrativas delas, mas e de forma preponderante no sentir a *“força e a presença das nossas velhas a nos dizerem: façam isso, façam aquilo... porque no meu tempo...”*(Waldirene Castro) que numa percepção hegemônica, seria traduzida como um “exemplo”, para as mulheres quilombolas é passado e presente ocupando um único corpo/mente em vários tempos vividos, uma premissa básica da existência na diáspora.

Diante disto, na conjugação intrínseca de passado/presente, a Sankofa, Freire(1982) nos ajuda a pensar a ação educativa das mulheres negras e quilombolas como um “ato de amor”- das mulheres negras do CEDENPA que na perspectiva das trocas, trás a mística dos quilombos para a ordem do dia, “por isso um ato de coragem. Não pode temer o

debate. A análise da realidade. Não pode fugir a discussão criadora, sob pena de ser uma farsa”. Mulheres Negras e Quilombolas educam e se educam nas trocas e fortalecimento de suas identidades, por meio da construção de suas poéticas ou narrativas outras sobre quem são, de onde vieram, como se constituíram e, sobretudo como resistiram a séculos de violações de seus corpos/mentes pelo sistema escravocrata e como elaboram resistência às ações danosas da globalização em curso. A resistência negra ao regime escravista cria a mais potente de todas as formas de combate ao regime opressor, os quilombos e/ou mocambos, que como aponta o professor Vicente Salles, chegou um tempo que não havia mais como coibir a formação de tais ajuntamentos de negros, diante desta situação o capital buscou meios para manutenção de suas estruturas explorativas e expropriadoras, o capital apostou no esquecimento, apagamento e invisibilização dessa estrutura de resistências, uma estratégia aliás, bastante poderosa, porém não tão eficaz, justamente por negligenciar o valor mais eficaz no processo de resistência, a memória.

Foi por meio da memória que no processo de redemocratização do Estado Brasileiro o Movimento Negro recupera os quilombos históricos para fortalecer o quilombola que continuava a manter sua relação de guarda da tradição, dos saberes ancestrais e da etnicidade do povo brasileiro, passando a fortalecer o conjunto da complexa e diversa identidade negra brasileira, num processo apontado pela professora Nilma Lino Gomes vem afirmando que o Movimento Negro é Educador pois este elabora identidades e organiza práticas através das quais se defendem interesses marcado por interações e processos de reconhecimento recíproco. Ao longo desta seção, mulheres negras e quilombolas dão conformidade a um ato educativo por meio de uma escrivência afro feminina da memória coletiva afro amazônica, tais narrativas quebram paradigmas outros e estão a se escrever como uma potente epistemologia contra hegemônica, pois como afirma Conceição Evaristo o corpo esteve escravo, mas houve e sempre há a esperança de quilombo.

4.1 – O CONTEXTO POLÍTICO, A REORGANIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS SOCIAIS E A ORGANIZAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS

No contexto das desigualdades sócio-raciais da realidade brasileira, estudo das desigualdades, no Brasil, necessita análises que contemplem as interligações superando visões fragmentadas. Não é uma tarefa fácil, mas, sem dúvida é 35 desafiadora. As mulheres negras são sujeitos sociais que, talvez, mas nos instiguem a aceitar tal desafio

pois são atingidas duplamente: por serem mulheres e por serem negras. Ao acrescentarmos a dimensão socioeconômica ainda veremos mais um aprofundamento dessa desigualdade: a classe social. Dentre todos, as mulheres negras são a síntese da dupla discriminação de sexo e cor na sociedade: mais pobres, em situações de trabalho mais precárias, com menores rendimentos e as mais altas taxas de desemprego. Tal cenário se reflete, como é evidente, nas condições de vida das suas famílias, com particular intensidade nas muitas em que as mulheres negras assumem a chefia dos lares. (DIEESE, 2017:02)

Os dados do DIEESE (2017), ainda revelam que: Conforme o DIEESE, 20,7% das mulheres negras desempregadas fazem bicos ou trabalhos irregulares; 49,5% recebem ajuda de parentes e conhecidos; 68,2% sobrevivem com trabalho de outras pessoas da família; 1,9% utiliza o dinheiro do Seguro-desemprego e 2,9% usam outros meios. Já as mulheres não-negras, 16,9% sobrevivem de bicos; 44,8% com colaboração de parentes e de conhecidos e 70,8% com o salário de outros membros da família respectivamente. (...) Em janeiro de 2003, o rendimento médio real das mulheres negras foi de R\$ 435,00, enquanto dos homens negros foi de R\$ 668,00. Já as mulheres não-negras e os homens não-negros tiveram R\$ 933,00 e R\$ 1.405,00 respectivamente (SILVA, 2005:70-71).

Mesmo quando há superações no âmbito do desemprego, embora se deva reconhecer que algumas mulheres vêm adquirindo melhor status, as mulheres negras tendem a ingressar em carreiras em que o cuidado e a assistência são a tônica das modalidades de trabalho. Por isso, estão majoritariamente na profissão de doméstica. As profissões de melhor status social que conseguem alcançar estão concentradas na saúde e na educação. Ou seja, ocupam mais as carreiras do imaginário social, construídas pelo legado histórico europeu, masculino e branco. Quando não estão se ocupando destas funções têm menos chances de trabalhar em outras áreas: 9,3% estão na indústria, 12,6% no comércio, 51,6% em serviços, 25,7% como empregadas domésticas e 0,8% na construção civil, reformas e outros setores. Em relação às mulheres não-negras estes percentuais atingem 10,5%, 14,9% e 56,6%, 13,1% respectivamente nas referidas atividades ocupadas (DIEESE, 2017:24 – dados relativos a Belo Horizonte).

O UNIFEM – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher - em pesquisa realizada entre os períodos de 2003 a 2006 constatou que, nos últimos anos, as atitudes discriminatórias em relação às mulheres negras e brancas ainda persistem. Essa situação torna-se mais grave quando destacamos as mulheres negras. O desemprego é um dos maiores exemplos disso. Em 2003, enquadravam-se no percentual de 36 16,6% de desemprego. Entre as mulheres brancas o percentual foi de 13,3%. Em 1996 esse índice,

em geral, era de 11,3%; 9,7% para as mulheres negras e 3,6% para as mulheres brancas. Já o índice de desemprego entre homens negros e brancos, em relação ao das mulheres negras e brancas, é bem maior. Mas a diferença no aumento da taxa de desemprego entre os homens negros e brancos destaca-se ainda mais em relação às mulheres negras. Em 2003 o índice de homens negros desempregados era de 9,9% e de homens brancos 8,3%. A diferença do percentual relativo aos homens brancos, quando comparada com o índice de desemprego (16,6%) que incide sobre as mulheres negras é de 8,3%, ou seja, o dobro. Enquanto a diferença em relação aos homens negros é de 6,7%, quando comparados a essas mulheres. Verifica-se também, pelas categorias sócio-ocupacionais, que negras e negros desempenham, majoritariamente, as funções tidas como inferiores.

Pelas chances de mobilidade social constata-se que negras e negros são expostos a menores oportunidades de ascensão, mesmo quando ocupam estratos de origem social ou estratos ocupacionais iguais. Sofrem prejuízos e enfrentam dificuldades para passarem por um processo de mobilidade social. Assim, na perspectiva da articulação entre gênero e raça, esse problema de mobilidade social merece ser problematizada e discutida. Além disso, nas relações sociais as mulheres negras ainda enfrentam violências decorrentes do mito e dos estereótipos sexuais atribuídos a seus corpos. Estes estereótipos, muitas vezes são veiculados por propagandas que fazem perpetuar imagens negativas no imaginário social.

As propagandas sexualizadas que expõem as mulheres negras “podem não apenas torná-las alvo da violência sexual, como também podem contribuir para a tendência - já demonstrada - de duvidar da honestidade das que procuram pela proteção de autoridades” (CRENSHAW, 2002:178).

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio. (...) A voz de minha avó ecoou obediência ao brancos-donos de tudo. A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias, Debaixo das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo às favelas. A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rima de sangue e fome. A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes, recolhe em si as vozes mudas, caladas engasgadas nas gargantas. A voz de minha filha recolhe em si fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha fará ouvir a ressonância, o eco da vida-liberdade. “As vozes das mulheres” – Conceição Evaristo

As mulheres negras da atualidade ocupam um lugar significativo nas lutas pela igualdade, democracia e valorização da tradição afrodescendente no nosso país. Nesse sentido, discutir a história da conformação da sociedade brasileira e de suas múltiplas

identidades é discutir, também, a participação e atuação das mulheres negras nesse processo. Mas como conhecer a atuação dessas mulheres? Essa atuação tem recebido a mesma visibilidade que os estudiosos conferem à dos homens ao longo da história? Afinal, quais têm sido as contribuições - social e política - da atuação das mulheres negras? Onde essas mulheres se educam e reeducam em suas trajetórias de vida pessoal e nas esferas social e política? A fim de responder a essas questões, investigamos as trajetórias de seis mulheres negras: Luanda, Namíbia, Eritréia, Suazilândia, Zâmbia e Ruanda. São mulheres de diferentes gerações, origens sociais e políticas, residentes na Amazônia Paraense, reconhecidas, cada uma a seu modo e no seu tempo, como lideranças por diversas e diversos militantes dos Movimentos Sociais. Suas trajetórias foram marcadas por passagens em variados espaços dos Movimentos Sociais e algumas delas, inclusive, marcaram e marcam presença na militância partidária. Por isso destacamos suas atuações no Movimento Negro, no Movimento Feminista, na política partidária e, em especial, no Movimento de Mulheres Negras. Além disso, verificamos influências, aprendizados e pedagogias que elas receberam desses movimentos tanto na constituição de suas identidades como em suas formações políticas.

Nesse sentido, os relatos acerca de suas trajetórias aqui analisados visam à compreensão de como vem se configurando a atuação dessas mulheres frente às questões raciais e de gênero. Questões estas permeadas de processos tensos e complexos da formação humana, 39 sobretudo nos contextos do racismo, sexismo e da hierarquização presentes na sociedade brasileira e que se reproduzem nas duras condições de vida da população negra. Isso tem movido as mulheres negras dando-lhes, ontem e hoje, ânimo para seguirem lutando, acumulando ensinamentos e aprendizados passados de uma geração à outra. Caso contrário, a população negra já teria sucumbido. Essa premissa se pauta na seguinte citação de Boaventura de Sousa Santos (1996), ao se referir à relevância do passado para a sua proposta de uma pedagogia do conflito: Só o passado como opção e como conflito é capaz de desestabilizar a repetição do presente. Maximizar essa desestabilização é a razão de ser de um projeto educativo emancipatório. Para isso, tem de ser, por um lado, um projeto de memória e denúncia e, por outro, um projeto de comunicação e cumplicidade. (Santos, 1996:17 – destaques meus) É com base nesse pensamento que este primeiro capítulo visou o resgate de algumas mulheres negras do passado, pois fazem parte da memória de construção não só do Movimento Negro, mas, especialmente, do Movimento de Mulheres Negras.

