



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

RUTH CARDOSO LIMA

NOSSO TERRITÓRIO, NOSSAS REGRAS!
A construção do Protocolo de Consulta como instrumento pedagógico e de
defesa do modo de vida no território quilombola de Moju Miri, Pará.

BELÉM
2024

RUTH CARDOSO LIMA

NOSSO TERRITÓRIO, NOSSAS REGRAS!

A construção do Protocolo de Consulta como instrumento pedagógico e de defesa do modo de vida no território quilombola de Moju Miri, Pará.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA do Campus Belém da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia

Área de concentração: Antropologia
Orientador: Rodrigo Corrêa Dinis Peixoto

BELÉM
2024

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

LIMA, Ruth Cardoso.
NOSSO TERRITÓRIO, NOSSAS REGRAS! A construção do
Protocolo de Consulta como instrumento pedagógico e de defesa do modo
de vida no território quilombola de Moju Miri, Pará. / Ruth Cardoso
LIMA. — 2024.
133 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Dinis Peixoto Dissertação
(Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2024.

1. Protocolo de Consulta. 2. Território quilombola . 3.
Direitos . 4. Escrivência. I. Título.

CDD 301

RUTH CARDOSO LIMA

NOSSO TERRITÓRIO, NOSSAS REGRAS!

A construção do Protocolo de Consulta como instrumento pedagógico e de defesa do modo de vida no território quilombola de Moju Miri, Pará.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia–PPGSA, do Campus de Belém, da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia.
Área de concentração: Antropologia

Data da aprovação: ____/____/____

Conceito: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Rodrigo Corrêa Dinis Peixoto
Orientador - Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Carlos Freire da Silva
Examinador Interno- PPGSA/ UFPA

Prof. Dra. Maria do Socorro Rayol Amoras
Examinadora Externa – PPGSS/ICSA/UFPA

Prof. Dra. Michele Escoura Bueno
Examinadora Interna Suplente - PPGSA/UFPA

Prof. Dr. Luís Fernando Cardoso e Cardoso
Examinador Externo Suplente - PPGCP/UFPA

Dedico esta dissertação aos meus ancestrais, que travaram uma luta árdua para que hoje eu pudesse estar nesse entre-lugar liderança/movimento/professora/pesquisadora. Dedico a minha comunidade, meu quilombo Moju Miri, visto que saímos para a universidade trazemos ela conosco, essa dissertação é uma ferramenta de defesa de nosso território.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela dádiva da vida e por me permitir realizar essa pesquisa. Obrigado por me permitir errar, aprender e crescer, por seu infinito amor, e principalmente por ter me dado uma família tão especial, enfim, obrigado por tudo.

Agradeço, de coração, à minha família, por ser a minha base e fonte de inspiração e coragem. Sempre faço questão de enfatizar o quanto sou grata a Deus pela vida de cada um de vocês.

Aos meus pais Cláudia Maria e Ricardo Lima, por terem me educado nos espaços dos movimentos sociais e por ter me alimentado enquanto mulher empoderada, a qual me levou a abraçar o sonho de um outro mundo possível.

Agradeço a minha vovó Bernardina e as minhas tias, Andréa, Rosana, Márcia, Claudete e Ana Raquel, por cada palavra de incentivo, por confiarem em mim e por nunca medirem esforços para que eu pudesse alcançar os meus objetivos; amor imenso eu tenho por vocês.

Agradeço a meus irmãos e primos pelo amor, carinho e atenção que sempre me deram.

À minha querida amiga Josilene Menezes, que sentou inúmeras vezes comigo para discutir essa dissertação e outros projetos educacionais, me auxiliou na compilação dos dados, na confecção dos mapas, a pensar o território e as ameaças. Gratidão, amiga.

À Associação dos Moradores Quilombola de Moju Miri, a qual pertencço e sou liderança. Agradeço pelo acolhimento, afeto e por todo o suporte. Aos meus interlocutores pela confiança, sem eles não seria possível o desenvolvimento deste trabalho.

Ao meu orientador, o professor Dr. Rodrigo Peixoto, por toda a paciência, empenho e sentido prático com que sempre me orientou neste trabalho. Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, que abraçou as políticas afirmativas.

À Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas (FAPESPA), pela Bolsa de Mestrado concedida, que possibilitaram a realização deste projeto de investigação.

Por fim, a todos aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização desta dissertação, o meu sincero agradecimento.

“Nossos olhos, pés, mãos e corpos estão neste território. Somos Quilombolas! Nosso território, Nossa Casa!” (DIÁRIO DE CAMPO, QUILOMBOLAS DE MOJU MIRI, 2021).

RESUMO

Nosso território, nossas regras! Essa afirmação orientou e deu significado à construção do Protocolo de Consulta Livre, Prévia, Informada e de Consentimento no território de Moju Miri. Tomando como referência esse processo, a dissertação traz as dimensões coletivas de uma escrita baseada em muitas vozes. Eu faço parte dessa polifonia (Clifford, 1998), referenciada na escrevivência de Conceição Evaristo (2018), dado que me coloco no texto, enquanto mulher quilombola pertencente ao quilombo de Moju Miri e também como pesquisadora. A partir deste “entre-lugar” (Bhabha, 1998), ou seja, eu situada entre a academia e a minha comunidade, trago a experiência do processo em Moju Miri e também aportes teóricos de outras experiências de protocolos de consulta realizados em outros lugares. Faço uma etnografia não apenas do processo do protocolo, mas também do cotidiano da minha comunidade, com referência em Mariza Peirano (2014). Etnograficamente, trabalhei aspectos característicos do cotidiano da comunidade, com foco na memória, na ancestralidade e na história do nosso quilombo, e participei ativamente das oficinas realizadas desde 2020, com uma paralisação, em virtude da pandemia, e depois retomadas no final de 2021 para e que transcorreram até os primeiros meses de 2023. O trabalho para a construção do Protocolo de Consulta foi coletivo, com intensa participação dos moradores de Moju Miri. Mas, além disso, o trabalho contou também com a participação de instituições aliadas, como a Fase, que patrocinou o projeto, e de lideranças de outras comunidades, convidadas a integrar o protocolo de Moju Miri, trazendo experiências de outros processos. Importante dizer que tudo isso produziu coesão, não apenas no território de Moju Miri, como também entre vários outros territórios - Abacatal, Jambuaçu, Bom Remédio em Abaetetuba, por exemplo. Portanto, um argumento central da dissertação é a capacidade de produzir coesão e agregação de um processo político como é o protocolo de consulta. Este, portanto, foi um efeito pedagógico muito relevante. No processo do protocolo, vários atores coletivos convergiram para o valor central que é a defesa do território, contra agressões de empresas e do próprio governo, com empreendimento tais como a dendeicultura, linha de eletricidade, abertura de rodovia, ferrovia e porto. Quando se trata de defender nosso território, não tem como evitar uma escrita etnográfica engajada, assim como o faz Grada Kilomba (2019), que critica o academicismo tradicional. A luta é pela garantia de direito à consulta, diante das investidas de governos e empresas que afetam a nossa vida e agredem nossas matas, rios, saberes e formas de vida. O trabalho faz uso das narrativas de moradores e moradoras que participaram do processo, trazendo assim suas experiências pela oralidade, as vozes coletivas que se juntam à escrita para produzir a escrevivência. A dissertação investiga como o Protocolo de Consulta se constituiu instrumento de direito à participação da comunidade nos destinos do território, como ele permitiu ou não uma negociação menos assimétrica com os grandes interesses econômicos que avançam nas imediações e mesmo dentro dos domínios do território de Moju Miri. Na escrevivência, as seguintes problematizações foram consideradas: Como o processo do Protocolo de Consulta influenciou no fortalecimento do protagonismo, da ancestralidade e na organização política da comunidade? De que forma contribuiu para afirmar nossa identidade? Quais momentos/debates mais contribuíram para o que queremos? O processo nos informou sobre direitos? Produziu efeitos pedagógicos? Trazemos vozes de Moju Miri para essa discussão.

Palavras-chave: Protocolo de Consulta; Território quilombola; Direitos; Escrevivência.

ABSTRACT

Our Territory, Our Rules! This statement guided and gave meaning to the construction of the Free, Prior, and Informed Consent Protocol in the territory of Moju Miri. Taking this process as a reference, the dissertation brings the collective dimensions of a writing based on many voices. I am part of this polyphony (Clifford, 1998), referenced in the concept of "escrevivência" by Conceição Evaristo (2018), as I place myself in the text as a quilombola woman belonging to the Moju Miri quilombo and also as a researcher. From this "in-between place" (Bhabha, 1998), situated between academia and my community, I bring the experience of the process in Moju Miri as well as theoretical contributions from other consultation protocol experiences in various locations. I conduct an ethnography not only of the protocol process but also of the daily life of my community, with reference to Mariza Peirano (2014). Ethnographically, I worked on aspects characteristic of the community's daily life, focusing on memory, ancestry, and the history of our quilombo. I actively participated in the workshops held since 2020, with a pause due to the pandemic, and resumed at the end of 2021 until the first months of 2023. The work for the construction of the Consultation Protocol was collective, with intense participation from the residents of Moju Miri. Additionally, the work involved allied institutions like Fase, which sponsored the project, and leaders from other communities who were invited to integrate into the Moju Miri protocol, bringing experiences from other processes. It is important to mention that all this produced cohesion not only in the territory of Moju Miri but also among several other territories – such as Abacatal, Jambuaçu, and Bom Remédio in Abaetetuba, for example. Therefore, a central argument of the dissertation is the ability to produce cohesion and aggregation through a political process like the consultation protocol. This was a highly significant pedagogical effect. In the protocol process, various collective actors converged on the central value of defending the territory against assaults from companies and the government itself, with projects such as palm oil cultivation, electricity transmission lines, road openings, railways, and ports. When it comes to defending our territory, ethnographic writing cannot avoid being engaged, as Grada Kilomba (2019) does, criticizing traditional academicism. The struggle is for the right to consultation, in the face of the government's and companies' initiatives that affect our lives and harm our forests, rivers, knowledge, and ways of life. The work uses narratives from residents who participated in the process, thus bringing their experiences through orality, the collective voices that join the writing to produce "escrevivência." The dissertation investigates how the Consultation Protocol has become an instrument of the community's right to participate in the territory's destiny, how it allowed or did not allow for a less asymmetrical negotiation with the large economic interests advancing in the vicinity and even within the domain of Moju Miri territory. In the "escrevivência," the following issues were considered: How did the Consultation Protocol process influence the strengthening of protagonism, ancestry, and political organization of the community? How did it contribute to affirming our identity? Which moments/debates most contributed to what we want? Did the process inform us about rights? Did it produce pedagogical effects? We bring voices from Moju Miri to this discussion.

Keywords: Consultation Protocol; Quilombola Territory; Rights; "Escrevivência"

ABSTRACT

Nuestro Territorio, Nuestras Reglas! Esta afirmación orientó y dio sentido a la construcción del Protocolo de Consulta Libre, Previa e Informada en el territorio de Moju Miri. Tomando este proceso como referencia, la disertación presenta las dimensiones colectivas de una escritura basada en muchas voces. Soy parte de esta polifonía (Clifford, 1998), referenciada en el concepto de "escrevivência" de Conceição Evaristo (2018), ya que me coloco en el texto como mujer quilombola perteneciente al quilombo de Moju Miri y también como investigadora. Desde este "lugar intermedio" (Bhabha, 1998), situado entre la academia y mi comunidad, traigo la experiencia del proceso en Moju Miri, así como aportes teóricos de otras experiencias de protocolos de consulta realizados en otros lugares. Realizo una etnografía no solo del proceso del protocolo, sino también de la vida cotidiana de mi comunidad, con referencia a Mariza Peirano (2014). Etnográficamente, trabajé en aspectos característicos de la vida cotidiana de la comunidad, centrándome en la memoria, la ascendencia y la historia de nuestro quilombo. Participé activamente en los talleres realizados desde 2020, con una pausa debido a la pandemia, que se reanudaron a fines de 2021 y continuaron hasta los primeros meses de 2023. El trabajo para la construcción del Protocolo de Consulta fue colectivo, con una intensa participación de los residentes de Moju Miri. Además, el trabajo también contó con la participación de instituciones aliadas, como Fase, que patrocinó el proyecto, y líderes de otras comunidades, invitados a integrar el protocolo de Moju Miri, aportando experiencias de otros procesos. Es importante mencionar que todo esto produjo cohesión, no solo en el territorio de Moju Miri, sino también entre varios otros territorios, como Abacatal, Jambuaçu y Bom Remédio en Abaetetuba, por ejemplo. Por lo tanto, un argumento central de la disertación es la capacidad de producir cohesión y agregación a través de un proceso político como lo es el protocolo de consulta. Este fue un efecto pedagógico muy significativo. En el proceso del protocolo, varios actores colectivos convergieron en el valor central de defender el territorio contra los ataques de las empresas y del propio gobierno, con proyectos como la dendeicultura, las líneas de transmisión eléctrica, la apertura de carreteras, ferrocarriles y puertos. Cuando se trata de defender nuestro territorio, no se puede evitar una escritura etnográfica comprometida, al igual que Grada Kilomba (2019), que critica el academicismo tradicional. La lucha es por el derecho a la consulta, frente a las iniciativas de gobiernos y empresas que afectan nuestras vidas y dañan nuestros bosques, ríos, conocimientos y formas de vida. El trabajo utiliza las narrativas de los residentes que participaron en el proceso, trayendo así sus experiencias a través de la oralidad, las voces colectivas que se unen a la escritura para producir la "escrevivência." La disertación investiga cómo el Protocolo de Consulta se constituyó como un instrumento del derecho de la comunidad a participar en el destino del territorio, cómo permitió o no una negociación menos asimétrica con los grandes intereses económicos que avanzan en las inmediaciones e incluso dentro del dominio del territorio de Moju Miri. En la "escrevivência," se consideraron las siguientes cuestiones: ¿Cómo influyó el proceso del Protocolo de Consulta en el fortalecimiento del protagonismo, la ascendencia y la organización política de la comunidad? ¿De qué forma contribuyó a afirmar nuestra identidad? ¿Qué momentos/debates contribuyeron más a lo que queremos? ¿El proceso nos informó sobre derechos? ¿Produjo efectos pedagógicos? Traemos voces de Moju Miri para esta discusión.