Foi a partir de seu pioneirismo que as mulheres negras contemporâneas continuam a denunciar e a construir suas histórias com uma proposta de emancipação das amarras coloniais que persistem no Brasil. Essa luta constante representa um sentimento de cumplicidade com o processo iniciado pelas mulheres negras do passado. Segundo Carneiro (in: Schumacher e Brazil, 2007), significa continuar um percurso cujos “nossos passos vêm de longe” para inserir a população negra no Brasil. Deste modo este capítulo trata, brevemente, de histórias alternativas à história oficial que se vangloria da contribuição dos imigrantes brancos, vindos de países colonizadores para a construção de um futuro como progresso, como bem diagnosticou Boaventura Santos.

Simultaneamente, a mesma história omite, deprecia e estigmatiza a contribuição dos povos afrodescendentes para a cultura e riqueza deste país. Isso, para Boaventura Santos (2006), representa uma vitória do processo histórico capitalista, pensado pela modernidade ocidental. Em contraposição a essa vitória torna-se necessário resgatar o passado a fim de buscar energias progressistas que, como nos diz, Não se trata de uma tarefa fácil porque a teoria da história da modernidade desvalorizou sistematicamente o passado em benefício do futuro. Penso, pois, ser necessária uma outra teoria da história que devolva ao passado a sua capacidade de revelação, um passado que se reanime na nossa direção pela imagem desestabilizadora que nos fornece do conflito e do sofrimento humano. Será através dessas imagens desestabilizadoras que será possível recuperar a nossa capacidade de espanto e de indignação e de, através dela, recuperar o nosso inconformismo e a nossa rebeldia. (Santos, 1996: 16/17) Portanto, este capítulo procurou se respaldar em histórias alternativas à oficial tais como a “História das Mulheres”, “A Mulher Negra tem História” e “Mulheres Negras do Brasil”. Isto a fim de saber quais são as mulheres negras, inconformadas e rebeldes que, no passado, iniciaram o processo de desestabilização das imagens de mulheres negras e se as mulheres entrevistadas, na contemporaneidade, dão continuidade a esse processo. Essas mulheres, ao provocarem conflitos também possibilitaram o início de um projeto emancipatório não só para as mulheres negras e para os homens negros como também para a sociedade como um todo. Pois os conflitos se voltaram contra o imperialismo cultural, possibilitando um multiculturalismo, quebrando e criando imagens desestabilizadoras. Facultando, assim, a existência de modelos alternativos às relações sociais dominantes e provocando processos interculturais, nos quais as culturas possam se complementar e dialogar entre si.

As seis mulheres negras entrevistadas, portanto, fazem parte de um movimento de continuidade e recriação de uma história de luta contra as diferentes formas de opressão.

Quando falo em continuidade refiro-me ao fato de as entrevistadas revelarem, em seus depoimentos, vivências e aprendizados que podem ser considerados heranças de saberes e experiências produzidas pelas mulheres negras ao longo da história. Quando digo recriação, refiro-me à originalidade com a qual as mulheres da contemporaneidade dão sequência e ressignificam as lutas empreendidas pelas mulheres negras do passado, em momentos históricos específicos. Tal movimento se pautou num diálogo que articulou passado e presente, memória e contemporaneidade. As entrevistadas, mesmo ao se recriarem perpetuam uma característica comum, legado das nações africanas, das mulheres e dos homens do passado a toda a população negra: a resistência. De acordo com Alzira Rufino (2007):

Nessa cotidiana experiência de "enfrentar um leão por dia", teremos que usar estratégias de descansar, recuar, avançar, para podermos chegar inteiros. Voltamos nossos olhos e coração para a África, berço da civilização, tambor que nos mantém unidos. Nossos deuses dançam e estão muito próximos das nossas alegrias e vitórias. Se usamos nossas roupas coloridas, nossos cabelos trançados, não é por sermos exóticos/as. Somos a continuidade de uma história, uma cultura, uma raiz. Na virada do milênio, estaremos à beira do oceano homenageando nossos/as antepassados/as que no mar ficaram. Temos consciência que suas dores precisamos amenizar. Nos 500 anos do Brasil, daremos um novo olhar para as nossas crianças, nossas mulheres, para o nosso povo negro. Negro não é só lindo, é capaz, é competente. Sabemos fazer políticas. Experiência de quilombo, escola de Palmares. Passaremos nosso anel de bamba para a nova geração afro-descendente.

Apesar dos ventos e chuvas fortes da discriminação, apesar da fria desigualdade de oportunidades destes quinhentos anos, os alquimistas estão chegando, herdeiros de Zumbi, Dandara, Luiza Mahin, Quintino de Lacerda, Esmeraldo Tarquínio, Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento. Resistir sempre valerá. (Ibidem – destaques meus) Suas antepassadas, tais como Nzinga, Acotirene, Dandara, Chica da Silva, Luiza Mahim, entre outras, bem como suas contemporâneas, como Ângela Davis, Winnie Mandela, Lélia Gonzalez, Benedita da Silva, Sueli Carneiro, Alzira Rufino, Marina da Silva, entre outras, se destacaram no contexto histórico, nacional e internacional, por suas lutas em prol da liberdade, contra o racismo e o sexismo.

Foram propulsoras de mudanças no olhar sobre a humanidade e suas relações político-sociais. Ajudaram a incluir as perspectivas de raça e de gênero na agenda de pesquisadoras, pesquisadores e militantes. Suas atuações e proposições possibilitaram, também, a formulação de políticas públicas voltadas à redução das desigualdades

socioraciais e de gênero, cujos conflitos e contradições atingem a muitos de nós no terceiro milênio.

Historiadores, como Ronaldo Vainfas (2007)¹⁰, afirmam que esse processo contou com a enorme convivência de uma parte pequena da população negra com os traficantes europeus. Isto é, daqueles e daquelas que exerciam a realeza em seus territórios. Se isso é verdade ou não, por um lado, é algo que se apresenta como desafio para novas historiadoras e novos historiadores. Por outro, não é menos verdade que muitas negras e muitos negros resistiram para que tão lamentável episódio, na história da humanidade, não se efetivasse. Entre essas negras e negros encontrava-se a rainha Nzinga. Nascida em Ndongo Oriental - Angola atual -, em 1582.

No período de reinado do seu irmão ela travou luta sem quartel durante trinta anos contra os portugueses, pela independência da sua gente e pela sobrevivência do seu reino. Na região sudeste há várias organizações de mulheres negras que homenageiam Nzinga empregando o seu nome nos coletivos, inclusive uma, de nossas entrevistadas, foi fundadora e atuante ativa de uma dessas organizações, em Belo Horizonte. O Brasil foi o país para onde a maior parte das nações da Diáspora Africana foi traficada. E foi o último a abolir a escravidão.

Pela historiografia oficial, o processo de resistência à escravidão, que culminou com a Abolição, deveu-se a uma combinação de fatores que misturaram a pressão da Inglaterra, desejosa de ter trabalhadores livres para consumir seus produtos industrializados e a ação dos abolicionistas - comumente homens brancos, com exceção de José do Patrocínio. Para essa historiografia o desfecho do movimento contra a abolição foi a assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel. Por sua vez, normalmente, as tentativas de construir uma historiografia alternativa centram suas análises nas ações de homens negros, tendo como principal destaque a figura lendária de Zumbi dos Palmares.

Comumente autores e autoras se esquecem, como Vainfas (2007), Del Priore e Bassanezi (1997), das figuras femininas proeminentes na luta dos Quilombos de Palmares como Acotirene, Aqualtune e Dandara, entre outras. Num período marcado por diversas lutas sociais, especialmente no século XIX, no período das Regências a historiografia oficial, no máximo, restringiu a participação das mulheres a Anita Garibaldi, na Guerra dos Farrapos, no Rio Grande do Sul, e a Ana Nery, na Guerra do Paraguai. Ambas eram brancas. Mas existiram mulheres negras que lutaram, neste período, por sua independência e a das demais negras e negros, por melhores condições de vida do nosso povo. São os casos, conforme apontam SchumaSchumacher e Érico Brazil (2000), por exemplo, de: a)

Francisca Ferreira e Mendecha Ferreira – no séc. XVIII - líderes comunitárias que fundaram a comunidade conhecida como Conceição das Crioulas, em Pernambuco; b) escrava Francisca - no séc. XIX –participante de levantes promovidos nesse século, em Salvador - BA e; c) Luiza Mahim que teve participação ativa na Revolta dos Malês, em 1835, na Bahia.

Dentre as mulheres negras, cujas histórias foram mais destacadas, 43 encontramos Anastácia – a escrava que não se deixou escravizar¹¹ e Chica da Silva, a escrava vista como sensual, obtendo ascensão social mediante o casamento com um nobre branco¹². A forma reduzida como a ação dessas mulheres negras tem sido considerada, aos poucos, vem sendo desmistificada por autoras como Iraci, Rufino e Nilza Maria (1987), dentre outras. No entanto, não podemos dizer que essa nova interpretação historiográfica encontra ressonância na releitura do lugar ocupado por essas e outras mulheres negras na história do nosso país. Caso contrário, não passaria despercebido de grande parte da população o caso de Brandina, uma abolicionista negra que atuou no movimento abolicionista de Santos (SP), em meados do século XIX. Ela foi líder de um dos maiores quilombos dessa região.

Brandina ajudava as negras e os negros fugitivos com remédios, fumo e comida que comprava com seus próprios recursos, uma vez que era proprietária de uma pensão.¹³ No mesmo ostracismo encontra-se Laudelina de Campos Melo reconhecida, muito tardiamente, como uma mulher negra de liderança sindical. Em 1931 foi integrante da Frente Negra, em São Paulo. Em 1936, com outras mulheres, fundou e foi coordenadora de uma associação para empregadas domésticas em São Paulo. Em 1988, esta associação tornou-se o Sindicato das Trabalhadoras Domésticas. Laudelina atuou em Campinas até a sua morte; em 22 de maio de 1991.