Palabras clave: Protocolo de Consulta; Território quilombola; Derechos; "Escrevivência"

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|-----|
| Figura 1- Rio Moju | 22 |
| Figura 2- Andréa Cardoso | 45 |
| Figura 3 -Tia Cacilda | 47 |
| Figura 4 - Rosângela (Tia Santa) | 48 |
| Figura 5- João Vitor | 49 |
| Figura 6 - Suely Cardoso | 50 |
| Figura 7- Simone | 51 |
| Figura 8- Rogerio Cardoso | 52 |
| Figura 9- Castanheiras e Moradores | 53 |
| Figura 10 - Balsa transportando pelo rio Moju..... | 61 |
| Figura 11- Indígenas protestam contra atuação de empresa na divisa de Tomé-Açu e Acará, Pá..... | 62 |
| Figura 12- Ponto grande (trapiche | 65 |
| Figura 13 - Ramal durante o inverno | 66 |
| Figura 14- Quebrando Andiroba..... | 79 |
| Figura 15- Eu pilando colorau | 80 |
| Figura 16 - Tia Santa pilando colorau | 81 |
| Figura 17- As muitas vozes | 93 |
| Figura 18 - - Roda Quilombola..... | 100 |
| Figura 19 - Castanheira Ancestral (Árvore Genealógica) | 103 |
| Figura 20 - Roda de conversa | 105 |
| Figura 21- Castanheira..... | 115 |

LISTA DE MAPAS

| | |
|--|-----|
| Mapa 1- Territórios Quilombolas Tituladas nas Redondezas de Belém e Conflitos.... | 56 |
| Mapa 2 - Territórios quilombola de Jambuaçu e seus vizinhos causas comuns e ameaças | 57 |
| Mapa 3 - Cartografia do Quilombo Moju Miri..... | 71 |
| Mapa 4 - Mapa de potencialidades | 110 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- ADQ** - Associação dos Discentes Quilombolas
- AQMOMI** - Associação dos Moradores Quilombolas de Moju Miri
- CONAQ** - Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos
- EEQ** - Educação Escolar Quilombola
- ECQ** - Estudo do Componente Quilombola
- FASE**- Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional
- FAPESPA**- Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas
- FEA** - Faculdade de Engenharia de Alimentos
- FOFA** - Forças; Oportunidades; Fraquezas e Ameaças
- FUNAI** - Fundação Nacional dos Povos Indígenas
- GT**- Grupo de Trabalho
- IBAMA** - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
- IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- INCRA** - Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária
- LT**- Linha de Transmissão
- MALUNGU** - Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará
- MPF** – Ministério Público Federal
- OIT** - Organização Internacional do Trabalho
- PBAQ** - Projeto Básico Ambiental Quilombola
- PC** - Protocolo de Consulta
- PCPLIC** - Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada, de Consentimento
- PNPB** - Plano Nacional de Produção e Uso de Biodiesel
- PPSOP**- Programa de Produção Sustentável de Óleo de Palma
- PPPQ**- Projeto Político Pedagógico Quilombola
- PSE-I/Q-UFPA**- Processos Seletivo Especial para Indígenas e Quilombolas da Universidade Federal do Pará
- RTID**- Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
- UNICAMP**- Universidade Estadual de Campinas

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| 1. CAMINHOS METODOLÓGICOS..... | 22 |
| 1.1 - A ancestralidade gritou-me negra e quilombola! | 26 |
| 1.1.1- Do quilombo para a universidade | 32 |
| 1.2- A produção de conhecimento a partir dos entre-lugar que nós quilombolas ocupamos | 38 |
| 1.3 - As vozes do quilombo Moju Miri | 43 |
| 1.3.1- Os interlocutores | 44 |
| 2 - NOSSAS RAÍZES: MARCAS DO TERRITÓRIO | 53 |
| 2.1 - O território da pesquisa e seus arredores..... | 54 |
| 2.1.1 O avanço do agronegócio sobre nossas vidas | 55 |
| 2.3- Mapas de ameaças. Os enfrentamentos do quilombo | 76 |
| 2.4. O protagonismo da mulher Quilombola | 84 |
| 2.4.1 A mulher do quilombo em defesa do território..... | 87 |
| 3- UM PROTOCOLO EM DEFESA DAS VIDAS QUILOMBOLAS..... | 93 |
| 3.1 - Definição do protocolo de consulta segundo a OIT 169..... | 93 |
| 3.2- O processo de construção no território Moju Miri: protocolo de consulta e protocolo ancestral..... | 100 |
| 3.2.1- Território de Ancestralidades: As contribuições de outras vozes | 105 |
| 3.2.2 - FOFA! Forças; Oportunidades; Fraquezas e Ameaças..... | 107 |
| 3.2.3 - Quem diz o que tem nosso território somos nós!..... | 108 |
| 3. 2.4 - As potencialidades da comunidade quilombola Moju Miri..... | 110 |
| 4. CONCLUSÃO: EFEITOS PEDAGÓGICOS DO PROTOCOLO DE CONSULTA EM MOJU MIRI | 115 |
| 4.1 Protocolo como prática educacional | 115 |
| REFERÊNCIAS | 123 |

INTRODUÇÃO

Neste momento, peço licença aos meus ancestrais para fazer uma apresentação de quem sou. Sou mulher preta, quilombola, pertencente à comunidade quilombola de Moju Miri, município de Moju (PA), filha de Cláudia Maria Cardoso, mulher que teve sua infância e adolescência roubada pela ideia de estudar na cidade, quando na verdade era explorada na casa do branco¹. Mãe aos 16 anos, sendo eu a primogênita de quatro filhos, minha mãe é sinônimo de resistência. Carrega na sua identidade e no seu corpo a força da ancestralidade. O que acontece comigo também. Sou neta do senhor André dos Reis Cardoso, conhecido como tio Bereco (in memoriam), uma liderança que lutou pelo reconhecimento do território como comunidade quilombola. Minha avó materna é a senhora Bernardina Moraes de Oliveira (tia Beroça), mulher que carrega consigo saberes e os fazeres ancestrais. Tia Beroça está viva, é uma potência dentro do território. Eu fui criada com ela e a tenho como uma referência.

Começo essa dissertação, ressaltando as travessias que me trouxeram até aqui. Inicialmente, tinha me proposto pesquisar pessoas com deficiência (PcDs) em minha comunidade Moju Miri e nas comunidades vizinhas (África, Laranjituba e Vila do Caeté), pois já vinha trabalhando com esse tema desde minha graduação em Letras Libras na UFPA (Universidade Federal do Pará). Contudo, logo que iniciei minha pesquisa de mestrado, a perda de uma das minhas interlocutoras, minha prima Clarice Cardoso de 15 anos (in memoriam), pessoa com deficiência e moradora na comunidade, com quem eu trabalharia, além de me afetar de forma intensa, me retirou também a possibilidade de desenvolver uma pesquisa nessa direção. Assim, tive que mudar de tema.

Em meio a esse momento turbulento da minha vida, se inicia na comunidade um processo de construção do Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada, de Consentimento e de Veto (PCLICLV), o qual, daqui para frente, irei me referir apenas como “Protocolo de Consulta” (PC). Me envolvi nesse processo de forma significativa, tanto como mulher quilombola, pertencente ao quilombo e também como integrante da equipe do grupo de trabalho -GT. No entanto, inicialmente, eu, que não me via como pesquisadora no tema, fui, ao longo do processo, perceber que daria para reajustar minha pesquisa para abordar o assunto em questão.

¹ “Nesse cenário, a jovem menina não é vista como uma criança, mas sim como uma servente” (KILOMBA, 2019, pág.93).

Atravessada pelas vivências no quilombo, pelos compartilhamentos dos saberes e fazeres ancestrais, por nossas lutas, conquistas dos homens, mulheres e crianças da comunidade, comecei a observar como o processo do Protocolo de Consulta se constrói dentro do território, com protagonismo quilombola e em contraponto à estrutura política social estabelecida na sociedade em geral. A partir daí, engajada no processo do Protocolo de Consulta, me foi possível perceber que o quilombo é um espaço étnico, cultural, político, afetivo, de acolhimento, das memórias, oralidades, saberes, fazeres, da resistência e das lutas. Essas características do meu quilombo se tornaram mais visíveis para mim durante esse processo, e é justamente essa realidade, a mim ensinada no processo do Protocolo, que eu pretendo demonstrar na minha dissertação.

Trago, logo aqui, considerações sobre o Protocolo de Consulta, através da fala do senhor Raimundo Cardoso (Barbudo), homem preto, quilombola, esposo, pai, avô e liderança, tanto na igreja evangélica Assembleia de Deus, onde é presbítero e vice do pastor, como na comunidade. Barbudo foi presidente da Associação dos Moradores Quilombolas de Moju Miri (AQMOMI), no período de 2012 a 2016, quando desenvolveu atividades administrativas, juntamente com os demais moradores, lutando pelos direitos de seu povo.

Os relatos de Barbudo, como é chamado na comunidade, durante o processo do Protocolo de Consulta, são marcados pela linguagem ancestral. Barbudo usa ditos populares e um vocabulário específico da comunidade para falar de suas vivências coletivas e individuais. Barbudo passa suas ideias sempre mediante histórias e essa contação de histórias o faz atuar como uma espécie de Griô² na comunidade. No momento da produção do Protocolo, essa liderança comunitária enfatiza a importância do processo:

Sobre o Protocolo de Consulta, depois que finalizado, nós vamos ter aquela autonomia de poder ser consultado. Não é como antes, que a gente não tinha essa autonomia. Agora, se chega uma empresa ou governo na comunidade, nós vamos ter que ser consultados. Esse é um documento importante, assim como nosso estatuto. Ele vem para melhorar muito a nossa vida e a vida do nosso território. Com isso nós só temos a ganhar, quando nós podemos defender o nosso território. É oportunidade que o documento traz para nós, esse privilégio de nos defender. (Raimundo Cardoso, o Barbudo, diário de campo, 05 de maio de 2022).

² Na tradição africana, os “griots” (dizemos griôs) e “griotes” (mulheres) são contadores de histórias, muito sábios e respeitados nas comunidades onde vivem. As histórias que eles contam trazem ensinamentos de vida e tratam de uma grande diversidade de assuntos, tais como costumes, saberes, modos de viver, saúde, eventos históricos, coisas do passado e do presente. Os griôs são considerados bibliotecas vivas de todas as histórias. Histórias que são passadas de uma geração à outra, através da “tradição oral”, ou seja, pela fala e oralidade, e não pela escrita. Assim, os griôs guardam e passam memórias e ensinamentos que unem idosos, adultos e crianças, interligando passado, presente e futuro. Barbudo, como um griô quilombola, quando contando histórias, parece que incorpora a história para si, e realiza toda uma dramatização. Isso estabelece uma ligação entre nosso quilombo e a África. Os griots africanos contam, cantam, tocam instrumentos musicais e dramatizam as histórias que narram. OLENDZKI, L. C. OUVIR E CONTAR HISTÓRIAS – os griôs e nós. Disponível em: https://www.ufrgs.br/colegiodeaplicacao/wp-content/uploads/2020/03/Teatro_Luciane.pdf. Acesso: 01 de maio de 2023.

Juridicamente, a construção do Protocolo de Consulta apoia-se na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (1989), um tratado internacional que visa à proteção dos povos indígenas e tribais, um mandamento basilar deste instrumento. Assim, toda vez que a tomada de uma decisão administrativa ou legislativa venha a afetar o modo de vida de uma comunidade no seu território, inclusive uma comunidade quilombola, os moradores desse território deverão ser consultados³.

Nesse sentido, Ana Maria Sarmiento (2019), em tese desenvolvida em comunidades quilombolas de Santarém (Pá), ressalta que o Protocolo de Consulta é um instrumento que permite a possibilidade de diálogo e acordos entre entes externos e as próprias comunidades quilombolas, lhes dando visibilidade e protagonismo. No caso da comunidade Moju-Miri, o documento final do Protocolo de Consulta, ainda a ser publicado, leva em consideração a identidade e o modo de vida do quilombo. Isto significa para nós uma ferramenta política de luta e enfrentamento às pressões atualmente exercidas por empresas de mineração e dendeicultura. Um aspecto importante do Protocolo de Consulta é sua possibilidade de atualização, posto que o avanço de interesses econômicos continua ameaçando o território e a natureza.

Presentemente, a comunidade assiste à passagem, pelo rio Moju, de imensas balsas carregando madeira em tora. Essas balsas provocam marolas e desbarrancamentos, afetando também a mobilidade dos comunitários pelo rio, além de afastar os botos que, antes disso, sempre apareciam, principalmente quando a maré vazava. Cabe dizer que, junto com a comunidade quilombola, a Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional⁴ - FASE e o Ministério Público Federal⁵-MPF, atuam como importantes aliados na luta pela defesa do

³ A Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais (1989), da Organização Internacional do Trabalho (OIT), foi ratificada no Brasil pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20/6/2002 e entrou em vigor em 2003. A norma jurídica revê a antiga convenção 107 de 1957, de orientação assimilacionista. A Convenção 169 reconhece e defende a diferença, portanto, bem como a auto-identificação e a manutenção em comunidades de condições sociais e culturais diversas do restante da sociedade nacional. Seu propósito é o de permitir a autodeterminação das comunidades em virtude da identidade étnica, cultura e relação com os territórios que ocupam. Embora faça referência às populações indígenas e tribais, a Convenção 169 da OIT alcança as comunidades tradicionais, inclusive as comunidades remanescentes de quilombos no Brasil.

⁴ A FASE – foi fundada em 1961. É uma organização não governamental, sem fins lucrativos, que atua hoje em seis estados brasileiros e tem sua sede nacional no Rio de Janeiro. Desde suas origens, esteve comprometida com o trabalho de organização e desenvolvimento local, comunitário e associativo. Disponível em <https://fase.org.br/pt/>. Acesso em 20 de maio de 2022

⁵ A 6ª Câmara de Coordenação e Revisão exerce o papel, no âmbito do MPF, de coordenar, integrar e revisar as ações institucionais destinadas à proteção da população indígena e comunidades tradicionais. “À ela incumbe atuar nos feitos cíveis relativos à defesa dos direitos e interesses das populações indígenas e relacionados às comunidades tradicionais” ([Resolução CSM PF nº 148, art. 2º, § 6º, de 1/4/2014](#)), com destaque para as seguintes áreas de atuação: ciganos; comunidades extrativistas; comunidades ribeirinhas; indígenas; quilombolas.

território e dos modos de vida, além da defesa da natureza. De forma que o Protocolo de Consulta não se encerra num momento histórico determinado. O documento produzido irá requerer da parte das comunidades e seus aliados uma permanente mobilização e atualização.

O Protocolo de Consulta, além da possibilidade de ser atualizado, precisa contemplar uma série de valores comunitários. O direito à consulta prévia, livre, informada, de consentimento e veto, previsto pela Convenção 169 da OIT, abrange a terra quilombola e a própria territorialidade, ou seja, a saúde e a educação quilombola, a relação amorosa com a natureza, inclusive a convivência com o rio, e, enfim, tudo o que diz respeito à cultura quilombola. Assim, durante a construção do Protocolo de Consulta, e a partir das vozes dos moradores e moradoras da comunidade, pude perceber a coletividade valorizando significados e valores quilombolas.

Nesse sentido, é importante enfatizar, dentro do território quilombola, o valor da oralidade⁶ (LIMA, 2011). A oralidade é uma ferramenta essencial para a manutenção e fortalecimento das identidades. São as histórias contadas pelo Barbudo e outras lideranças que remetem a uma linha do tempo e representam uma grande complexidade de sentidos: raízes, existências, ancestralidade, saberes, fazeres, relações e tudo mais que marca a identidade dentro do quilombo.

Desse modo, o que nos motiva na luta são as resistências que as histórias, a oralidade, a ancestralidade e a territorialidade nos inspiram. Histórias de vida, histórias de lutas e conquistas que vem desde as origens do quilombo. Histórias de sofrimentos e opressões, de ontem e de hoje, da mesma forma como contavam os Griots africanos (AGUIAR; SILVA, 2018). O que nos move é a luta por justiça, por direitos, a possibilidade de construir igualdade em uma sociedade tão desigual e preconceituosa, que funciona mediante uma divisão profunda de classes, cuja raiz está na questão racial e no racismo. Por isso afirmo, a beleza do quilombo não está apenas na paisagem, na floresta, nos rios e nos igarapés, mas reside muito nesse espírito de luta, na vontade de conquistar direitos coletivamente.

O Protocolo Comunitário de Consulta Prévia, Livre, Informada, de Consentimento e Veto, baseado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), consiste, pois, em uma ferramenta política de autogestão territorial que abrange as marcas e raízes mais profundas do território quilombola. No território, aparecem fontes históricas, políticas e culturais as quais busquei a partir de relatos e histórias. As falas são como documentos e

⁶ Através da oralidade é possível registrar a experiência vivida, uma vez que os registros escritos dessas memórias podem produzir histórias que até então não foram contadas pelas pessoas comuns (LIMA, 2011).

registros realizados pelos próprios homens e mulheres do quilombo. Durante todo o processo, ao lado da comunidade, houve a participação de outros/outras sujeitos e sujeitas de instituições parceiras, sobre as quais me referi acima e cuja atuação será detalhada mais à frente nesta dissertação. Importante ressaltar também a participação de representantes de outros quilombos no processo. Na verdade, a luta é coletiva, a defesa do território é uma causa comum e diz respeito à comunidade quilombola como um todo.

O objetivo do Protocolo é garantir o direito de consulta à comunidade, todas as vezes que os governos, empresas ou outros órgãos e instituições pretenderem construir qualquer obra ou tomar medidas legislativas ou administrativas que possam afetar o território, direta ou indiretamente. Daí a importância do documento, embora a possibilidade de vetar o avanço do capitalismo seja mais teórica que prática. Lidando com o processo, o fato é que as empresas e o governo geralmente atropelam o Protocolo e mantêm suas atividades, que causam danos à natureza, concedendo compensações e indenizações às comunidades de forma mesquinha e temporária. Por exemplo, realizam trabalhos em um ramal de acesso à comunidade, mas logo o mesmo ramal se deteriora e a empresa não comparece mais para a manutenção. Maria Soares (2020), autora de um trabalho que enfatiza o valor das lutas coletivas e dentro delas o protagonismo da mulher quilombola, em sua pesquisa de pós-doutorado apresenta o quilombo como campo de luta contra as agressões externas ao território, trazendo a noção das insurgências coletivas.

A autora expõe que “no Brasil, os territórios indígenas, ribeirinhos, extrativistas, quilombolas, áreas de usos comuns (como rios, mangues, praias, florestas etc.) têm sido historicamente fronteiras para onde tem avançado o capital de forma violenta e predatória” (Soares, 2020, p. 273). Daqui, na mesma perspectiva, afirmamos que as insurgências coletivas e as frentes de lutas no território perpassam esse trabalho de dissertação. A compreensão e o dimensionamento das ameaças dos grandes empreendimentos sobre os territórios podem se dar pela cartografia social, algo que já foi realizado no quilombo Moju Miri e que foi atualizado nos meses de maio e junho de 2023. Mais à frente nesta dissertação vamos apresentar mapas produzidos nessa cartografia.

Queremos uma vida digna para além do capitalismo, do racismo, do colonialismo e do patriarcado. Queremos autonomia e protagonismo e isso precisa ser conquistado com alianças. O processo coletivo de construção do Protocolo de Consulta foi realizado dentro do próprio território, com nossos aliados e com muita presença dos moradores e moradoras. Tudo foi sendo tecido pelo “grupão”, o grupo dos homens e pelas Marias do Quilombo, o grupo das mulheres. Estes se misturavam no processo e incluíam os mais velhos, os jovens e as crianças. Todos

formando o coletivo geral. Esse horizonte de luta, deu referência aos estudos, propostas, contribuições, reflexões, trocas e diálogos. Quem somos? O que queremos? Quais são os nossos direitos?

Nesse sentido, o Protocolo de Consulta foi algo extremamente pedagógico, na medida em que mostrou o valor da luta coletiva, e na luta afirmou nossa identidade. O processo informou para as gerações mais novas toda a história do território, contada pelos moradores mais velhos. Barbudo, por exemplo, de forma muito didática, contava as histórias do território de modo a que todos compreendessem. Minha avó Beroca, também, usou as reuniões do Protocolo para contar histórias. Ela é uma contadora de história “raiz”. Uma griote quilombola que pode certamente estar na escola do território contando histórias e formando as novas gerações. No processo do Protocolo, as novas gerações passaram a saber quem foram as primeiras pessoas a formar a comunidade, as primeiras professoras, como surgiu Moju Miri, quais foram as primeiras casas, tudo isso afirmou um sentimento de pertencimento coletivo que na verdade não estava tão vivo antes. Esse efeito pedagógico do Protocolo de Consulta, ao avivar a nossa história, reforçou a coesão na comunidade,

As questões mencionadas no parágrafo anterior foram levantadas durante todo o caminho de construção do Protocolo de Consulta. Quem somos? O que queremos? Quais são os nossos direitos? Estas são questões fundamentais, porque ligam passado, presente e futuro. A realização do Protocolo foi uma conquista, sem dúvida, mas a luta continua. O Protocolo alcançado significou um passo, inclusive em termos de coesão que ele alimentou na comunidade, mas outros passos precisam ser dados para se manter a resistência e o processo de melhoria das condições de vida no território. Para enfatizar os valores da autonomia e do protagonismo, de participar de tudo o que nos diz respeito, quero aqui usar uma frase do movimento das pessoas com deficiência que potencializa a nossa luta e também a de outros movimentos: “Nada sobre nós, sem nós” (Sasaki, 2007).

Neste sentido, o “Nós” remete a todos os colaboradores e multiplicadores, aqueles e aquelas que usaram o seu lugar de fala no processo do Protocolo: idosos, homens, mulheres e crianças, independente de crenças. Nós estamos aqui por uma só causa: defender nosso território, a partir dos conhecimentos, histórias, memórias e entendimentos próprios. Todos nós que participamos do Protocolo provocamos reflexões sobre o modo de vida e o nosso Bem Viver. Nosso Bem Viver tem a ver com o fato de que temos saúde, estamos numa terra abençoada, mantemos uma ligação amorosa com a natureza, cultivamos solidariedade, as nossas crianças podem tomar banho de igarapé e de rio, podemos juntar manga e outras frutas, mas precisamos lutar para garantir isso. Bem Viver no território, “para nós, vai além da terra

para fins de moradia. Somos a extensão das nossas florestas e nossos rios. Somos a resistência e presença viva da nossa ancestralidade”, como disse Flávia Santos, advogada da Malungu (Coordenação das Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Pará).

Tem-se, então, como objetivo geral desta dissertação, investigar se, efetivamente, o Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada, de Consentimento (PCLICL) funcionou como instrumento de direito para a defesa do território. Como esse instrumento garantiu participação, integração e poder de fala? Como ele, de dentro pra fora, produziu coesão entre nós? Como essa coesão contribui para a nossa luta? A dissertação investiga como o Protocolo de Consulta pode garantir a autonomia da comunidade nos destinos do território. Como ele permitiu ou não uma negociação menos assimétrica com os grandes interesses econômicos que avançam nas imediações e mesmo dentro dos domínios do território de Moju Miri. Busco compreender como a construção do protocolo de consulta, enquanto uma prática pedagógica, permite uma compreensão política do que nós somos frente ao avanço do capitalismo e do racismo estrutural que nos agride. Para isso procurei realizar uma abordagem etnográfica do processo do Protocolo, potencializando as vozes de Moju Miri.

Além desta Introdução, a dissertação possui 3 capítulos, na seguinte ordem: no Capítulo 1º, apresento a metodologia, baseada na minha escrivência e nas muitas vozes do território. No Capítulo 2º, procuro demonstrar as ameaças que justificaram a construção do Protocolo de Consulta, caracterizando os grandes empreendimentos em torno de Moju Miri e também apresento o território, com sua economia, cultura e tradições. No Capítulo 3º, caracterizo o Protocolo de Consulta conforme um instrumento jurídico e relato o processo de forma detalhada. Finalmente, a título de conclusão, trago o Protocolo de Consulta como prática educacional.