Houve mulheres negras de grande expressividade na política brasileira, ainda no início do século XX. É o caso de Antonieta de Barros que rompeu barreiras e conquistou espaços, num período inusitado à presença de mulheres e, sobretudo, mulheres negras na política brasileira. Antonieta conseguiu se eleger como a primeira deputada negra do Brasil e atuou de 1934 até 1937, filiada ao Partido Liberal Catarinense. Foi também a primeira mulher a participar do Poder Legislativo Estadual de Santa Catarina. Em 1945, após a redemocratização do país com a queda do Estado Novo concorreu mais uma vez ao cargo de deputada estadual e foi suplente pelo Partido Social Democrático - PSD. Outro palco onde a presença da mulher negra é pouco lembrada é o cenário internacional. Já em plena Guerra-Fria, nos Estados Unidos, os movimentos dos Direitos Civis questionavam a

hipocrisia da democracia norte-americana e expunham a situação da população negra daquele país para o restante do mundo.

Ao lado de homens como Martin Luther King e Malcom X emergia, com destaque, a figura de uma mulher negra: Ângela Davis. A ativista americana Ângela Davis chamou atenção, pela primeira vez em seu país em 1969, quando foi impedida de lecionar na Universidade da Califórnia, em razão de suas posições políticas: era filiada ao Partido Comunista. Em tempos de Guerra-Fria isso era uma heresia para aquela que é tida como a nação mais democrática do mundo, principalmente nos tempos do macarthismo¹⁴ norte-americano. Em 1972, candidatou-se à vice-presidência dos EUA.

Por isso, é considerada ícone para várias mulheres do Movimento de Mulheres Negras do Brasil. É o caso da entrevistada Suazilândia que, em seu depoimento, fez questão de revelar sua admiração por Davis, desde a juventude:

Afrontosa Ribeiro: Sobre a questão étnico-racial não se falava nos movimentos jovens sobre o assunto, quer dizer, nos movimentos que eu pertencia. Mas, particularmente, eu já fazia um estudo sobre o tema. Eu conversava com uma das minhas amigas que pertencia ao movimento, coincidentemente chamava-se Ângela. Nós conversávamos particularmente em relação à questão étnico-racial. E a partir daí, eu comecei a estudar, fiquei querendo saber quem era Ângela Davis, uma negra maravilhosa, chiquérrima. Fazia e acontecia. Apesar de eu achar que, nossa, era um radicalismo!

Joana: A Ângela era do Movimento Negro?

Afrontosa: Ângela Davis é a mulher dos Estados Unidos, chiquérrima... Nossa Senhora! (tom de voz diminuiu). Uma mulher lindíssima, maravilhosa! Que eu ficava vendo. Apesar assim de eu achar radicalismo, eu adorava os Panteras Negras. Eu os achava muito radicais, quando eles faziam aquelas lutas sangrentas na cidade de Washington. Eu achava: nossa! Não pode ser assim! Tem que ser de outra forma! Eu não os conhecia. Mas tenho para mim... que eram nossos negros americanos, eram nossos! Ah! (aumentou o tom de voz). Na adolescência, eu os achava lindíssimos - risos... (Afrontosa, 34 anos)

Mas não foi somente nos Estados Unidos que a luta mais explícita contra o racismo teve ressonância internacional. Na África do Sul o processo foi mais intenso uma vez que a política da supremacia racial - o apartheid (1948/1990) - foi institucionalizada pela minoria branca daquele país. No combate a essa forma de opressão ao lado de Mandela, Desmond Tutu e Steve Biko, entre outros, despontou Winnie Mandela. Winnie, ao lado de Nelson Mandela, com quem se casou, foi incansável nas lutas pela cidadania plena e pelos direitos humanos de todos os sul-africanos, sem distinção de cor.

Desafiou, desde cedo, as leis do país: entrava pelas portas permitidas somente aos brancos e em filas proibidas aos não-brancos. Envolveu-se profundamente na mobilização das mulheres sul-africanas contra as leis segregacionistas do apartheid. Participou de todas as lutas políticas e dos perigosos anos de clandestinidade e foi fundadora, com Mandela, do CNA - Congresso Nacional Africano. Por sua tenacidade e lealdade à causa do seu povo ganhou o título de: Mãe da Nação. No cenário nacional não podemos prescindir da figura de Lélia Gonzalez. Ela destacou-se como uma dos ícones nas lutas feministas e antirracistas, na década de 80. Lélia viveu intensamente a história política e cultural brasileira. Militou em várias organizações, como o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras - IPCN - e o Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga. Pela importante atuação em defesa das mulheres negras recebeu a indicação de integrante do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher - CNDM. Ela faleceu em julho de 1994.

A trajetória de Lélia guarda semelhança com a história de várias mulheres negras e pobres brasileiras, pois ela ascende de babá a professora universitária. Essa ascensão também foi verificada nas trajetórias de quatro das seis mulheres entrevistadas nesta pesquisa. Do trabalho visto socialmente como subalterno alcançaram carreiras que, até então, pareciam inacessíveis a mulheres negras como, por exemplo: professora, mestra, educadora social e coordenadora de instâncias políticas. São os casos das entrevistadas Eritréia, Namíbia, Luanda e Ruanda. Contemporaneamente destaca-se a presença da professora Sueli Carneiro, doutora em Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo - USP. É fundadora e diretora do Geledés - Instituto da Mulher Negra. Este Instituto, com sede em São Paulo, tem 19 anos de existência. Sueli é pesquisadora do CNPq, autora de vários artigos sobre o racismo, raça e mulheres negras. Em suas produções ela busca tratar a interseção entre racismo e sexismo em seus artigos: “A organização nacional das mulheres negras e as perspectivas políticas” e “Mulheres em movimento”. Além de uma trajetória acadêmica, Sueli Carneiro possui uma trajetória de militância no Movimento Negro Unificado e no Movimento de Mulheres Negras. Foi parceira de Lélia González em diversas ações e discursos de combate ao racismo e sexismo. Sueli também não se diferencia do perfil social inicial de Lélia, Eritréia, Ruanda, Luanda e Namíbia.

Sua origem tem raízes numa família pobre de São Paulo, crescida num bairro proletário e sendo a primeira de 7 filhas/filhos cujo pai era semianalfabeto e a mãe concluiu apenas o antigo 1º grau. Ao refletir sobre a ação das mulheres e, especialmente, das mulheres negras no Brasil, não podemos deixar de destacar a luta contra o racismo e

sexismo em solo mineiro. Minas 46 Gerais, que sempre participou dos processos de luta pela liberdade política e democrática no nosso país não ficou alheia a todo esse processo.

As mulheres negras marcaram presença efetiva, ao longo do tempo, nas diversas ações coletivas dentro do Movimento Negro, do Movimento Feminista e dos partidos políticos. As seis mulheres negras entrevistadas são exemplos vivos dessa presença ativa. Essa rápida incursão histórica fez-se necessária para esclarecer alguns aspectos, destacados nesta pesquisa, que subsidiam a interpretação realizada sobre as trajetórias de vida das seis mulheres negras militantes entrevistadas: a) a lacuna historiográfica sobre a participação das mulheres negras na história brasileira; b) a introdução da perspectiva de raça e gênero na análise dos documentos históricos; c) a continuidade das lutas legadas pelas mulheres negras do passado às mulheres que as sucederam.

As lacunas podem ser preenchidas se houver um movimento interpretativo, histórico e epistemológico para trazer à luz a dimensão da raça e do gênero nas histórias das mulheres negras que, ao lado de outros homens e mulheres, de outros grupos étnico-raciais, contribuíram também para o desenvolvimento da nação brasileira. Mesmo não tendo como objetivo a elaboração de uma historiografia não há como negar que uma nova interpretação histórica é necessária para revisarmos a atuação das mulheres negras na sociedade brasileira. Esse movimento poderá nos fornecer elementos para a compreensão do papel das negras e dos negros como sujeitos ativos no presente. Por isso, destaquei a atuação destas mulheres a partir do século XX, especificamente a partir de fins da década de 70, período cronológico em que as mulheres entrevistadas estão situadas.

Além disso, a literatura sociológica aponta tal período como um momento histórico e político de reconfiguração dos movimentos sociais no cenário brasileiro. Mas, afinal, quem são essas mulheres com as quais convivi durante o processo de pesquisa? Quais são suas origens sociais, familiares? Como foram desenvolvidas as trajetórias de vida e militância de cada uma?

4.3 – MULHER NEGRA QUILOMBOLA UM CONCEITO FORJADO NA R-EXISTENCIA.

Há mais de uma década as implicações com a extração de minério tem se intensificado na região do Território Quilombola do rio Jambuaçu, primeiro pela instalação de um mineroduto para o transporte de bauxita, com espessura que varia entre 80 e 100 metros, além de uma linha de transmissão instalada pela Companhia Vale do Rio Doce, a

passagem da bauxita via mineraduto que impactou de forma severa às terras dos quilombolas do Jambuaçu, provocando a destruição de florestas de castanheiras, plantios, assoreamento de rios e igarapés e em 2014 pela ameaça de construção de uma ferrovia para transporte de minério, a Ferrovia Pará, que vem do Maranhão passando pela a extensão na Alça Viária/Perna Sul, rasgando dois territórios quilombolas localizados no Município de Moju: África-Laranjituba, a baixo do Rio Moju e o do Rio Jambuaçu, no alto do Rio Moju, para poder chegar a Serra dos Carajás.

Esta nova/velha ameaça faz com que os quilombolas do Jambuaçu pensem num novo realinhamento da luta, isto porque, o capital instalado no Território passou a minar as relações entre os comunitários o que ocasionou na mobilização e organização das Mulheres dentro do território. Sobre a organização, mobilização dessas mulheres no enfrentamento ao capital agromineral, também os conflitos internos enfrentamento ao machismo tratará a presente seção.

Tecendo as teias da memória.....

O que eu acho engraçado nesses homens daqui é que pra nós ir pra roça, pra fazer farinha, nós tem que tádo lados deles, agora quando é pra nós sair pra um evento assim, pra uma viagem... é uma coisa!! Mas tá bom que eu vou deixar de ir pras minhas coisas, pras nossas rodas por causa de macho (Conceição Silva - Quilombo NS das Graças)

Conceição Silva, mulher negra quilombola, moradora da Comunidade N.S das Graças, é uma das mais importantes lideranças dentro do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, é filha do Sr. Narcizo, um dos líderes da luta no processo de instalação do mineroduto de transporte de bauxita, hoje pertencente a Hydro, falecido em 2010. Conceição era a filha que acompanhava o velho Narcizo – papai teve 7 filhos homens e só eu de mulher, mas nenhum dos filhos homens acompanhava o papai, era só eu. *Quando nós não se encontrava nas partes que era pra se reunir ele vinha aqui em casa me buscar. E eu já era casada, mas num tava nem ai. Eu deixava eles tudo já arrumado, se tinham que ir pra escola ia, quem tinha que ficar em casa ficava e eu só levada a menorzinha porque mamava. Ai nós ia se mandava.* É uma mulher que tem a luta cravada na sua constituição é uma mulher de muita coragem e força, é de uma gana, uma agilidade em pensar e entender “de longe” as estratégias que o capital utiliza para desmobilizar a luta no território.