1. CAMINHOS METODOLÓGICOS

Figura 1- Rio Moju



Fonte: Diário de Campo, 2022.

Ao pisar na lama o pé afunda. A água limpa convida para o mergulho. O céu está azul, é verão e a rabeta mostra que o rio é nosso caminho. A imagem acima mostra a necessidade de preservarmos nosso quilombo e lutar contra os grandes empreendimentos que poluem nossas águas.

Temos o quilombo como nossa própria humanidade, uma filosofia de vida que norteia todas as nossas ações no mundo. Esse pressuposto faz com que todas as nossas vitórias sejam coletivas e motivam que nossos trabalhos no movimento social ou acadêmico sejam sempre uma devolutiva para nossas comunidades e para o movimento quilombola nacional, honrando nossa ancestralidade e as peculiaridades de nossas comunidades. Nas próximas páginas, vocês poderão ler os caminhos metodológicos desta pesquisa. Nestas, trago vozes do território quilombola de Moju Miri e as minhas Escrevivências permeadas por algumas bibliografias de autores e autoras negras, onde relacionei minha vida a essas teorias. Aqui, a voz que grita, diz: Aquilombar-se!

Atravessada pelas vivências, compartilhamentos de saberes, fazeres, memórias e oralidades, comecei a buscar uma metodologia para o desenvolvimento dessa pesquisa. Assim, a pesquisa, aqui apresentada, é de caráter qualitativo e participante, eu moradora e agora, desde que comecei a pesquisa, liderança comunitária procuro fazer um relato etnográfico descrevendo o envolvimento da comunidade na construção do Protocolo de Consulta. Quando eu analiso a comunidade não faço isso de forma aleatória, mas começo falando sobre o rio. Desde o juntar castanha, referido no primeiro capítulo, como uma tradição da minha avó, para discutir as ameaças ao território mais à frente, eu trago o fala “Nosso território, nossas regras”, para contextualizar toda a história com muitas falas da minha avó, ixé!. Essa fala surgiu como um grito de guerra! E na construção do Protocolo de Consulta.

Na verdade, foi o Barbudo, o senhor Raimundo Cardoso, quem primeiro pronunciou esse grito de guerra. Ele contextualizou, ele contou uma história, fez uma pergunta: “Na nossa casa, quem é que manda? O de fora ou o de dentro? Assim mesmo é o território, o território é nossa casa”. Essa fala tem significado porque coloca a questão do poder, que permite a passagem de lugar - familiaridade, amizade, aconchego, respeito - a território: tudo isso acrescido do poder e da autoridade de decidir sobre quem pode ou não entrar no território, o que pode ou não ser feito nele, e tudo mais que tem a ver com a defesa do modo de vida e do próprio território.

Com esses fundamentos, ou seja, minha vivência, parti para um levantamento bibliográfico do tema proposto, buscando observar as principais contribuições teóricas e metodológicas dos estudos sobre comunidades quilombolas e os grandes empreendimentos. A partir de um enfoque interseccional, com referência em autores que associaram diversas formas de opressão para não apenas interpretar o mundo mas para também transformá-lo, como Kimberlé Crenshaw (2004), Bell Hooks (2019) e Lélia Gonzalez (2020), não restrito a temáticas da antropologia, mas abarcando uma transdisciplinaridade que tem a ver com o

conhecimento ancestral na comunidade, ou seja, um conhecimento que transcende o caráter disciplinar convencional, procurei construir o argumento da dissertação.

Não pretendo aprofundar a base teórica analítica da perspectiva interseccional, mas me encontro neste lugar de mulher quilombola, preta, pobre, pesquisadora, professora. Portanto, envolvida pelos atravessamentos que o entre lugar onde estou me produzem, cumpro diversos papéis - comunidade, universidade, movimento - vivências religiosas, educacionais, sociais, subjetivas, eu mesma, com a minha identidade multifacetada em vários contextos distintos.

Arelada a esta revisão bibliográfica, realizei trabalhos de campo (Malinowski, 1984) com intuito de identificar aspectos característicos do cotidiano da comunidade através das oficinas realizadas para a construção do Protocolo. Além disso, realizei conversas informais, que foram organizadas e pensadas a partir dos principais tópicos que conduzem a pesquisa (Bastos, 1999), ou seja, ancestralidade, defesa do território, saberes e fazeres da comunidade, e o próprio instrumento do Protocolo. Neste sentido, na etapa do trabalho de campo, recorri à etnografia para aprofundar as experiências de quilombo.

Sobre essa etnografia, é interessante observar que, na minha condição, ao realizar uma pesquisa de campo na minha própria comunidade, fujo da tradição antropológica e etnográfica de buscar ser admitida e legitimada pelos “nativos informantes” para realizar uma “observação participante”, procurando descrever as atividades diárias daqueles a quem se encaixam na condição de objeto de pesquisa. Em vez disso, eu, como moradora do quilombo, procurei me distanciar um pouco de uma realidade muito familiar para mim e poder alcançar alguma objetividade na análise, mas de toda forma o trabalho que realizo é principalmente subjetivo e engajado.

Na comunidade todo mundo é parente, e não é tão simples desempenhar um papel de observadora neutra e distanciada dos fatos e pessoas. E penso mesmo que este não é o caso, porque assumo fazer uma abordagem engajada na luta coletiva da comunidade em defesa do território. Essa condição do entre lugar (Bhabha, 1998), de quem precisa realizar uma análise acadêmica ao mesmo tempo em que está vinculada às causas políticas do tema e do campo de pesquisa é estimulante. A produção de conhecimento nessa condição não é simples, porque de toda forma algum distanciamento é necessário para a compreensão objetiva de certas atitudes e papéis de pessoas em contexto tão próximos, mas é sem dúvida motivante porque significa a possibilidade de produzir conhecimento enquanto se intervém na realidade a fim de transformá-la.

Assim, a etnografia que faço não é convencional (Peirano, 2014) e tem esse atributo da pesquisa-ação, pois a etnografia não é só aquilo que se vê e ouve mas também aquilo que se

sente, nesse sentido é o ato de quem vê nas entre linhas e eu enquanto pesquisadora que pertence ao campo da pesquisa e luta por uma causa coletiva consigo perceber o que está no simbólico e o que esteve por muito tempo no silêncio. Tudo isso, ou seja, este fazer etnográfico quilombola, de uma mulher preta que ingressou na academia mediante uma política de ação afirmativa, e se encontra no trânsito entre academia, comunidade e movimento, certamente vale a pena ser discutido mais a fundo, porque é uma questão epistemológica importante, e talvez eu faça isso num doutoramento. Com essa questão teórica agora apenas assinalada, vou seguir em frente com a discussão metodológica narrando os acontecimentos do processo do Protocolo em Moju Miri.

A ideia aqui é menos teorizar e mais praticar uma etnografia sobre a construção do Protocolo de Consulta, uma etnografia como forma de construir um novo olhar, o que de certa forma é um desafio, porém, os procedimentos e as ferramentas utilizadas para conseguir, frente às empresas e ao Estado, me ajudou a obter um resultado favorável à comunidade. Busquei também evidenciar aspectos da história da comunidade, e são justamente eles que, na negociação, criaram coesão e afirmaram ainda mais a identidade do grupo, sendo essa construção coletiva o efeito pedagógico do processo. Geertz (1989), ao discutir os princípios da descrição densa, aponta que os indivíduos estão imersos em seus cotidianos, em uma teia de significados e que a análise de tais significados, assim como a análise das próprias percepções do pesquisador, permite que o objeto de estudo seja observado de uma maneira ampla. Pensando nisso, buscarei elucidar aqui diversas perspectivas sobre a defesa do modo vida e do território quilombola.

É importante ressaltar a discussão travada por Peirano (2014) sobre a etnografia não ser apenas uma ferramenta metodológica, mas, também, uma forma de produção de conhecimento e teoria. A etnografia como ferramenta epistemológica cabe bem no caso desta dissertação. Com as observações feitas em campo e a escrita posterior penso que consegui produzir conhecimento sobre a minha comunidade e sobre o processo do Protocolo. Procurei ser bem detalhista, no sentido de fazer algo próximo à descrição densa proposta por Geertz (1989). O conhecimento produzido abriu espaço para novas interrogações e problemas, mas com o material já produzido penso que a experiência relatada aqui servirá para a educação quilombola. O processo do Protocolo ensinou muitas coisas, gerando realmente um efeito pedagógico na comunidade. Relato as experiências vivenciadas, bem como as trocas de conhecimentos ocorridas e com as trocas a percepção e a construção de novos conhecimentos, trazendo à tona a força das metodologias utilizadas no processo do Protocolo, sobre as quais discorro mais à frente. O Protocolo teve caráter social, reformador e, principalmente, político (Marxen, 2009).

O processo moldou as pessoas que dele participaram. Pessoas antes tímidas, agora, depois que participaram das discussões do Protocolo, se sentem mais empoderadas, e estão inclusive engajadas nas chapas quilombolas coletivos, que disputam as eleições municipais de 2024. A participação numa discussão coletiva assim tão importante informa e forma politicamente.

De forma complementar, há registros fotográficos, uma vez que as fotografias permitem retratar os dados não verbais (Collier, 2004). As fotos são registros do tempo, do cotidiano, das práticas sociais, da família e da comunidade, dos valores que nem sempre são expressos verbalmente. A fotografia é capaz de aproximar pequenas cumplicidades existentes no ambiente imagético. Não representam exatamente a realidade (Marin; Castro, 2004), posto que é apenas um fragmento dela, mas representa e congela no tempo momentos da experiência social, e, desse modo, ajudam não só o pesquisador na interação – fornecendo um elemento à interpretação da situação dada (Collier, 2004) –, mas também o leitor da pesquisa.

Junto a isso, trago as minhas *Escrevivências*, embasadas na autora Conceição Evaristo (2020). O termo "escrevivência" traz a junção das palavras "escrever e vivência", mas a força de sua ideia não está somente nessa aglutinação; ela está na genealogia da ideia, como e onde ela nasce e a que experiências étnica e de gênero ela está ligada, explicou a escritora e educadora. A *escrevivência* não é a escrita de si, porque está se esgota no próprio sujeito. Ela carrega a vivência da coletividade.

1.1 - A ancestralidade gritou-me negra e quilombola!

É muito difícil escrever sobre a minha própria história. Falar de mim é um esforço complexo porque a autobiografia adentra para as complexidades da psicanálise e essa não é a minha praia. Primeiro, porque há uma série de detalhes que não sei distinguir se são importantes para expor, depois porque há muitas curvas dolorosas nessa estrada, que faladas ou escritas tocam em feridas que ainda não cicatrizaram completamente. Mas é preciso escrever! Quando foi proposto a escrita da minha autobiografia no decorrer da disciplina “Oralidade, *escrevivências* e produção de texto”, ministrada pelo professor Rodrigo Peixoto, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, pensei no conceito de *escrevivência* de Conceição Evaristo como um viés perfeito para tecer a autobiografia de uma mulher preta como eu.

Escrevivências, para Conceição Evaristo (2008), é aquilo que toma como mote de criação justamente a vivência. Ou a vivência do ponto de vista pessoal mesmo ou a vivência do ponto de vista coletivo (Evaristo, *idem*, p. 44). Autobiografar a minha jornada é apresentar pontos de vista pessoais, mas também coletivos, porque jamais caminho só. Onde eu estou os

meus estão comigo. Independentemente de onde a gente esteja, não importa se do outro lado do mundo ou no próprio território, a gente diz que a comunidade está conosco.

A mulher quilombola traz consigo uma trajetória de luta e resistência, convivendo na comunidade, trabalhando no açail, desempenhando cargos de liderança dentro e fora do território ou ainda ocupando as universidades. Na academia, buscam elaborar teoricamente essa riqueza empírica na produção de outros conhecimentos, os quais irão repercutir nas suas comunidades. Assim, a mulher, na academia, adquire conhecimentos científicos e constrói pontes entre estes, as questões quilombolas e as lutas no território (Dealdina, 2020). Aqui, quero me debruçar sobre as minhas escrevivências e resistências constituídas no cotidiano da vida dentro e fora do quilombo. Trago minhas vivências e como elas vão me construindo no território. Faço parte da juventude quilombola, em defesa do meu quilombo, mas minha narrativa ganha vida a partir dos saberes e fazeres ancestrais.

A leitura das narrativas autobiográficas de Grada Kilomba (2019) me proporcionou reflexões. A autora afirma que:

Eu como mulher negra, escrevo com estas palavras que descreve a minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito branco, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia [quilombo], não do centro. Este é também o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco o meu discurso dentro da minha realidade (Kilomba, 2019, p.58).

Eu sou resultado de vários processos de descoberta, sou produto da sensibilidade das mulheres negras que passaram na minha vida, pois não sei se sem elas eu já teria enxergado quem eu sou. Nascida em Belém, em uma família numerosa, filha de mãe solo, rejeitada por meu pai biológico desde a barriga. Esse foi um trauma que eu aprendi a conviver. Mas apesar dele, a vida me deu muitas pessoas e afetos para suprir essa falta.

Sou uma mulher quilombola! Filha de Cláudia Maria Cardoso, quilombola do município de Moju, comunidade de Moju Miri. Quando criança, minha mãe saiu da comunidade em busca de mais estudos e para pleitear “oportunidades de emprego” na cidade de Belém. É importante frisar que a expulsão da população do campo se dá por inúmeros fatores: falta de políticas públicas na área da educação, produção e geração de renda e, principalmente, pelo conflito fundiário (Santiago, 2018).

Diante de uma sociedade racista, em cuja lógica os negros devem ocupar os subempregos da vida, a única ocupação que minha mãe conseguiu, ao sair de sua comunidade, foi a de “escrava doméstica”. No entanto, ela não se conformou com a realidade em casa de família e voltou para o quilombo, onde, aos 15 anos, engravidou e foi mãe solo.

Nasci no dia 31 de agosto de 1994, no hospital Santa Casa de Misericórdia, na cidade de Belém, depois de complicações durante a gravidez (eclâmpsia⁷) da minha mãe, o que acarretou meu nascimento prematuro de oito meses, pesando 1,6 kg, mas mesmo nascendo antes do previsto não precisei ficar internada por muitos dias. Segundo minha mãe, eu era um bebê muito pequeno, pois, para me carregar, minha bisavó materna, conhecida como tia Fuluca (in memorian), me enrolava em panos de rede para ficar maior. Eu não tinha forças para mamar, por isso era preciso buscar outras formas para me alimentar (mamadeira, chuquinha, colher e algodão). Diante do exposto, vale frisar que, devido eu ser tão pequena, ganhei vários apelidos dentro da comunidade, como “Meio Quilo”, “Tinha” e o mais famoso “Rutinha”, que é como até hoje sou chamada carinhosamente pela maioria dos moradores.

Minha mãe sempre teve que fazer escolhas difíceis para garantir nossa sobrevivência. Para cuidar de mim, contava com o apoio dos meus avós e minhas tias. Quando eu tinha um ano, minha mãe casou e foi morar em outra comunidade, me deixou morando com meus avós. Fiquei com minha avó Bernardina (mais conhecida como Beroca). Ela me educava com seus sábios conhecimentos tradicionais ao acompanhá-la nos trabalhos diários da roça e do retiro (casa de farinha da comunidade), na colheita de frutas (castanha, cacau e outros), na criação de galinhas e na produção do azeite de andiroba. Na comunidade, e em companhia de minha avó e do meu avô, aprendi a realizar todo o processo de produção da farinha, do açaí, da castanha, aprendi a tirar azeite de andiroba e aprendi sobre a culinária quilombola de nossa comunidade. Tudo isso me ajudou a pensar a respeito de nossa identidade e cultura. Fiquei morando com meus avós até os 9 anos.

Ao completar 9 anos de idade, minha mãe teve que buscar alternativas para garantir meus estudos. Pois, nesse período, ainda não era alfabetizada. Ela me levou para morar com ela em uma comunidade próxima a Moju Miri, chamada Aguapé. Sob os cuidados da minha mãe, durante os meses letivos e no período de férias (janeiro e julho), mandavam-me para a casa dos

⁷ Eclâmpsia e pré-eclâmpsia são síndromes hipertensivas descritas como complicações potencialmente perigosas da gravidez, sendo caracterizadas pela elevação da pressão arterial. Estas condições iniciam geralmente após a 20ª semana de gestação em mulheres com pressão arterial normal. O diagnóstico é dado quando os níveis da pressão apresentam valores iguais ou superiores a 140/90 mmHg e podem ser classificadas em: - Pré-eclâmpsia (PE), quando ocorre logo após a 20ª semana de gestação com quadro de hipertensão aguda associada à proteína na urina; - Pré-eclâmpsia sobreposta, que ocorre quando o paciente já tem o diagnóstico prévio de hipertensão arterial e desenvolve os sintomas após a 20ª semana de gestação; - Eclâmpsia, determinada pela ocorrência de convulsões generalizadas em mulheres com diagnósticos de pré-eclâmpsia.

Referência: Silva e Silva, Ana Paula Rodrigues Eclampsia e pré-eclampsia no âmbito da atenção básica. [Recursos Eletrônico]. Ana Paula Rodrigues Silva e Silva, Bianca de Melo Ferro, Rakell kimeida Soares, et al. - São Luis: UNICEUMA, 2021. Disponível em: <https://www.extranet.ceuma.br/ceuma-wordpress/wp-content/uploads/2021/04/Manual-de-Ecla%CC%82mpsia-e-Pre%CC%81-Ecla%CC%82mpsia.pdf>. Acesso em: 02/05/2023, às 12:23h.

meus avós. Comecei a dar meus primeiros passos no Ensino Fundamental na Escola Municipal Santa Bárbara, localizada no município de Moju. Lá, estudei até a quinta série.

Lembro-me que eu não queria ir morar com minha mãe, pois a minha relação com meus avós maternos era muito forte. Eu chorava todos os dias para voltar para a casa dos meus avós, pois os tinha como referência materna e paterna, visto que, desde que nasci, eles me criaram. Minha avó, à luz de lamparina, me contava histórias todas as noites, até eu pegar no sono. Uma história que ela me contava sempre era “João preguiça e as piabinhas”, para me embalar na rede até eu adormecer. Digo, esse “desmame”, ou seja, o fato de ir morar fora da casa dos meus avós, foi muito doloroso.

Nesse período, eu já estava na terceira série, porém não tinha condições de acompanhar a turma nas leituras, escritas e cálculos, principalmente por não ter sido alfabetizada como os demais alunos e por ter dificuldades de aprendizagem. Então, minha mãe teve a ideia de fazer um acordo com a professora para voltar a cursar o segundo ano do Ensino Fundamental, sendo que elas iriam trabalhar juntas para o meu desempenho. E deu certo! Logo aprendi a ler e escrever e, a partir desse momento, comecei a superar as dificuldades nas séries iniciais.

Quero ressaltar a importância da professora Carmem Gama, chamamos ela carinhosamente de “Tia Carmita”. Quero destacá-la no meu processo educacional. Mulher preta, mãe de sete filhos, ela sempre conseguiu resistir e reexistir, em meio às ideologias e as práticas da sociedade machista. Iniciou dando aula na sala de sua casa, pois se preocupava com a educação das crianças da comunidade. Assim, quando construíram a escola na comunidade, ela assumiu a turma multisseriada, que abrange desde a educação infantil até o quinto ano do ensino fundamental. Esta mulher assumiu a responsabilidade com minha educação, tornando-se uma mãe na escola, pois sempre exigia meu melhor e acreditava em meu potencial.

Considero importante valorizar essa mulher e professora preta, dedicada e amorosa, porque, no mundo ocidental, o sujeito universal é o homem branco e seu sujeito outro é a mulher branca. Só depois dessas máximas expressões existenciais brancas, é que são colocados como “outros” da branquitude, em condição inferior, o homem negro e a mulher negra. Tia Carmita tinha apenas o magistério e lecionava numa comunidade de pretos e pretas, embora essa comunidade não fosse quilombola. Ela procurava formar seus alunos e alunas com consciência do racismo que sofriam na sociedade, criando em nós a ideia de que podíamos ser tudo o que sonhávamos. Ela incentivava a gente a estudar e ocupar espaços de relevo na sociedade. Essa pedagogia da tia Carmita foi muito importante para a minha formação, porque evitou em mim esse complexo de inferioridade que afeta tantas pessoas negras. Essa inferiorização,

característica do racismo, introjeta na pessoa negra um sentimento negativo de autodepreciação. Para Grada Kilomba (2019)⁸

O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer em si mesmo (...) Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como parte “boa” do ego – enquanto manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e “ruins”. No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como objeto “ruim”. (Kilomba, 2019, p.37)

Partindo dessa análise, as mulheres negras, são “o outro do outro”, estando na posição mais subalternizada da “pirâmide social”. Este espaço imposto, denota uma série de opressões dentro de uma sociedade baseada nas colonialidades que estão distribuídas nas ordens econômicas, sociais, culturais e históricas. No sistema patriarcal-capitalista-racista em que vivemos, é roubado o direito de fala e legitimação do conhecimento das mulheres negras, suas produções e narrativas passam por contínuos processos de invisibilidade e silenciamento. Justamente por isso, a professora Carmem, a tia Carmita, desenvolveu em mim algo muito importante, pois, além da alfabetização, ela me ensinou a cumprir na vida um papel muito importante, um letramento político racial que desde então me acompanha.

No que diz respeito ao Ensino Fundamental Maior (6º ao 9º ano), estudei na Escola Alberto Gomes, que fica no ramal Santa Luzia, próximo à Vila Aguapé. Lá, o ensino que ainda vigora é o Sistema de Ensino Modular- SOME. Este sistema funcionava assim: durante 45 dias era ministrada uma disciplina. Matemática, por exemplo, era ministrada nesse período insuficiente, deixando muitas lacunas. Depois vinha outra disciplina, na mesma lógica modular, com professores que eram da comunidade e não tinham familiaridade com o contexto local. Vindos de Belém ou outras cidades, os/as professores/as chegavam normalmente atrasados/as, faltavam muito (por isso chamamos esse sistema de “somem”), e ainda sofríamos com a falta de merenda escolar e um transporte precário, num ramal mal conservado. Ao descrever essa realidade, a partir da minha história de vida, a metodologia da escrevivência mostra seu valor, porque ao falar de mim revelou as iniquidades do mundo e particularmente a insuficiência da educação no campo.

Com relação ao Ensino Médio, estudei na cidade de Abaetetuba. Para lá, tinha que me deslocar todos os dias da comunidade para a cidade, o que tornava muito cansativo por ser uma viagem longa. Durante todo o Ensino Fundamental e Médio, sempre me considerei uma aluna mediana e lembro-me até da minha primeira nota vermelha em Ciências na terceira série.

⁸ KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: Episódios de racismo cotidiano. trad. Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

Mostrei a nota meio envergonhada para a minha mãe. Ela disse que tudo bem ter tirado aquele “3,00”, mas que isso não se repetisse. Seguindo o conselho da minha mãe, não tirei mais nota vermelha até concluir o Ensino Médio. Em alguns momentos, me perguntei qual seria a importância e a validade de trazer à tona lembranças tão distantes de um momento no qual eu mal pensava sobre o que gostaria de ser quando crescesse. Por que voltar à época da escola, da alfabetização e da primeira nota vermelha? Acredito que a gente se constrói enquanto sujeito a partir da nossa infância, que nos acompanha para o resto da vida. Por isso a educação escolar é importante e a luta pela melhoria dela nos territórios quilombolas é uma causa que abraço.

Dando continuidade ao movimento reflexivo, quero falar do terceiro ano do Ensino Médio, quando deveria decidir minha opção de curso no vestibular. Naquele momento, pensava que deveria escolher um curso que se relacionasse à educação e pudesse contribuir para a nossa realidade. De modo geral, eu apresentava uma inclinação à área das exatas e no primeiro ano, que prestei vestibular, minha opção foi matemática. Já no segundo ano, sem perspectiva de passar, optei por Letras, porém, até o presente momento, não sei o porquê de naquele dia ter optado por Letras e não por matemática, por exemplo. Tenho as minhas desconfianças, mas penso que, na época, a decisão não aparentava ter tanta importância, visto que não nutria expectativas significativas de passar no vestibular naquele momento.

Estudar na escola da cidade me colocou de frente com um fenômeno que só consegui nomear quando entrei na universidade. Foi o apagamento das minhas origens e o silenciamento de qualquer experiência que remetesse às minhas ligações com o quilombo. Esses atravessamentos acontecem porque o racismo estrutural e cotidiano endossa na pessoa negra o ato de se negar, e apaga o direito de se identificar com as suas origens, de criar e preservar memórias e laços. O racismo estrutural nos impede de viver e manifestar a nossa cultura de maneira livre e plena (FANON, 2020). Essa fuga da nossa condição racial é algo imposto pelo racismo. Essa vergonha de ser preta, quilombola e ribeirinha, moradora do ramal, essa vergonha de ir para a escola fedendo a mandioca, porque antes de ir eu precisava trabalhar, torrando farinha, e quando chegava os colegas diziam: “lá vem o pessoal da estrada fedendo só mandioca”, essa vergonha procuro agora transformar em orgulho, da minha condição étnico-racial e da minha história de vida e superação.