Herdeira da luta pela manutenção da vida, Conceição tem protagonizado junto com Waldirene Castro profundas mudanças no modo de pensar e de agir das mulheres quilombolas do Jambuaçu – *essa minha Juliana aqui tava com 5 pra 6 anos e o território estava pegando fogo com a história do mineroduto da Vale, hoje da HYDRO, quando nós tínhamos que decidir o que fazer com essa empresa não tinha noite nem dia, era a hora que desse nós tínhamos que está lá, firmes. Nenhum desses meus filhos, nem marido me impediu de ou me impedem, até hoje, de lutar.* Waldirene Castro é da comunidade Puacê, quem entra no território pela perna sul é a última comunidade e quem entra pela Alça Viária é a primeira comunidade, Conceição e Waldirene moram em lados externos do território *mas não tem distancia certa* que as deixem longe da luta, nessa ligação e disposição para a luta, arregimentaram Guiomar Santos da Comunidade do 40, na verdade ainda faz parte das Graças, ela fica mais pra perto do ramal, ela se diz do 40 – *olhe aqui a gente gosta de jogar uma bolinha de tarde, depois do trabalho vai todo mundo pra beira do campo bater uma bola. Acontece que os homens daqui, sabe como é, nos deixavam por último pra jogar, ai tinha umas mulheres que tinham que ir pra aula, outras tinham que colocar janta e ai já tava ficando difícil jogar só nós mulheres. Ai nos falamos pra jogar com os homens, hum, mas credo, foi horrível por eles bateram nós todinha. Ai nos resolvemo tirar um campo pra nós. Trabalhemo, fizemo farinha, bingo, toda essas coisas e aprontemo o campo. Pois no dia da inauguração que nós convidamos toda a mulherada das comunidades todas desse Jambuaçu. Eles se puseram na beira do campo pra não deixar nós jogar. Até esse pastorzinho tava lá pra dizer pra nós não jogar. Mas professora, deixe que nós tá lá discutindo e um molequinho, desses moleques abosado me falou assim: *minha pica que vocês vão jogar. E os outros machos grande começaram a rir, foi que me subiu uma raiva que eu peguei a bola e disse mesmo: se tu tem pica eu tenho charque e me deu a maluca que eu juntei as mulheres todas e nós expulsemo os safados e até o pastor. Nós pegamos mesmo pau, pedra e fomos tirando eles de lá. Era bem uns 20 homens. Mas nós era mais.* Guiomar é a mais nova delas e por incrível que pareça a mais calma. É extremamente observadora e nas reuniões é sempre a última a falar porque com maestria faz um apanhado de toda a reunião e dá as providencias, é também a única dentre as duas que esta presidenta da associação da comunidade.*

As narrativas das Mulheres Negras Quilombolas acima colocadas demonstram que tais mulheres fogem ao imaginário social de que o lugar da mulher é no espaço privado da casa, pelo contrário, as mulheres que fazem parte desta pesquisa transitam em outros espaços, ditos públicos, no contexto da comunidade quilombola, a roça, o campo de

futebol e no fronte da luta. Essas mulheres protagonizam, no âmbito do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, a superação de formas e lugares que reforçam os papéis de subalternidades e pretensas incapacidades, tais mulheres não invertem papéis, elas rejeitam as determinações contidas nas determinações hegemônicas de gênero, suas práticas provocam um deslocamento do lugar de inferioridade destinado a mulher negra e redesenham o lugar de poder.

Guiomar Silva, 47 anos, lidera o Grupo das Charcudas que se formou a partir do episódio ocorrido no campo de futebol, quando um “moleque”, mas homem/macho/machista se interpõe e tenta exercer uma pretensa autoridade sobre uma mulher negra, adulta, mãe, por meio do símbolo do poder/dominação masculina, o falo. Muna automatização inscrita pela hegemonia de que homens são poderosos porque nascem com falo e mulheres são subalternas porque nascem com vagina. Guiomar disse não e reposicionou o corpo/poder feminino, outrora, subalternizado, “charque carne de segunda”, “fedorento”, mostrando que os construtos hegemônicos machistas depreciativos são diminutos para os seus formuladores porque “CHARQUE” dentro do Território Quilombola do Rio Jambuaçu virou símbolo de PODER FEMININO.

Outro episódio que demonstra o poder desse grupo de mulheres é uma festa que acontece todos os anos, no mês de agosto, na qual só participam mulheres. Tudo começou quando em uma festa realizada por um time de futebol masculino da comunidade: *Bem eles contrataram o dj, mas nós pagamos o ingresso. Quando nós pedia as músicas que nós queríamos dançar eles faziam o sinal, assim (sinal negativo) pro dj lá não tocar. O fato foi que nós saímos com a cara no chão. Mas como nós tem o nosso campo também, nós chamamos todas as mulheres do território e fizemos um campeonato que durou um fim de semana todo (risos) e quem fazia farinha fazia, quem tinha criação vendeu, quem tinha açaí vendeu, o que a gente tinha a gente a gente foi vendendo e foi fazendo dinheiro. Quando nos já tinha o dinheiro, nós mandamos fazer faixa, contratamos o mesmo dj e fechamos a sede e só entrava mulher e de graça. E pense nós dancemo e gritava lá de dentro: aqui só tem charcuuuuda!!!(Guiomar Santos).*

A partir de então, as festas são realizadas anualmente, somente entram mulheres, elas formaram também duas dj's que tocam na festa e todos os instrumentos do carimbo foram construídos por elas, por meio de uma oficina que elas articularam no Curro Velho. Hoje, elas também constroem tambores, pandeiros, agogôs e fornecem para outras comunidades – *a gente já entrega até afinado, que tem a tia Dalgiza que é uma coisa pra*

afinar tambor. Agora é só no mato, não me pergunte como ela faz que eu não sei e nem quero saber (risos)-(Guiomar).

Eu comparo a experiênciadadas Charcudas as mulheres iorubanas Gueledês, sociedade feminina que segundo Lopes (2004) através de suas rotinas, ritos e cerimoniais, deixam em segredo o sortilégio que faz dessa unidade feminina um referencial por onde as conquistas em todos os tempos se efetivam. São esses atos, formas de enfrentamento, que me remetem a compreensão do vínculo ancestral que se constitui como categoria de ligação [...] é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sígnicas, linguísticas, etc. (OLIVEIRA, 2007: 257).

As mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, têm mantido o vínculo com a história ancestral do quilombo, reescrevendo e inscrevendo o lugar, a participação e responsabilidade da mulher negra na formação desse território, isto porque, e até mesmo por força da luta do movimento negro em construir a imagem de um herói que simbolizasse a luta negra, projeta Zumbi dos Palmares, e fica então no imaginária brasileiro a predominância masculina na constituição dos quilombos, “ficamos com o Zumbi na cabeça e onde é que a mulher negra entra nesse papo?” (Lélia Gonzalez). Esta indagação de Lélia me faz lembrar de um importante elemento do processo de reconhecimento das terras quilombolas, pelo ao menos, aqui no Pará. Estabelecido o direito constitucional do reconhecimento das terras tradicionalmente os desdobramentos para a efetivação da titulação previam a criação de uma associação que representasse todos os moradores, assim, tais associações passam a representar formalmente os moradores e acabam por suprimem a primeira organização coletiva dentro das comunidades, os clubes de mãe. Na região do Jambuaçu eu já havia tomado conhecimento que todas as 12 primeiras comunidades do território tinham clube de mães. Participando do VII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas, realizado na Comunidade Quilombola de Porto Alegre-Cametá em 2016, fiz um levantamento entre as mulheres participantes do encontro e constatei que em todas as comunidades havia tido um clube de mães e que os mesmo foram desaparecendo – *no clube de mães a gente resolvia tudo e fazia tudo lá. Quando não tinha igreja lá se rezava a missa, batizado, casamento. Quando chegava alguém de fora a gente abrigava lá. No clube não tinha um que mandava, eram nós as mulheres que decidia tudo. Só nós. Porque a gente tava por ali olhando tudo. Quando começaram com esse negócio de quilombola é que acabou com o clube porque nós tivemos todos que nos associar pra poder ser quilombola* (D.Raimunda Malafaia)

Assim podemos inferir que a experiência quilombola na Amazônia tem um fazer feminino e por conta desta questão as mulheres negras quilombolas estão protagonizando a luta nos territórios quilombolas pela manutenção dos saberes, a educação, a saúde, a demarcação/titulação das terras, assim como a proteção dos seus territórios, pois a ancestralidade é constitutiva, faz a ligação entre passado+presente+futuro

No Território Quilombola do Rio Jambuaçu, as mulheres vêm para o campo de disputa, e dizem que é necessário constituir uma organização específica de mulheres que pudesse estar dialogando umas com as outras, cuidando umas das outras, protegendo umas as outras porque estavam acontecendo “uma série de rebuliço” no território que estava atingindo diretamente as mulheres – *quando nos conseguimos a Casa Familiar Rural, os maridos não queriam deixar as mulheres estudar lá, depois eles já não queriam mais nem deixar as filhas irem estudar. Ai teve os saberes da terra e uma senhorinha foi estudar escondida do marido, o povo que não presta, foi dizer pro camarada que ela tava estudando lá. Pois ele esperou ela chegar em casa e estragou com ela (pausa/voz embaçada de choro). Eu era coordenadora pedagógica da CFR e vi que ela não tinha mais aparecido na escola e ai eu fui lá saber por que se ela já tinha desistido. Foi que eu vi a situação e ai o estrago que fez fomos nós. Fomos pela delegacia mas o desgraçado fugiu. Foi a partir daí que nós resolvemos nos juntar e formar a associação só de mulheres* (Waldirene Castro).