Cabe destacar ainda, que, ao longo de toda a minha trajetória escolar, até o fim do Ensino Médio, eu tive poucos professores e professoras negros/as. Consigo contar nos dedos, cinco ao todo, e nem sempre esses tocavam nas questões étnico-raciais de uma maneira mais profunda. Nas escolas públicas, apesar da lei 10.639/03, os/as professores/as raramente tocam na questão sensível que é o racismo.

De quantas coisas nós nos lembramos e de quantas não nos lembramos sem saber a razão? As recordações se alojam em algum lugar das nossas mentes, até que alguém ou alguma situação nos faça trazê-las à tona. Por que essa memória foi selecionada no meio de tantas outras? Talvez elas existam por uma razão, razão essa que por vezes só entendemos quando pensamos onde estamos e quais foram os caminhos que nos trouxeram até aqui e que ainda provavelmente nos levarão para muitos outros lugares. “A memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado” (Pollak, 1992).

1.1.1- Do quilombo para a universidade

A luta começa muito antes de ingressar no ensino superior. Para muitos quilombolas, a universidade parece ser “impossível”, inicialmente, por falta de acesso a recursos tecnológicos para o processo de inscrição, depois pela dificuldade de acesso aos locais das provas, que são realizadas nos campi universitários ou outros locais nas cidades. Quando conseguimos ingressar na universidade, precisamos deixar o quilombo para morar na cidade. Diante desse cenário desafiador para o discente quilombola, o ingresso e permanência na universidade passa por uma série de dificuldades que, segundo Dealdina (2020) destaca, é um processo complexo para o discente quilombola:

Uma vez alcançado o objetivo de ingressar na universidade, o estudante vê-se numa realidade distante da comunidade, precisa elaborar novas formas de resistências. É intrincado o desafio de permanecer na universidade, preservar a identidade quilombola e adaptar-se a um contexto em muitos aspectos totalmente contrastante, quilombolas trabalham arduamente para aproximar a universidade do quilombo o que se revela em iniciativas como organização de eventos, oficinas, palestras, seminários, etc. (Dealdina, 2020, p.93).

Ser universitária é uma tarefa difícil, ainda mais quando se vem de um processo educacional que nos exclui de participação e nos nega o direito de opinião. Na Pedagogia do Oprimido, Freire (2019) destaca que a emersão das consciências resulta da inserção dos oprimidos na realidade, apropriando-se dela para intervir e mudá-la. Freire reconhece os homens e as mulheres como sujeitos construtores de suas histórias.

Pergunto-me então: Qual é o meu posicionamento? O meu lugar no mundo como mulher negra, que insiste e resiste no constante exercício de afirmar-me na minha existência singular? Ao longo do percurso como graduanda, ao debruçar-me sobre o cotidiano acadêmico, tais questões levaram-me a problematizar minha própria experiência como acadêmica negra.

Grada Kilomba (2019), define o espaço acadêmico como um local de parcialidade, marcado por vozes brancas. Nesse sentido, a autora percebe, historicamente, a ausência da negritude nas produções de saberes, ao serem as pessoas negras colocadas na condição de total

subordinação; classificadas como inferiores, descritas e desumanizadas como primitivas. No contexto analisado por Grada Kilomba, ela entende que as (os) subalternas (os) não acessam os espaços acadêmicos ou, mesmo que os acessem, se sentem excluídas de uma presença mais ativa, e então ficam caladas (os), porque, “graças a um sistema racista”, suas perspectivas são desqualificadas e invalidadas (Kilomba, 2019, p. 51).

Quando nós saímos da nossa comunidade, nós sumanas e sumanos - isso não acontece só comigo, mas também com minhas/meus colegas -, já temos os nossos conhecimentos empíricos e esses conhecimentos são praticamente invalidados na universidade. Em sala de aula, quase sempre, as abordagens são teóricas apenas. Se lemos um livro, temos que falar apenas do livro sem relacionar seus conteúdos com nosso contexto e com práticas nossas. As bibliografias são quase sempre de autoras/autores brancas/brancos e sem vínculo com a realidade, onde queremos intervir. Na universidade e na academia não temos de fato lugar de fala. Quando cursei Libras na -, por exemplo, não tive qualquer menção à educação étnico-racial ou sobre a realidade da educação quilombola, para pessoas com deficiência, particularmente a surdez. Ou seja, embora a universidade pratique uma política de ação afirmativa, no que diz respeito ao ingresso, essa política não alcança os currículos e tampouco os métodos, e assim nos sentimos invisíveis na universidade. Portanto, é necessário que a política de ação afirmativa se alargue para abranger a grade curricular e os métodos, inclusive com a possibilidade de se ir às comunidades durante os cursos, e isso tem a ver com a questão da permanência.

A abordagem de Grada Kilomba é significativa para a reflexão que procuro desenvolver, uma vez que um dos meus objetivos enquanto mestranda é discorrer sobre minha experiência no espaço universitário, considerando que nesse espaço os processos de representação e afirmação de identidades se constroem e se reconstroem. Para mim, é importante assimilar que minhas reflexões articulam sentidos e práticas situadas de mulher negra em formação com minhas condições sócio históricas quilombolas. Eu sou subalterna, mas agora estou na condição de produtora de conhecimento, sobre mim e minha comunidade. É muito importante refletir sobre essa condição, de mulher negra, quilombola, militante e liderança no movimento e, junto com tudo isso, universitária/acadêmica, produzindo conhecimentos engajados. Essa condição de estar transitando entre lugares eu gostaria de aprofundar e teorizar um pouco mais num eventual doutorado, aqui apenas menciono que isso repercute muito na produção do conhecimento. A minha dissertação é reflexo dessa condição.

Grada Kilomba (2019) me mostra que meus escritos podem ser cheios de emoção e subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os negras/os se nomeiam e se

assumem na sua condição, bem como se afirmam dos seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso e uma nova linguagem para um conhecimento posicionado e situado. Como ser neutra e distanciada da realidade se sofremos racismo? Não tem como nossa produção científica não ser situada e engajada. Além disso, pelo fato de estar vindo do quilombo, cheguei à universidade com todas as deficiências que o ensino básico no interior nos marca. A precariedade da escola e do ensino nos meios rurais, inclusive nos quilombos, é um aspecto do racismo estrutural e institucional da nossa sociedade. É preciso mudar isso, mas enquanto essa mudança se processa, o acolhimento na universidade precisa considerar que quem chega dessas origens chega com limitações, de leitura e compreensão de textos, de tecnologias e de escrita. A universidade precisa ser mais inclusiva, e a extensão universitária mais relevante na relação com o ensino e pesquisa. Nossa presença na universidade influencia a vida nas nossas comunidades, mas esperamos que influencie também a forma de a universidade funcionar.

Meu percurso acadêmico foi bastante difícil, pois, logo no início, sofri racismo dentro da sala de aula, durante uma apresentação de seminário. No entanto, fiquei sem saber o que fazer face à situação. É como Kilomba (2019) ressalta: “o sujeito branco é assegurado desse lugar de poder e autoridade sobre um grupo que ele está classificando como menos inteligente” (p. 55). A partir dessa desclassificação, outras formas de saber, como o popular e o saber que vem da cultura tradicional, assim como o saber quilombola, não são valorizados, sendo negados epistemologicamente. A isto se soma o fato de que nós mulheres negras somos negadas na nossa condição ontológica. “Ah, você vem do quilombo? E quilombola? O que você faz aqui?” Eu ouvi isso. Há uma ligação muito forte entre colonialidade do saber e colonialidade do ser, inclusive no espaço acadêmico. (Maldonado-Torres, 2007)

Grada Kilomba destaca que, devido ao racismo, as pessoas negras experienciam uma realidade diferente das brancas e, portanto, nós questionamos, interpretamos e avaliamos o mundo de maneira diferente. Insisto que tenho que me perguntar como eu, mulher quilombola e preta posso produzir conhecimento em uma academia que confere validade a discursos intelectuais distanciados da realidade vivida, com pretensão de neutralidade, se eu e minha comunidade sofremos racismo das mais diversas formas. Como não me subjetivar no meu trabalho acadêmico? Assim construído, meu discurso intelectual negro e quilombola será menos válido?

Dando continuidade ao movimento de pensamentos, comecei a questionar quando a licenciatura em Libras passou a ter significado para além de uma opção para o mercado de trabalho e uma carreira como docente. Considerei que, desde que optei por Letras, a perspectiva de uma carreira docente foi praticamente renegada, e este quadro se intensificava a cada pessoa

que me dizia “Letras-Libras? Vai ser professora? Vai ser professora de surdos? O que é Libras?” Eu precisava provar para essas pessoas e para mim que eu poderia ser professora, se assim desejasse. Ao longo desse percurso a gente vai se constituindo. Mesmo a universidade tendo me negado muitas coisas, ela me produziu um efeito positivo. Ela me permitiu conhecer muitos quilombos e muitos quilombolas de todo o estado. E a gente pode ir se ajudando. A partir dessas vivências, abriu-se um leque de oportunidades que me fizeram perceber que tenho outras possibilidades. Posso sim ser professora de Libras, inclusive no meu quilombo. Ganhei na universidade uma amplitude política e um conhecimento da realidade que não tinha antes.

Existem muitas pessoas com surdez e com outras deficiências, inclusive autismo, nos quilombos. A educação escolar quilombola é uma causa e ela precisa incluir pessoas com deficiência, que estão invisibilizadas. Temos legislações e prédios escolares, mas a escola quilombola não funciona como deveria. Com a consciência crítica que consegui, associando o conhecimento que o território me deu com o que a universidade me proporcionou, quero abraçar essa causa, de maneira envolvente e crítica. Precisamos formular projetos políticos pedagógicos quilombolas (PPPQ), diretrizes curriculares e materiais didáticos para dar conta dessa necessidade. E a ligação entre universidade e comunidades precisa ser muito mais orgânica. Recentemente, ouvi de um professor do SOME (Sistema Modular de Ensino) um comentário sobre a educação escolar quilombola. Ele disse: “o que vocês vão ensinar na escola além de fazer farinha e apanhar açaí? Porque é isso que os quilombolas fazem”. Bem, fazemos isso e com muito orgulho. Mas podemos também contribuir para descolonizar o mundo, a universidade e os sistemas de ensino, inclusive a educação escolar quilombola. Os quilombos contam já com muitas lideranças quilombolas que estão ou passaram pela universidade, e essas lideranças retornam conhecimentos e formam um movimento de emancipação que tende a se fortalecer. A associação entre universidade e comunidade pode contribuir muito para uma mútua evolução de ambas.

Lendo Grada Kilomba, vejo que descolonizar o conhecimento é encontrar e explorar formas alternativas e emancipatórias para sua produção, formas que estejam fora dos parâmetros clássicos. Um pouco assim, nesse sentido, mesmo antes de ler Kilomba, desenvolvi pesquisas como bolsista voluntária e também bolsista no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica- PIBIC/PRODOUTOR/CNPQ, relacionadas ao processo de ensino e aprendizagem da língua portuguesa na modalidade escrita para surdos usuários da língua brasileira de sinais- Libras. No grupo de pesquisa em que participei, foi possível me aproximar mais da pesquisa acadêmica, pois mesmo já tendo realizado pesquisas, não havia raciocinado sobre meu papel como pesquisadora, sobre a importância de questões metodológicas, didáticas,

de ensino e aprendizagem, sobre a infinidade de temas e vertentes de pesquisa, etc. A participação no grupo me propiciou um amadurecimento não apenas no âmbito acadêmico, mas também no âmbito profissional e pessoal. Mas o meu mestrado é o que está me possibilitando essa visão crítica, essa consciência de estar adquirindo conhecimento para intervir no mundo, e isso tem tudo a ver com o título deste tópico, qual seja, “do quilombo para a universidade”.

Grada Kilomba me inspira no que diz respeito à descolonização do conhecimento e à minha condição de ser sujeito e não objeto da pesquisa, escrevendo a minha própria história. Pretendo me inspirar também em Paulo Freire, quando afirma que a vocação do ser humano é buscar a sua humanização e, pessoas inconclusas que somos, sempre buscar “ser mais”. Freire propõe, em seu livro *Pedagogia do Oprimido* (2019), uma explicação da importância e necessidade de uma pedagogia dialógica, emancipatória e que contribua para a libertação e transformação da pessoa. Trago comigo a experiência que tive como voluntária na escola do meu quilombo, onde pude trabalhar em uma sala de aula de multisserie com alunos do 1º ao 3º ano do Ensino Fundamental Menor em 2018, lecionando diversas disciplinas a partir de uma perspectiva interdisciplinar e intuitivamente, valorizando a autonomia dos educandos, a participação ativa deles e a construção do conhecimento coletivo e democrático.

Abraço os ensinamentos de Paulo Freire, que sempre relacionou a educação com as questões sociais e me contraponho à escola sem partido, na proposta da defesa de uma educação neutra e despolitizada, estéril portanto. Nesse sentido, participei da Associação dos Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará (ADQ-UFGPA), a partir de onde me envolvi com diversas abordagens: etnicidade e desenvolvimento para o fortalecimento de negras e negros quilombolas na Educação Superior, bem como propostas de olhares para uma educação comprometida com a questão étnico-racial. Através desta experiência política formativa, fortaleci meu conhecimento no que se refere à valorização da cultura quilombola para o bem viver desses estudantes na universidade, afirmados como sujeitos protagonistas, para com seus saberes se afirmarem nesse contexto e, também, como lideranças nas suas comunidades.

Tive outra boa experiência ao participar como bolsista da primeira edição do programa “Ciência e Artes – Povos da Amazônia”, promovido pela pró-reitoria de pesquisa da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em parceria com a Universidade Federal do Pará (UFGPA) e o Banco Santander. Nessa oportunidade, desenvolvi atividades de pesquisa junto ao projeto “Métodos de preservação e avaliação da qualidade de alimentos”, da Faculdade de Engenharia de Alimentos (FEA, UNICAMP, 2020). Acho mesmo que tenho uma vocação para a interdisciplinaridade.

Nos entre caminhos investigativos da graduação, resistir faces às dificuldades e reexistir na superação delas constituíram um fundamento ético, político e epistemológico de minha trajetória. Assim, como agora na pós-graduação. Uma intensa expectativa tomou conta de mim ao ingressar na pós-graduação, pois são numerosos os desafios: frequentar as disciplinas, permanecer e concluir o curso, quando são muitos os que desistem no meio do caminho. Nesse percurso, é preciso trabalhar a escrita e nós quilombolas, que estamos mais acostumados com a linguagem oral, pensar no ritmo da escrita, lidar com a forma da escrita, isso foi e ainda é um desafio para muitas/os de nós. Ler e escrever sobre a experiência da vida, usar a palavra a partir da leitura do mundo, buscando expressar o que é importante e transformador, e ao mesmo tempo, afirmar esses conteúdos em boa forma escrita é mesmo um desafio. Pensando com Grada Kilomba, acredito que escrever é uma:

[...] uma forma de transformar, pois aqui eu não sou a "Outra", mas sim eu própria. Não sou objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve a minha própria história, e não quem é descrito. Escrever, portanto, emerge com um ato político. [...] enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, e agora e a autoridade da minha própria história. Nesse sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predominou. (Kilomba, 2019. pag.27-28).

Partindo dessa realidade, falar da minha experiência como mulher preta quilombola, acadêmica e protagonista da minha história é o que procuro fazer. Trago comigo a identidade quilombola que destaco como algo importante para a militância nos movimentos sociais e particularmente no movimento negro quilombola. Dissertar sobre mim mesma e minha comunidade é o que faço, e como poderia eu fazer uma abordagem distanciada? Ainda que tenha que me afastar um pouco de mim e dos meus, para observar criticamente a minha realidade, estranhar um pouco o que me é familiar, desnaturalizar o que parece natural, ainda assim, meu texto será sempre engajado.

Diante dos desafios que me são propostos por uma educação escolar de qualidade e especificamente quilombola, busco sempre ampliar meus conhecimentos para o desenvolvimento e o fortalecimento de negras e negros quilombolas na Educação Básica e Superior. Além disso, continuo a trabalhar com a educação de surdos, em especial nas comunidades quilombolas, e sobrepondo a educação de surdos à questão da etnicidade, com foco nos sentidos do que representa ser quilombola. O quilombola surdo também pertence ao território e à escola do território.

Como Grada Kilomba, observo que o termo sujeito especifica a relação de um indivíduo com a sua sociedade e não se refere a um conceito substancial, mas sim a um conceito relacional, ou seja, interesses individuais e coletivos entrelaçados, reconhecidos, validados e

representados nas relações sociais e intersubjetivas. Desta forma, é possível perceber que a interculturalidade se objetiva nas intersubjetividades que compõem as relações sociais, e, portanto, sofre ativamente influências das formas pelas quais as estruturas sociais se organizam. As estruturas podem potencializar ou dificultar as vivências do indivíduo em sua comunidade.

Atualmente, me proponho discutir pautas referentes a direitos territoriais quilombolas e educação, estes comprometidos com a questão étnico-racial, no que se refere à valorização da cultura para o entendimento das dimensões de cidadania quilombola e também como sujeitos/as autodeclarados/as, orgulhosos/as da sua condição e da sua ancestralidade. São protagonistas em seus contextos sociais, cientes dos seus saberes, empoderados/as para a defesa dos territórios.

1.2- A produção de conhecimento a partir dos entre-lugar que nós quilombolas ocupamos

O conceito de entre-lugar, formulado, entre outros autores, por Homi Bhabha, está relacionado à “elaboração de estratégias de subjetivação, singular ou coletiva, que dão início a novas signos de identidade” (Bhabha, 1998, p. 20). Nós quilombolas, como um grupo subalterno, nos posicionamos a partir dos entre-lugares que ocupamos nas fronteiras, entre comunidades, universidade e o movimento, e nos posicionamos frente ao poder do capital, e para isso adotamos estratégias de empoderamento. Tais estratégias se definem a partir desse posicionamento político que o trânsito entre espaços diversos possibilita. Pertencemos à comunidade, estamos na universidade e trazemos conosco as causas do movimento. A percepção apresentada por Bhabha é que pontos de vista diversos entram em conflito em decorrência de diferenças subjetivas e culturais que a posição na fronteira acarreta. A visibilidade das estruturas de poder e de conhecimento tornam-se mais claras a partir dessa posição que ocupamos como grupo subalterno nos entre-lugares.

Para Bhabha, a ideia de entre-lugar está ligada à ideia de fronteira, é a partir da fronteira que se interpreta a cultura e a história conforme o ponto de vista de quem está dentro, mas também está fora. A posição de fronteira ajuda a relativizar o poder, o saber e a própria realidade (Bhabha, 1998). A premissa é a de que, no interior das culturas, existe uma variedade de elementos que podem ser mais bem percebidos da perspectiva dos entre-lugares e das fronteiras. De fato, experimentamos e vivemos formas de conhecimento que se contrapõem aos poderes e aos saberes ocidentais e temos assim a possibilidade de descolonizar o mundo. Poderíamos aqui dizer, como Nego Bispo, que na verdade não fomos nunca colonizados, mas resistimos sempre numa luta contra-colonizadora. Os poderes e saberes da cultura ocidental não foram capazes de anular as nossas formas de organização social e cultural. Esse ponto de vista

corroborar a ideia de que as culturas subalternas são sujeitos que têm opiniões interpretativas a respeito de sua história, e mantêm subjetividades e estratégias próprias de resistência.

Sobre entre-lugar, a posição de fronteira e a produção de subjetividade em escritas de si, existem textos muito interessantes que pretendo trabalhar mais a fundo num artigo ou mesmo num doutorado. Por exemplo, no pensamento de fronteira de Davi Kopenawa e Bruce Albert, em *A queda do Céu* (2015), a narrativa do eu se dá sempre num jogo relacional (Duarte, 2017), e, mais do que um ponto de vista em relação ao mundo, o que se considera é a existência de vários mundos diferentes. “O que muda é o mundo, não as maneiras de vê-lo” (Duarte, 2017, p. 23)

Contudo, aqui na dissertação, trago ainda a pesquisa antropológica que se constrói pelo olhar, ouvir e escrever, conforme propõe Roberto Cardoso de Oliveira, (1996), que chama a atenção para alguns problemas que passam despercebidos por pesquisadores quando não se debruçam para descrever possíveis objetos, mas distinguir formas de conhecimentos na construção do texto resultante da pesquisa. Ele mostra a importância do olhar, do ouvir, mas na hora de escrever se exige criatividade maior, no olhar etnográfico pode-se observar cada detalhe que possui uma significância específica; já ouvir, às vezes, até quando o etnólogo é nativo, é difícil descrever.

Mesmo quando nossa pesquisa tem a ver com a nossa história de vida, com a nossa profissão, muitas vezes não conseguimos colocar em prática a dialética do afastamento. Nesse sentido, as leituras nos ajudam no exercício da consciência nos conduzindo no sentir e pensar um trabalho subjetivo e intersubjetivo produzindo conhecimento e dando devolutiva para a nossa comunidade, o que considero algo de grande importância.

Assim, minha pesquisa de fato dialoga com a realidade sócio cultural da minha comunidade, com o currículo da escola, no sentido de produzir conhecimento escolar e específico quando se reúne todas as idades, todos os tempos e toda a história da comunidade, nas falas, nos olhares, nos saberes, nas práticas, nos lugares, porque entendemos a necessidade de formar cidadãos reflexivos sobre as culturas negadas e silenciadas, sobre direitos negados, e a escola tem um papel fundamental nesse processo, pois é no presente que o passado encontra o futuro.

É importante ressaltar que nossos ancestrais semearam sementes de resistência, enfrentamentos, lutas, e é isso que estamos vivenciando agora, as marcas sociais vivenciadas por eles estão nos dando forças para construirmos um futuro com possibilidades, uma utopia de sonhos e esperanças que conduz para um mundo melhor. E nenhum olhar, ouvir ou escrever é neutro, mas terá um esquema conceitual de ver a realidade. ainda que na maioria das vezes o

olhar não seja suficiente, é necessário ouvir, pois essa relação entre o olhar e ouvir conduz o trabalho da pesquisa e há uma unidade entre o conhecimento e a forma de produção de conhecimento, e tudo isso exige um grande esforço.

O desafio é imenso e requer um incansável esforço cotidiano. As possibilidades de escrever uma nova história nem sempre é fácil, as experiências acadêmicas e as vivências do quilombo geram um engajamento, e nesse sentido a produção de conhecimento dos discentes quilombolas nem sempre é levado em consideração como um conhecimento importante e complementar aos conhecimentos científicos da academia. Porém, ao pensar em produção de conhecimento como uma ciência específica de cada povo, e, aqui no quilombo de Moju Miri, não há como fazer isso sem considerar o papel relevante que os/as discentes quilombolas têm como intelectuais orgânicos dos conhecimentos das ciências dos territórios.

Portanto, quilombolas na produção de conhecimento geram epistemologias e conhecimentos quilombolas. Existem muitos lugares de produção de conhecimento que nem sempre estão presentes nos relatos da ciência, trago exemplos no corpo desta pesquisa, mas nem por isso deixam de ser conhecimento. Esses seguem determinados caminhos que podem, inclusive, ter nascido de processos de resistência às opressões. Pelos relatos dos mais velhos podemos perceber. E, nesse sentido, nós, enquanto pesquisadores/as quilombolas, temos, ao longo do tempo, ressignificado espaços e linguagens e os transformados em ferramentas de lutas. Por isso, as epistemologias de resistência no quilombo estão ligadas às nossas pesquisas.

O griô quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, ensinou-nos que, na história, na existência e na reexistência do povo quilombola, “Somos o começo, o meio e o começo” (Santos, 2019), e mais: que o quilombola é povo que, onde quer que esteja, é contracolonial, pois resistimos contra tudo e todos que planejam nos aniquilar, inclusive os neocolonialistas do século XXI – entre eles o Estado –, que, de maneiras diversas, tentam garantir o fim de nossa existência. Entretanto, não triunfarão:

“Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos
Não Queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo
Não queimarão a ancestralidade.”
(Santos, 2019)

A griote quilombola Zélia Amador de Deus (2019), por sua vez, assevera que a população negra brasileira constitui-se de herdeiras e herdeiros da(o) deus(a)-aranha Ananse, os(as) quais, amalungados(as) na diáspora transatlântica, aprenderam com a divindade a tecer

teias de resistência aos processos coloniais e neocoloniais, o que significa trazer à tona os sentidos do quilombismo pensado por Abdias do Nascimento (2019), malungu de Zélia Amador nas lutas antirracistas e por democracia e inclusão efetiva da população negra brasileira e do quilombo como liberdade, como pensaram Beatriz Nascimento e Alex Ratts (2021). Nossas histórias e práticas sociais estão alicerçadas na ancestralidade e na tradição oral; portanto, os(as) intelectuais citados (as) acima os(as) citaremos como tradutores(as) de nossas ciências para a escrita, inclusive as teorias sobre quilombolas.

Partindo da minha experiência quilombola como nascida e criada no território – “Somos o começo, o meio e o começo” (Santos, 2019) –, posso lhes dizer que quando criança foi um tempo de aprender ouvindo, vendo e fazendo junto com meus pais, tios e tias, irmãos(ãs) e primos (as), a geração da avó e de outros membros da comunidade, aquilo que era preciso saber para existir no Quilombo Moju Miri, em Moju/PA.