Nasce então a Associação de Mulheres Quilombolas “As Tucandeiras” em referência a formiga cuja ferroadia “faz o caba desmaiar de dor” e no simbolismo que carregam em torno da formiga (comunitarismos, cooperativismo, energia vital) as Mulheres Negras Quilombolas do Jambuaçu tem movimentado o cenário da luta contra a opressão sobre seus corpos e modos de vida. Esta associação é uma espécie de guarda-chuva que abriga todos os grupos de mulheres existentes nas comunidades, que leio como remanescentes dos clubes de mães, são eles: Grupo das Mulheres da Panela de Barro, este grupo é formado por mulheres de três comunidades, do Puace, de São Manuel e Centro Ouro, as mulheres se autodenominam, “as paneleiras”; as Centenárias Malafaias – N.S.das Graças; as Charcudas – 40; Grupo das Bordadeiras – Santana do baixo; Grupo das Apanhadoras de Açaí – Santo Cristo.

As mulheres organizadas nos seus grupos e espalhadas pelo território tem conseguido tardar de, um certo modo, a ação de construção da ferrovia, pois estas mulheres são muito bem articuladas fora dos seus territórios buscando diálogo com outras instituições e organizações que buscam debater as problemáticas enfrentadas pelas

comunidades – *nós ficamos sabendo da história dessa ferrovia que ai passar por aqui, naquele evento do professor Salomão, que ele nos apresentou o Dr. Jonny, e foi que eu cheguei pras companheiras e coloquei o que estava acontecendo e nós tratamos de pensar o que nós iríamos fazer*(Waldirene Castro).

E elas começaram a se movimentar acionando o GEPERUAZ/ICED/UFPA, o Grupo de Estudos Afro-Amazônico-GEAM/IFCH/UFPA e o Núcleo de Direitos Humanos da Defensoria Pública do Estado para uma roda de conversa com a o território sobre o projeto da construção da ferrovia. No dia 14.09.2016 essas as duas primeiras instituições vão ao território dialogar com a comunidade sobre o projeto de construção da ferrovia, com base nas pesquisas que estavam desenvolvendo sobre a população quilombola da Região Guajarina. Neste dia foi possível verificara força mobilizadora dessas mulheres, como bem coloca Guiomar Santos “nós trazemos os nossos quilombos pra luta. Cada uma fica responsável por trazer a sua comunidade pra entender o que está se passando”. Nós pesquisadores estávamos imaginando uma roda de conversa modesta, a roda de conversa foi grandiosa, 250 comunitários estiveram presentes, oriundos das 14 comunidades que formam o Território Quilombola do Rio Jambuaçu, como pode ser observado na figura 16.



A partir desta roda de conversa, o formigueiro foi atizado, começaram as rodadas de formações, reuniões, busca com informações, *porque como sempre eles querem fazer as coisas na surdina. Vão, vão, vão fazendo um negocinho daqui, dali, com o governo, com umas universidades, agora eles deram de contratar universidade de fora, porque eles já sabem que nós vai em cima mesmo da UFRA e da UFPA. Mas só na cabeça deles que nós não vai saber de uma coisa desse tamanho, me diga* (Conceição Silva), e decide-se então

construir o Protocolo de Consulta Previa Livre e Informada do Jambuaçu – *pra senhora vê como são as coisas aqui no território, depois que nós começamos a falar de protocolo, aí que os machos da Bambaê foram, “disque” se movimentar pra ir no Ministério Público, governo, aí nesse pessoal, só enquanto eles iam com a farinha, nos a tava voltando com o biju(idem)*

Além de irem ao enfrentamento com o grande capital, essas mulheres enfrentam o machismo dentro da comunidade estruturado por meio da grande maioria dos presidentes de associações que enxergam na luta e mobilização desses mulheres uma ameaça no seu lugar público de provedor, cuidador, defensor. Ao se sentirem atacados nos seus direitos, tornam-se alvo preferencial do capital que intenta sobre o território, pois passam a usar as estruturas de poder que ocupam, pela via da presidência das associações, para dizer que “não é bem assim”, as comunidades podem viver facilmente com a ferrovia.

Entendendo que não, que a comunidade vai se perder com a ferrovia, pois há comunidades, como a do Puace que precisará ser totalmente deslocada para outro espaço, uma vez que a extensão da ferrovia é de 20 km² de cada lado por “segurança” caso haja um acidente, essas mulheres passam então a viver em função de impedir a construção da ferrovia e logo começam também a sofrer penalidades. A primeira delas foi a professora Waldirene Castro que foi retirada sem nenhuma explicação da coordenação pedagógica da CFR Pe Sergio Tonetto e só tomou conhecimento quando recebeu o contracheque zerado e a carga horária diminuída, ao que ela reagiu com bravura e tenacidade – *mas se eles pensam que eu vou passar fome, eles estão muito enganados, eu tenho roça, criação e as minhas panelas de barro* (Waldirene Castro). Em seguida D. Maria Trindade (67) é brutalmente assassinada pelo filho do vigia da Morboges, entrando para o rol de lideranças que foram assassinadas por motivações passionais, escondendo os reais sentidos de tais mortes, os conflitos agrários entre quilombolas e empreendimentos agrominerais instalados no território quilombola do Rio Jambuaçu. Este fato abalou sobre maneira as mulheres quilombolas do Jambuaçu, porém não as intimidou. Viveram o luto, choraram, protestaram e comobem colocam *“tombaram Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente”*, então estas mulheres passaram a promover varias reuniões no âmbito do território, mobilizando os comunitários, por meio das associações, assim como uma nova categoria de luta que vem se constituindo no território, o “grupo dos jovens” e várias instancias de proteção do Estado, como Defensoria Publica e Ministério Publico, além de parceiros institucionais por meio de grupos de pesquisas que atuam no território, tais como GEPERUAZ-ICED-UFGA, Universidade no Quilombo-UFGA/Campus Castanhal, EduQ-UEPA, GEAAM-

NEAB/IFCH/UFPA e o CEDENPA e REDE FULANAS pelo Movimento Negro, deixando evidente que tais agressões não as intimidariam - *“se as empresas estão pensando que com o assassinato da Trindade as empresas vão nos calar, tão pensando errado. É por Trindade que agora nós nos levantamos também. Tombaram a Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente.[...] Então nós temos que junto com esses parceiros encontrar uma forma de construir defesas pra sobrevivência do nosso território, que é a nossa própria sobrevivência”* (Waldirene Castro). É nesse contexto que a Associação de Mulheres “As Tucandeiras” promovem uma primeira reunião para tratar do Protocolo de Consulta Prévia, livre e informada, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho promulgada no direito brasileiro através do decreto 5051/04, previu em seu art. 6º o dever dos Estados nacionais de realizarem o procedimento de consulta prévia, livre e informada às comunidades indígenas e tribais, sempre que uma medida administrativa e legislativa às afetarem, aqui abarcando as comunidades quilombolas.

Não é de hoje que nosso território é atacado por essas empresas, a MARBOGES mesmo está aqui há muito tempo que foi se chegando, se chegando, comprando um pedaço de um, de outro, aí se era esse pedaço aqui ela já dizia que era mais e os besta se calavam e tá isso daí. E a Trindade era uma que não vendia, não dava um pedaço de terra dela pra empresa, as terras dela ficavam bem no meio do montão de terra que a MARBOGES disque comprou. Aí né, deu no que deu(Conceição). Os conflitos de terra do Território do Jambuaçu sempre tiveram esse formato, a instalação do capital pela via da compra, antes dessas terras serem reconhecidas pelo Estado Brasileiro como uma terra de ancestralidade quilombola, portanto um quilombo, essa capital, por sua vez, avançava na grilagem de terras para além daquelas compradas, gerando graves conflitos desde a década de 1970 a 1980.

Com o reconhecimento das terras de quilombo pela Constituição Nacional, os conflitos passam a se dar por meio das leis de concessão e licenciamento para exploração de minério, que este território conhece muito bem, por conta da instalação de um mineroduto para o transporte de bauxita, com espessura que varia entre 80 e 100 metros, que vem provocando danos irreparáveis ao território, além de uma linha de transmissão, instalada em 2004, pela Companhia Vale do Rio Doce, hoje Hydro. A passagem da bauxitatem impactado de forma severa às terras dos quilombolas do Jambuaçu, provocando a destruição de florestas de castanheiras, plantios, assoreamento de rios e igarapés. Tal implantação do mineroduto nas terras quilombolas só foi possível porque os

recursos minerais e o subsolo são bens da União e ela estabelece formas de concessão. No caso do Jambuaçu, a União concedeu o subsolo das terras quilombolas para a instalação do mineroduto da Hydro.

Ainda como parte do complexo agromineral, está prevista a instalação da Ferrovia Paraense que vai ligar o Porto da Vila do Conde em Barcarena/PA à Açailândia/MA, o objetivo é transportar 170 milhões de toneladas ao ano de minerais para o mercado interno e externo, a construção da Ferrovia Paraense S. A. (FEPASA) pretende integrar o sul do Pará ao norte do Estado, para facilitar o escoamento da produção mineral que atenderá os mercados da China, Japão, Estados Unidos e Europa. São projetados 1312 quilômetros a partir de dois trechos, os quais atravessarão 23 municípios. Trata-se do trecho sul, que liga Santana do Araguaia a Morada Nova, em Marabá, e o trecho norte, que liga Morada Nova a Barcarena, no Porto de Vila do Conde. Na altura de Rondon do Pará haverá uma ligação entre a FEPASA e a Estrada de Ferro de Carajá, o que vem beneficiar ainda mais o empreendimento da mineradora Vale.

O Estado só visa beneficiar os que já são ricos e as instituições do agromineral negócio justificam a necessidade da construção da ferrovia porque:

- O Pará tem uma das maiores e mais diversificadas províncias minerais do mundo;
- O Pará possui uma das maiores fronteiras do agronegócio, com terras férteis, chuvas regulares e luminosidade;
- É o único projeto ferroviário do país que já tem carga garantida;
- Infinitude de ocorrências minerais das quais 16 minas de médio e grande porte com potencial para produzir 80 milhões de toneladas/ano;
- Tem localização estratégica. O complexo portuário de Barcarena é o porto brasileiro mais próximo a Europa, América do Norte e da Ásia.

Ora a potencialidade mineral e produtiva do Estado do Pará é inegável, a grande problemática, no entanto é a liberação das riquezas para o fortalecimento do capital internacional o que tem ocasionado desde a época da colônia na histórica vulnerabilidade social e econômica com irreparáveis danos ambientais. Tal ferrovia vai impactar de forma severa inúmeros territórios tradicionais, agroextrativistas e quilombolas, ao ponto de comunidades inteiras desaparecerem para dar caminho à ferrovia, como é o caso da Comunidade Quilombola do Puacê que será totalmente remanejada para outro espaço dentro do território.

O estado tá dizendo mesmo assim pra nós: olha vocês estão me atrapalhando, então pra não fazer igual como eu fiz com os pais e mães de vocês lá na África, que eu cheguei metendo o pé na porta, saquei tudo por lá, coloquei no navio e trouxe pra cá pra ser meus escravos, vocês que são filhos desse pessoal aí e como eu tô melhor eu vou tirar vocês daqui dessa terra e colocar pra outro local, assim, simples assim. Mas nós responde é a assim: Vocês não vão fazer com nós o que fizeram com os nossos pais, mães e avós (voz embargada de choro), nós não vamos deixar vocês nos arrancarem daqui deste chão, como se estivessem arrancando do chão uma árvore. Aqui está plantada a nossa vida, nossos pés são raízes profundas deste chão e em honra aos nossos antepassados vocês não vão nos arrancar daqui. [...] o Estado pensa que a gente não sabe que isso é racismo, que eles querem passar essa ferrovia deles aqui nas nossas terras, porque o estado continua sendo racista! (Waldirene Castro)

Assim, tomadas pela certeza de “que pelos braços da mulher, a força dos quilombos”, a associação de mulheres quilombolas “As Tucandeiras” tomou as rédeas da mobilização do território no tocante ao processo de instalação da ferrovia no território, tendo clareza de que a luta se dará em termos desiguais - “*nós sabemos com quem estamos lidando, estamos lidando com o grande capital, porém nós vamos nos valer da lei que nos favorece, enquanto há, (risos). A ferrovia vai sair sim, eu tenho clareza disso, mas a minha luta neste momento é dizer sob que condições ela sairá, nós é que vamos dizer como ela vai passar. (Guiomar)* – porém não se intimidam e pautam a favor da luta a legislação que dá conta dos direitos aos povos tradicionais a plena vida em seus territórios, assim instalase o processo de construção do Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada que estabelece as formas como vão se dá as negociações dentro do território.

Assim, Nos dias 13 e 14 de Outubro de 2017, na Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto – CFR (Comunidade Quilombola N.S.^a das Graças), os movimentos e organizações quilombolas presentes e reunidos em caráter de assembleia geral, criaram durante o processo de sistematização e aprovação do Protocolo C.P.L.I e Consentimento do Território Quilombola de Jambuaçu, Autoridade Coletiva Quilombola de Jambuaçu, formada por uma rede de autoridades (responsáveis) e autônomas para/na tomada de decisão no que tange a proteção e defesa da territorialidade quilombola em nome do quilombo de Jambuaçu/Moju, afirmando, mesmo diante de enorme diversidade, são 17 comunidades cada qual com suas histórias, seus modos de vida, suas memórias individuais e coletivas, afirmando serem “um só povo”, ligados por uma territorialidade ancestral e marcada, tradicionalmente, por interligações de famílias quilombolas.

Nós nos autoafirmamos, historicamente, de forma coletiva, ou seja, como quilombolas que se territorializam, social e politicamente, através da interculturalidade, resultante da articulação de nossos atributos identitários, tais como as nossas formas de “ser” “homem-

mulher” contemporâneos e nos diferenciamos (físicos e simbolicamente) por meio de grupos geracionais (crianças/jovens/adultos/idosos), também por nossos próprios “trabalhos” tradicionais, nos realizamos como agricultoras(es) familiares, extrativistas, servidoras(es) públicas(os), pequenas(os) empreendedoras(es) e estudantes; seguimos, internamente, distintas orientações religiosas: protestantes, católicas(os), afro-religiosas(os), assim como benzedeiras(os), curandeiras(os) e parteiras (os); e finalmente, nós nos autoretamos, politicamente, em diferentes formas de organizações sociais e territoriais (urbano-rural). Assim, portanto, formamos uma só “identidade quilombola plural”, conjugando o passado com o presente. (Protocolo C.P.L.I. 2018)

O Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada – C.P.L.I do Território Quilombola do Rio Jambuaçu é um documento que determina as bases da negociação com os empreendimentos. Cujas condições *sine quo non* é ninguém negocia sozinho, “estamos juntos e misturados”, pois em experiências anteriores, o capital mineral tem atuado na divisão do território, imprimindo uma prática de negociar com as famílias “diretamente” atingidas pelo empreendimento, ou seja, as casas e sítios mais próximas ao mineroduto e ao linhão de transmissão são as que são beneficiadas com medidas de compensação, entretanto, os vários igarapés assoreados pelo empreendimento deixou de servir a todos dentro do território, as florestas derrubadas de igual maneira prejudicaram a vida em todo o território.

Não queremos que a nossa história seja esquecida e muito menos violentada. “Os empreendimentos aceleraram o processo de extermínio do nosso povo desde a década de 70 com a entrada da REASA, MARBORGES, VALE, IMERYYS, HIDRO, entre outros” que violentaram nosso modo de vida. Porque esses “empreendimentos que passaram por aqui nos enganaram covardemente”. Não queremos que a “Exploração e violação de direitos se repitam nunca mais”. Pois sabemos que “Eles querem concluir o Etnocídio, mas não vamos deixar eles concluir o extermínio da nossa gente, da nossa terra”.(Protocolo C.P.L.I. 2018).

Os povos originários, povos tradicionais e mais especificamente as comunidades quilombolas, são entendidos como sendo grupos que culturalmente se distinguem do projeto dominante, ou predominante de nação, possuindo formas próprias de organização social, se reconhecendo como tais, utilizando seus territórios e os recursos naturais, como uma condição de sua reprodução e perpetuação cultural, social, econômica, religiosa e ancestral, onde seus conhecimentos e práticas são transmitidos e gerados de geração em geração, através da tradição (MOREIRA, e MIRANDA, 2017, p. 728). Desta forma a utilização do protocolo e a realização da consulta prévia pode garantir o direito da

comunidade à identidade e a autodeterminação, o que dificulta a ação dos empreendimentos durante os processos de consulta prévia e de consentimento na formulação e execução de empreendimentos que estejam em fase de licenciamento ou de planejamento que afetem diretamente o Território do Rio Jambuaçu e fortalece a luta pela manutenção do mesmo.

Vale ressaltar que o debate a respeito da consulta prévia às comunidades quilombolas é um debate que há tempos vem sendo travado, existindo vasto conteúdo jurisprudencial sobre a temática. Contudo, poucas são as notícias ou os casos em que a consulta prévia tenha sido levado efetivamente a cabo pelo Estado, ainda assim, as mulheres quilombolas do Jambuaçu levaram a cabo a conclusão do Protocolo de C.P.L.I e em janeiro de 2018 é lançado numa grande mobilização dentro da Assembleia Legislativa do Estado, o que na avaliação dos quilombolas do Jambuaçu foi recebida pelo Estado com um certo cuidado no avanço da obra.

O governo passado deu uma parada e resolveu jogar a pomba para o atual governo, que já começou a minar as relações junto com os empreendimentos aqui no território. Mas ai todo mundo tem um livrinho do protocolo e aia gente ouve, ouve, ouve o pessoal falar e quando eles pensam que nós convenceram, ai nós diz: mas olha, não é isso que tá aqui no nosso protocolo (risos). (Conceição)



Colocadas a condição de subjugadas, as mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, rejeitam tal determinação e passam a acionar mecanismos de superação desses lugares destinados a elas, por meio de subjetivações inscritas na própria estrutura constitutiva de uma descendente de africano/a, o reestabelecimento da força ancestral, assim, restituíram o ser/mulher apartado do determinismo ocidental que objetifica corpos femininos e afirmam o ser/mulher que opera sob uma outra lógica, a lógica de estar em movimento, e portanto, sem lugares pré-determinados a ocupar, logo, atenta, libertas e extremamente perspicazes, tal qual *Odúduwá*, o princípio feminino que criou a terra, justamente por ter visão por ter tido a capacidade de movimentar-se coletivamente para alcançar o objetivo final.

Esses tempos de vivência com essas mulheres me ensinam que uma mulher quilombola ela é negra pela transterritorização do poder da mulher negra africana e ao para expressar essa herança ela é repelida por forças hegemônicas estabelecida pela

colonialidade do poder, daí essa mulher resiste e não aceita determinações sobre seu movimento/corpo/vida e passa então a afirmar outras identidades. A resistência as imposições de lugares fizeram com que as mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu R-EXISTISSEM como mulheres pela via das suas ancestralidades, pelos fios da memória que tecem uma resistência educativa na afirmação de que “as antigas que diziam”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa tese não tem um fim, ela continua em cada mulher que foi investigada e em tantas mulheres, cuja luta por afirmação de sua condição e identidade fazem este e muitos outros estudos inacabados pelos constantes desafios enfrentados por mulheres negras pelo mundo afora, especialmente na Amazônia, região na qual as mulheres negras, como foi visto ao longo do trabalho, lutam por dignidade, existência e r-existência, não como mulheres, fato que já mais do suficiente por todas as situações impostas as condição feminina que tem sido pressionada pelo feminicídio e agravos aos seus direitos.

A problemática perseguida pelo estudo tem centralidade na dimensão educativa contida nessa estrutura e os resultados convergem para o que foi atingido durante os anos de 2015 a 2019, apontam limites, ambiguidades e possibilidades de “ser mulher negra e militante”, no contexto da luta interna em seus territórios, ao mesmo tempo que as projetam no contexto dos Movimentos Sociais de caráter identitários na Amazônia onde essas sujeitas vivem e projetam o lugar da r-existência, dotando esta região de memória, de saberes, costumes, cosmologias e cosmogonias.

A constatação a que chegono estudo evidenciar-se pela singularidade de suas vivências e trajetórias pessoais como elementos que influenciaram e influenciam suas atuações política e militante. Em um processo de tensão, avanços e lutas, as mulheres negras entrevistadas assumiram um importante papel político no interior dos Movimentos Sociais nos quais atuaram - e ainda atuam - e para as próprias práticas profissionais. Um dos maiores desafios vividos por essas e outras mulheres negras militantes está no trato político e pessoal da diferença entre os diferentes, no interior dos Movimentos Sociais de caráter identitário. É nesse processo complexo que elas constroem e reconstroem pedagogias oculto-presentes.

Sobre as mulheres negras quilombolas, como dito no início desse estudo, são passos que vem de longe e que são, primeiramente alicerçados pelo protagonismo das mulheres negras do movimento negro na Amazônia que desde a década de 1980 vem influenciado decisivamente na visibilização da população negra e das comunidades quilombolas que costuram os fios de Anansi pela Amazônia adentro, anunciado que a necessária organização política era possível e o foi pelas mão de Zélia Amador de Deus, Nilma Bentes e atualmente pelas líderes quilombolas de Jambuaçu como Waldirene (Walda), Conceição e Guimar e tantas outras mulheres do referido território que tem no protagonismo dessas mulheres a luta viva pela terra e o enfrentamento, o qual considero

educativo pela organização e mobilização, e, formativo pela ampliação da condição de pessoas que são constantemente pressionadas pelas empresas minerais que vivem a invadir e dominar o território para sua exploração, como é possível observar na fala de Vitorina de 83 anos

Nessas terras sempre teve quem quisesse nos tirar daqui. Isso não é de agora não. Eu tenho bem lembrança que a minha vó dizia: agora vocês tão bem porque tem terra pro planta e casa pra morar. Mas é assim, nos tem e não tem porque é uma lástima essa vida nossa, lá atrás era o senhô hoje é o douto pra tirar nós daqui.

Vitorina sintetiza as muitas vozes de mulheres que lutam em Jambuaçu, já que como dito por ela “lá atrás era o senhô hoje é o douto pra tirar nós daqui...” o estado de exploração do capital continua imperioso, mas não faltam lutas, especialmente das mulheres pela afirmação da permanência na terra e pela sua identidade. Observa-se que presente e pulsantes estão as mulheres na defesa de sua terra, pois dela depende o trabalho, a vida material e imaterial e por isso elas seguem e não há como finalizar o presente estudo. O que apresento aqui é uma finalização de uma das muitas etapas dessa história que é minha e tantas mulheres que r-existem, já que vai além da mera existência, mas viver olhando para seu tempo sem perder a consciência do poder e intervenção do capitalismo, mas que não há de faltar luta para enfrentá-lo, tendo as mulheres como protagonistas.

Assim, organizadas em seu movimento, ou melhor, a sua associação “As Tucandeiras”, as mulheres do Território Quilombolas do Rio Jambuaçu reverterem determinismos externos de cunho machista, racista rompendo com posições subalternizantes, assim como rompem com imagens estereotipadas sobre o ser mulher e ser uma mulher negra quilombola afirmando suas posições em nível das negociações internas, da autonomia em nível das suas representações e o mais espetacular desse processo que é a primazia dialógica na mediação de conflitos. Em que pese tal mobilidade, essa autonomia, poder de negociação se estabelece em meio sérios conflitos causados justamente pela concepção machista que minam as relações nas comunidades quilombolas.

Porém, a reação a estes conflitos, estabelece uma rede de solidariedade entre as mulheres quilombolas e potencializa suas organizações nas mais variadas dimensões de suas atuações, seja familiar, militante, do mundo do trabalho, na educação, enfim, e aprimora suas mobilidades. Todavia, mesmo que participem de um coletivo comum, as mulheres quilombolas do Jambuaçu, vivenciam processos diferenciados de recriação, em que pese estarem organizadas em uma única associação, são mulheres oriundas de 17 comunidades diferentes, com histórias de vidas diferentes umas já são centenárias e outras

iniciando a juventude, umas estão mais próximas ao rio outras mais dentro da floresta, são universos distintos que se convergem em um bem viver comum que se orienta pela forma como suas ancestrais estabeleceram uma arquitetura do saber, do ser, e do agir da mulher quilombola.

Nesses anos de pesquisa e de militância junto as mulheres quilombolas do Jambuaçu não houve uma vez se quer que ao emitir um parecer, ou responder a um questionamento que a frase não iniciasse com “no tempo das antigas” ou “eu aprendi com a minha mais velha”, tais expressões me reportam ao entendimento de continuidade de um modo de ser, de pensar que garante exatamente a existência das comunidades, ou seja, a ancestralidade tem um papel educativo preponderante no interior da organização das mulheres quilombolas do Jambuaçu.

A presente pesquisa revelou que essas mulheres quilombolas se fortalecem como sujeitas sociais e coletivas por meio da ação dialógica dos movimentos internos e externos a que se vinculam para consolidação de identidades positivas da mulher negra quilombola do Rio Jambuaçu à medida que suas ações problematizam as realidades vividas, assim buscam construir novas relações sociais que vão incidir sobre suas lutas coletivas e individuais, assim afirma dona Nazita (95),

Como a senhora pode ver eu já estou quase chegando nos 96 anos, é muito tempo de vida, né? E nesse tempo todo de vida nós támo lidando com essa questão dessas empresas, assim, antes era o tal do senhor dos escravos, agora que acabou a escravidão, disque, essas empresas querem nos escravizar, fazendo esse tipo de coisa aqui no nosso território. Como é que eu vou nessa altura da minha vida me mudar daqui, meus mortos são todos enterrados aqui e aqui eu vou me enterrar. Então **eu tenho mais é que ir lutar com essas mulherada daqui porque não é justo isso que tão querendo fazer com nós aqui.** [...] a senhora pensa, quem vai pra reuniões sou eu minhas filhas e minhas netas, e eu que insistia com elas, os homi só querem saber da noticia. Eu já disse que não digo é mais nada, se quer saber vai pra reunião (riso), o marido desta uma deu de ir agora com nós [...] quando eu chego nas reuniões que **me perguntam quem eu represento eu digo eu sou “Tucandeira” do grupo das Centenárias Malafaias** tem mais eu num gosto de ir pra reunião nos ônibus que contratam pra levar a mulherada, eu pego minha saculinha, coloco meu pedaço de pão, meu punhado de farinha e minha garrafa de café e saio que ninguém sabe por onde eu vou, quando dão fé eu já cheguei, muitas vez até primeiro que o ônibus.

É fantástica a vivacidade de D. Nazita e a profunda compreensão da importância de estar organizada e como tal organização é um elemento de demarcação de poder, assim como um elemento educativo ancestral que é compreendido nas gerações distintas dentro de sua própria família, revelando um processo de criação e recriação de novas identidades e sujeitas sociais. Petronilha Silva (1998,p.03) nos dá a dimensão desse processo ao ressaltar que quando isso acontece “deixamos de ser objetos para sermos sujeitos, para nos constituirmos em vozes libertas”.

Essa recriação pode ser também constatada no meu processo individual de tomada de consciência da minha negritude em decorrência do aprendizado proporcionado pela militância e que me permite pensar, agir, me orientar por outra episteme, a epistemologia educativa contida na ancestralidade africana, estamos escrevendo, a transformação, isto por si só é revolucionário, mas por hora me sinto uma transgressora, aprendida como mulheres negras e quilombolas.

Tentando concluir... “Não nos esqueçamos do que nos trouxe até aqui”. Por meio desse ensinamento passo a traçar minhas palavras finais sobre este trabalho.

A organização política das mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu forneceu a estas sujeitas instrumentos para enfrentar os empreendimentos que ameaçam a vida do território, assim como para a superação de estruturas machistas no âmbito de suas relações individuais e coletivas, estabeleceu ainda uma rede educativa de criação e recriação de novas identidades, de valorização da mulher negra quilombola e de manutenção dos saberes, valores, modos ancestrais, que na perspectiva apontada por Conceição Evaristo (2018) se constitui numa epistemologia contra hegemônica que orienta a práxis transformadora por meio de ações de resistência como a manutenção da ligação como o invisível/sentível.

Por fim, a grande lição a ser aprendida é que uma MULHER NEGRA não menospreza, condena, subalterniza outra MULHER NEGRA. MULHERES NEGRAS são solidárias umas com as outras, pois só uma MULHER NEGRA entende a dor de outra MULHER NEGRA. Caso não sinta isso, está embranquecida até a alma!

REFERÊNCIAS

ARROYO, Miguel G. **Currículo, território em disputa**. 2ª ed.- Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias**. In: LEITÃO (Org.) Direitos Territoriais das comunidades negras rurais. São Paulo, Doc. ISA nº 05, 1999.

_____. **Terras tradicionalmente ocupadas**. R.B. Estudos Urbanos e Regionais. v.6.N.1. Maio, 2004.

AZEVEDO, Rosa. **Negros do Trombetas: Guardiães das matas e rios** – 2.Ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais**, Brasília: SECAD, 2006.

BRASIL, **Constituição da República Federativa do Brasil**, São Paulo; Ed Revisada dos Tribunais, 1988.

BRASIL, LEI Nº 9.394. **LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, de 20 de dezembro de 1996.D.O.U de 23 de dezembro de 1996.

_____. **LEI 10639**, de 9 de janeiro de 2003, D.O.U de 10/01/2003.

_____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicorraciais e pra o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. CNE/CP 3/2004, de 10 de março de 2004.

_____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Referências para um Plano Nacional de Educação do Campo**. Caderno de Subsídios, Fevereiro de 2004.

_____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Diretrizes Operacionais para Educação Básica nas Escolas do Campo**. CNE/CEB 1/2002, de 03 de abril de 2002.

_____. SECRETARIA DE POLITICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Programa Brasil Quilombola-Diagnóstico de Ações Realizadas**. Brasília, DF, julho de 2012.

BENTES, Nilma. **Aspectos da trajetória da população negra no Pará**. UFPA, GEAM, 2013.

BARROS, José Flavio Pessoa de. **Religiosidade Afro-Brasileira**(Documentário). 2010. Disponível em <https://www.youtube.com/watch>. Acesso em jun 2016.

BANDEIRA, Marina. **Definição das variáveis e métodos de coleta de dados**. Departamento de Psicologia – UFSJ: Laboratório de Psicologia Experimental. 2009

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. SP: Brasiliense, 2004.

CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Quilombolas de Jambuaçu – Moju-Pará.** Brasília: Fascículo 3, 2007

CALDART, Roseli Salete. **Por uma educação do Campo:** traços de uma identidade em construção. In: ARROYO, Miguel, Roseli, MOLINA, Monica Castagna (org.). Por uma educação do campo. 2.ed.Petropolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

_____. **Elementos para construção do projeto político pedagógico da educação do campo.** In: MOLINA, Monica Castagna; JESUS, Sônia Meire de Azevedo de (Org.). Contribuições para construção de um projeto de educação do campo. Brasília, DF: Articulação Nacional por uma Educação do Campo, 2004.

CALDART, Roseli Salete; CERIOLI, Paulo Ricardo; FERNANDES, BernadoMançano. **Primeira Conferência Nacional “Por uma Educação do Campo”-** Texto preparatório. In: ARROYO, Miguel, Roseli, MOLINA, Monica Castagna (org.). Por uma educação do campo. 2.ed.Petropolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em Ciências Humanas e sociais.** São Paulo: Cortez, 2008.

DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis- RJ: Vozes, 2009.

FRANCO, Maria Laura Publisi Barbosa. **Análise de conteúdo.** Brasília/DF: Liber livros, 2008.

FONSECA, Aparecida Maria. **Contribuições da pedagogia da alternância para o desenvolvimento sustentável:** Trajetórias de egressos de uma escola família agrícola. Dissertação (Mestrado em Educação), Brasília, DF, Universidade Católica de Brasil, 2008.

GEHLEN, Ivaldo; RAMOS, Ieda Cristina Alves. **Estudo quanti-qualitativo da População Quilombola do Município de Porto Alegre/RS.** Porto Alegre/RS: UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Laboratório de Observação Social, 2008. Disponível em http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/fasc/usu_doc/quilombolaspoarelatoriofinal_2008.pdf. Acesso em 22 Setembro 2013.

GONZALES, Lélia. **RACISMO E SEXISMO NA CULTURA BRASILEIRA.** *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas:** Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX. Ed. ver. E ampl. – São Paulo: Companhia ds Letras, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na Pós-Modernidade:** tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11. ed.reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Quem precisa de Identidade.** In, SILVA, Tomaz Tadeu da.(Org.). Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. 12. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HERIQUE CUNHA JUNIOR. **Quilombo**: patrimônio histórico e cultural. Revista Espaço Acadêmico, Nº. 129, fev de 2012. Disponível em:
<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14999/8667>.
 Acesso em 2/8/2013.

INEP, **Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais**. Boletim nº 59, Brasília: MEC, 2009.

LEITE, Ilka Boaventura. **Comunidade negra rural**: um velho tema, uma nova discussão. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br>. Acesso em 12/04/2012.

_____. **Os quilombos no Brasil**. Questões conceituais e Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, pp. 333-354. Disponível em:
http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf. Acesso em 28/jul/2013.

LIMA, Anselmo Pereira de. **Projeto profissional do Jovem da Escola Família Agrícola de Orizona (GO)**. In.: QUEIROZ, João Batista Pereira; SILVA, Virgínia Costa; PACHECO, Zuleika. Pedagogia da Alternância: Construindo a Educação do Campo. Goiânia: ed. da UCG; Brasília, Ed. Universa, 2006.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. E. D. A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MANZATTI, Marcelo. **Quilombolas invisibilidade e territorialidade**. São Paulo (SP)-11/06/2014 02h30. Disponível em:
<http://www.overmundo.com.br/blogs/quilombolas-invisibilidade-e-territorialidade>

MOURA, Clóvis. **Rebeliões na Senzala, Quilombos, Insurreições, Guerrilhas**. São Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1981.

MÉSZAROS, István. **A educação para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MENDES, Gean Carla Coelho; SOUZA, Adrie Simone Duarte de. **O trabalho docente do educador do campo e a Pedagogia da Alternância**: Elementos para reflexão e discussão. In, GHEDIN, Evandro (Org.) Educação do Campo: Epistemologia e prática. São Paulo: Cortez, 2012

MUNANGA, Kabenguele; GOMES, Nilma Lino. **Para entender o Negro no Brasil hoje**: Histórias, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Global, 2004.

_____. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Ação Educativa, ANPED. Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico Metodológica, SP. 2003. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org/kabe.PDF>>. Acesso em 28/jul/2006.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra**. Afrodiáspora nº 6-7, 1985.

NEVES, José Luis. **Pesquisa qualitativa: Características, usos e possibilidades**. São Paulo: Cadernos de pesquisas em Administração, V. 1, N. 03, 1996. 1-5. Disponível em http://www.unisc.br/portal/upload/com_arquivo/pesquisa_qualitativa_caracteristicas_usos_e_possibilidades.pdf. Acesso em 22 Setembro 2013.

NUNES, Georgina Helena Lima. **Educação Quilombola**. BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais, Brasília: SECAD, 2006.

Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil. Realização: Conselho das Associações de Quilombos do Moju. UNAMAZ, 2006

PEREIRA Vanderléa Andrade; LIMA Maria da Glória Soares Barbosa. **A pesquisa etnográfica: construções metodológicas de uma investigação**. Teresina/ PI: UFPI, 2010. Disponível em <http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/.2010.pdf>. Acesso em 22 Setembro 2013.

PIRES, Marília Freitas de Campos. **O materialismo histórico-dialético e a Educação**. Botucatu/ SP: UNESP, 1996.

QUEIROZ, João Batista Pereira de. **Construção das escolas famílias agrícolas no Brasil**: Núcleo de Educação à Distância/Instituto de Educação/Universidade Federal do Mato Grosso;Brasília,DF:Plano,2006.

SAMPAIO, R. F; MANCINI, M. C. **Estudos de revisão sistemática**: um guia para síntese criteriosa da evidência científica. Rev. bras. fisioter., São Carlos, v. 11, n. 1, p. 83-89, jan./fev. 2007. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbfis/v11n1/12.pdf>. Acesso em 13 nov 2019.

SANT'ANA, Jonathas Vilas Boas de. **A imagem da negra e do negro em produtos de beleza e a estética do racismo**. MARGENS - Revista Interdisciplinar: Dossiê: Trabalho e Educação Básica VOL.11. N. 16. Jun 2017. p. 176-192. Disponível em https://periodicos.ufpa.br/index.php/revista_margens. Acesso em 12 nov 2019.

SACRAMENTO, Elias Diniz, **As almas da terra**: Violência no campo mojuense. Editora Açáí, 2012.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará. Sob o Regime da Escravidão**. 3ª Edição. Belém: Instituto De Artes Do Pará, 2005.

SOUZA, Marina de Mello. **África e Brasil Africano**. 2. Ed. – São Paulo: Ática, 2007.
STEDILE, João Pedro (Org.) **O debate tradicional:1500-1960**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da.**Documentos de Identidade**: uma introdução à teorias do currículo. 2ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

_____. **A produção social da identidade e da diferença**. In, SILVA, Tomaz Tadeu da.(Org.). Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais. 12. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

SILVA, Lourdes Helena da. **As experiências de Formação dos jovens do campo: Alternância ou Alternâncias?** Viçosa:UFG,2003

SILVA, Delma Josefa da. **Educação Quilombola: um direito a ser efetivado.** Centro de Cultura Luiz Freire. Instituto Sumaúma, PE, 2013.

SILVA, Loudes Helena da. **As experiências de formação de jovens do campo: alternância ou alternâncias?/ Loudes Helena da Silva – Viçosa: UFV, 2003.**

SILVA, Carmen Silvia Bissollida. **Curso de pedagogia no Brasil: História e identidade.** 2.ed.São Paulo: Autores Associados, 2003.

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C.C.; CARVALHO, M.C.P. de. **A atualização de conselhos de quilombos: Identidade e território nas definições teóricas.** Ambientes e Sociedade. Campinas, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocêntricas,** *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2017. 114, 75-116pp.

TEXEIRA, Marcos Antônio Domingues. **Comunidades Remanescentes de Quilombos de Pedras Negras do Guaporé: Bases para uma discussão sobre a regularização fundiária.** In.: CAMPELO, Marilu Mércia; JESUS, Raimundo Jorge; DEUS, Zélia Amador de (Org.) *Entre os rios e as florestas da Amazônia: Perspectivas, memórias e narrativas de negro em movimento.* Belém, UFPA, GEAM, 2014.

TRECCANI, G. Domenico. **Terras de quilombo: Caminhos e entraves do processo de titulação.** Belém/Pa, 2006.

VENDRAMINI, Célia Regina. **Educação e Trabalho: Reflexões em torno dos movimentos sociais do campo.** Cadernos do Centro de Estudos Educação e Sociedade, Campinas, 2007.

VASCONCELOS, Maria Lúcia Marcondes Carvalho. **Conceitos de educação em Paulo Freire: glossário.** 5ª. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Mack Pesquisa – Fundo Mackenzie de Pesquisa, 2011.

VASCONCELLOS, Celso dos Santos. **Planejamento: projeto de ensino-aprendizagem e projeto político-pedagógico.** 7ª.Ed. São Paulo, 2002.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.** In, SILVA, Tomaz Tadeu da.(Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais.* 12. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação.** São Paulo: Atlas, 1987.

<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v17n39/v17n39a02.pdf>

<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v13n1/1981-8122-bgoeldi-13-1-0109.pdf>

APÊNDICES

APENDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado (a) para participar, como voluntário, em uma pesquisa. Após ser esclarecido (a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do pesquisador responsável.

Desde logo fica garantido o sigilo das informações. Em caso de recusa você não será penalizado (a) de forma alguma.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

TÍTULO DO PROJETO:

Pesquisador Responsável: Salomão Antônio Mufarrej Hage

Telefone para contato:

Pesquisador participante:

Telefones para contato:

O _____ objetivo _____ é _____

_____. Serão incluídos no estudo 01 pesquisadores responsáveis diretos pelas entrevistas em campo. A coleta será realizada com o uso de um instrumentos: uma entrevista com _____ questões semiabertas para percepção das impressões e representações dos sujeitos acerca do impacto do movimento da educação do campo no sistema de ensino paraense. Os critérios de inclusão dos sujeitos da pesquisa será ter residência fixa na comunidade.

◆ Nome e Assinatura do pesquisador:

◆ CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____, _____, abaixo assinado, concordo em participar do estudo

_____. Fui devidamente informados e esclarecido pelo pesquisador _____ sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido o sigilo das informações e que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve à qualquer penalidade .

Local e data _____/_____/_____/_____

Nome: _____

Assinatura do sujeito ou responsável:

APENDICE B – Termo de autorização de uso de imagem

Eu _____, da
 _____,

 (nacionalidade), _____ (estado civil), _____ (profissão),
 portadora da Cédula de Identidade RG nº _____, **AUTORIZO** o uso de
 imagens da (comunidade/ imagem pessoal) no projeto atividade intitulado

 _____ de autoria de
 _____; orientado pelo prof. Dr.
 Salomão Antônio Mufarrej Hage que será para uso na referida pesquisa, desde que não
 haja desvirtuamento da sua finalidade.

A presente autorização é concedida a título gratuito, abrangendo o uso das imagens mencionadas em publicação na forma do relatório final em sala de aula e artigos científicos, em todas as suas modalidades. Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que autorizo o uso acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos à imagem da referida escola ou a qualquer outro, e assino a presente autorização em 02 (dias) vias de igual teor e forma.

Local: _____ de _____, de 2013.

 Nome do voluntário da pesquisa