Aprendi a andar, a falar e posteriormente a nadar, quase brincando. Depois, bem seriamente, mas ainda me divertindo, aprendi a plantar e a colher mandioca e fazer diversos tipos de farinha; pescar de rede, tarrafa, anzol, curral, tapagem; nadar; apanhar açaí e bacaba; colocar arapuca; juntar e vender castanha; curar com plantas; brincar nas árvores, nos rios e nos campos; desconfiar de estranhos; acolher bem as visitas; compartilhar; reconhecer árvores e outras plantas e saber para que servem; respeitar as mães de rios, matas e campos e pedir licença ao entrar em determinados territórios; muito respeitosa, aprendi a obedecer aos mais velhos e não me intrometer em assuntos de adultos; aprendi, ainda, que violência física assegura obediência (condizente com o momento histórico, não havia muito espaço para democracia); mais do que na escola, ouvindo e contando histórias, aprendi a ler e a escrever. Aprendi a narrar as histórias e defender o lugar que hoje reconheço como meu território de existência, pois a geração da avó diz: “Isso tudo é nosso”. E sigo repetindo às novas gerações: “Isso tudo é nosso!”.

Nós estudantes indígenas e quilombolas compomos o coletivo Awá Surara, que é uma organização discente deste programa de pós-graduação que busca, através de estudos, reflexões, proposições e articulações, a garantia de políticas públicas que fomentem o acesso, permanência e formação decolonial de estudantes remanescentes quilombolas e indígenas na pós-graduação. Importa destacar que o “Awá Surara - quilombolas e indígenas na universidade e nas comunidades” é um projeto de pesquisa e extensão que nos leva a sentir/pensar e escrever destes entre-lugares, que inclui nosso engajamento nos movimentos. Desta posição vemos os editais para indígenas e quilombolas configuram uma importante ferramenta educacional que torna mais equânime as oportunidades de ingresso dos referidos grupos na pós-graduação, além disso

reafirma o cumprimento à Resolução nº 3361/2005/CONSEP, que dispõe sobre a Política de Ações Afirmativas da UFPA. Mas, além do ingresso, precisamos também trabalhar a reforma dos currículos, que, ainda eurocêntricos, não nos representam. E precisamos conquistar do Estado brasileiro políticas públicas para o Bem Viver no território. Tudo isso se faz coletivamente.

Sabemos que o espaço acadêmico é um local historicamente negado às pessoas remanescentes de comunidades tradicionais, por isso, ter pesquisadores e pesquisadoras dentro do mestrado e do doutorado, produzindo epistemologias a partir de seus locais de fala é uma quebra de paradigmas. Uma mudança na escrita da sociologia e antropologia, que muitas vezes produzem só mais sociologia e antropologia para a própria academia. Não somos mais objetos pesquisados, somos pesquisadores/as e autores/as que falamos de nós mesmos, por nossas próprias narrativas, fazendo dos trabalhos produzidos uma devolutiva para as comunidades, impactando positivamente nossos povos.

As pesquisas e ações de ensino e extensão realizadas no âmbito universitário são reconhecidamente relevantes nas análises sócio antropológicas sobre as realidades amazônicas, e é importante evidenciar a relevância dessas pesquisas também sobre a nossa condição na academia, sobre necessidade de reafirmar não apenas nosso ingresso, mas também a nossa permanência, nós estudantes indígenas e quilombolas promovendo a contra-colonização na universidade. E, para termos um aproveitamento satisfatório dessa experiência, é preciso que a universidade como um todo esteja aberta a se desprender das amarras do racismo institucional e estrutural que ainda a caracteriza, que esteja aberta a fomentar a formulação de matrizes curriculares que conversem com as realidades amazônicas de uma maneira mais constante, além de endossar a implementação efetiva das políticas públicas que garantam não só a entrada, mas a permanência dos estudantes indígenas e quilombolas nos espaços acadêmicos. Isso precisa ser tomado como um compromisso acadêmico e principalmente social.

Para além disso, a universidade deve estar disposta a se descolonizar, a se aproximar das comunidades e dos movimentos e assim passar a enxergar como válidos os conhecimentos produzidos por discentes indígenas e quilombolas, que contribuem para a construção de sujeitos e conhecimentos outros. A universidade precisa evoluir para afirmar espaços democráticos para o desenvolvimento de pesquisas-ação, que buscam transformar as realidades. Isso terá um impacto renovador no contexto das ciências sociais do Brasil. Por isso, acredito que nenhuma avaliação deve ter seus passos avaliativos sufocados pelos véus do epistemicídio, este que como diria Sueli Carneiro, é o “aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual” ou

ainda a “negação aos negros e indígenas da condição de sujeitos de conhecimento”. (CARNEIRO, 2005, p.97[grifos meu]).

1.3 - As vozes do quilombo Moju Miri

Como já foi mencionado anteriormente, essa dissertação é um trabalho coletivo, assim trago as vozes de Moju Miri para potencializar essa construção, visto que surge a partir das oficinas do desenvolvimento do Protocolo de Consulta. Dentro das possibilidades para dar continuidade ao trabalho com a comunidade, depois das dificuldades enfrentadas pelo período de afastamento em razão da pandemia e o prazo para finalizar a dissertação, os diálogos e as vivências com os quilombolas de Moju Miri foram a oportunidade que encontrei para possibilitar a continuidade e a finalidade deste estudo.

Portanto, em conversas com a senhora Suely, presidente da Associação Quilombola de Moradores de Moju Miri (AQMOMI), estipulei previamente a preferência por dialogar com as pessoas relacionadas à liderança da comunidade e à participação no processo de elaboração do Protocolo de Consulta. Na comunidade, durante a primeira conversa com a tia Suely Cardoso, falei sobre os possíveis escolhidos e me coloquei à disposição, caso mais alguém tivesse interesse em participar. Tia Suely prontamente concordou e me permitiu seguir com a metodologia adotada. Inicialmente, cinco pessoas foram colocadas como principais entrevistados, sendo: a presidente da Associação, liderança do movimento das mulheres, liderança do grupo de jovens, lideranças dos grupos do homens, a própria tia Suely, como representante do grupo sobre a elaboração do Protocolo de Consulta e a professora Andréa Cardoso, considerada uma liderança que esteve à frente de todo o processo de construção do PC.

Considerando que moro na comunidade foi possível dialogar com as pessoas em suas próprias residências, considerei ser a quantidade plausível, e auxiliaria consideravelmente na concretização e finalização da pesquisa. Contudo, o número de pessoas entrevistadas foi muito além do estipulado, o que me surpreendeu de forma positiva, pois várias pessoas se voluntariaram, totalizando onze pessoas entrevistadas. Entre as pessoas que participaram dos diálogos estão as lideranças mencionadas, além de estudantes, e agricultoras, o que possibilitou uma visão ainda mais ampla sobre os assuntos questionados.

Os diálogos foram organizados e previamente elaborados e apresentados por mim durante a reunião da associação, e durante minha conversa com a Presidente da Associação, tia Suely. O roteiro ficou dividido em quatro blocos, sendo: o primeiro referente às informações

peçoais do entrevistado, com perguntas relacionadas ao nome, idade, escolaridade e afins; o segundo bloco intitulado “memória e participação”, com perguntas sobre a história da comunidade e a caracterização dessas pessoas em movimentos participativos dentro e fora da comunidade; o terceiro bloco com questões sobre direitos, como por exemplo, quais direitos eram conhecidos e reconhecidos, se a pessoa reconhece a importância da Convenção 169, e se reconhece a necessidade da elaboração do Protocolo de Consulta, que pode ser considerado um dos mais importantes dentro dos objetivos lançados pela presente pesquisa; e o quarto com questões sobre a relação da comunidade com a sua associação.

Desse modo, passo a descrever os processos dos diálogos e a convivência que tenho com cada um dos participantes. Ressalto que todas as entrevistas foram gravadas com celular pessoal, e, em todos os momentos, busquei deixar as pessoas o mais confortável possível, sem exalar formalidade ou rigidez. Igualmente, deixei explícito que não havia obrigação de responder todas as perguntas, pois a ausência de resposta também pode ser considerada uma resposta. Então, ao iniciar cada entrevista, era lido o “Termo de Consentimento Livre e Esclarecido” (v. ANEXO X). Após a leitura e, tendo o consentimento registrado na gravação, o diálogo era iniciado.

1.3.1- Os interlocutores

O primeiro diálogo foi com o senhor Raimundo Cardoso (Barbudo), 64 anos, agricultor. Afirmou trabalhar principalmente com o cultivo do açaí, bem como outras frutas. Possui Ensino Fundamental Incompleto. Barbudo é extrovertido assim nossa conversa fluiu e foi repleta de histórias. Fiquei muito feliz, pois isso fez com que o diálogo seguisse de forma mais tranquila e extrovertida. Ele relatou ainda que integra o dos homens “grupão” bem como faz parte da Associação geral da comunidade – AQMOMI – e como outros membros da sua família, filhos e irmãos, ele é um dos fundadores e sócio da cantina, também integra grupo da Igreja evangélica -Assembleia de Deus.

O segundo diálogo foi com a Andréa Cardoso, 45 anos, que é irmã da minha mãe. Tia Andréa possui nível superior, primeira mulher da comunidade a ingressar no nível superior, com graduação em Teologia e Pedagogia (FATEP), é especialista em Educação do Campo e educação para Relações Etnico-Raciais pelo Instituto Federal do Pará (IFPA) graduada em letras Libras (UFPA) Mestre em Sociologia Antropologia(UFPA) e esta como doutoranda pela Universidade Federal do Pará (UFPA/PPGSA) uma grande conquista em sua vida. Trabalhar como professora na escola do Território. É uma liderança na comunidade e durante o processo

de construção do PC consulta era quem mediava as discussões. Ela conta que possui longo histórico em movimentos de lutas sociais dentro e fora da comunidade, pois desenvolveu trabalhos durante a pandemia junto a Malungo e integra o grupo de pesquisa Awa Surara, o qual tem grandes pesquisas desenvolvidas. Faz parte do grupo “Marias do Quilombo”, sendo uma das fundadoras e liderança do movimento feminino na comunidade, pois foi o que lhe motivou a participar dos demais grupos e movimentos sociais.

Andréa é, sem dúvidas, uma das vozes mais importantes dentro da comunidade de Moju Miri, pois foi a partir dela e do seu conhecimento que vários assuntos passaram a ser debatidos, incluindo o direito à CCPLI e a Elaboração do Protocolo Comunitário Autônomo de Consulta. Ela é responsável pelo Grupo de Trabalho (GT) criado com esse fim dentro da comunidade. É a liderança no grupo de mulheres, promovendo debates sobre questões fundamentais como violência doméstica e feminicídio na comunidade e proximidades. Desse modo, a entrevista foi a melhor possível, considerando não haver rodeios para responder as perguntas, assim como a facilidade que Andréa possui para se expressar, ainda mais quando questionada sobre os assuntos de suas lutas e resistências, que já fazem parte do seu dia a dia.

Figura 2- Andréa Cardoso



Fonte: Diário de Campo, 2022

“O meu turbante tem muita história. Amazônia também é Quilombola!”. Essa frase foi dita por Erika Gonçalves, em 2023, na UFPA, durante o Encontro Nacional de Estudantes Quilombolas. A imagem acima foi registrada durante as oficinas de construção do Protocolo de Consulta em Moju Miri. A foto acima mostra a tia Andréa, que foi a mediadora de todo o processo. RESISTÊNCIA é a palavra que a define enquanto mulher, negra, quilombola, pesquisadora e liderança, exercendo uma relação de poder nesse entre-lugar, situado entre universidade, movimento e comunidade. O cartaz reproduz o título desta dissertação e foi construído durante as oficinas como forma de potencializar que nosso território tem Regras. As regras do nosso território têm muito a ver com nossas ancestralidades, por isso o Protocolo de Consulta foi também um Protocolo de Ancestralidades.

Tia Cacilda, conhecida na comunidade como “Tiobolo”, tem 58 anos e ensino fundamental incompleto. Trabalha na agricultura familiar, com castanha, cacau, pupunha e açai, e na produção de carvão para o consumo próprio e é aposentada. Notei que havia certo receio em não saber ou não conseguir responder todas as perguntas – mesmo após ser informado que não era necessário obter todas as respostas. Tiobolo carrega consigo uma trajetória de resistência, essa foi mãe solo, criou 5 filhos, essa ressaltou que teve que trabalhar muito para criar seus, troca dias trabalhos como outros moradores em troca de comida.

No dia que fui conversar com ela cheguei em sua casa por volta das 14:00 horas, esta estava capinando do seu quintal com uma enxada em companhia de sua neta que brincava e comia cacau. Me sentei embaixo de um coqueiro e ficamos conversando, sua neta uma criança de 7 anos me deu um cacau. Nesse diálogo, tia Cacilda me contou um pouco de sua história, sempre relacionando com a coletividade quilombola, trouxe as memórias de meu avô “Quando eu era muito pobre tio Beroco me ajudou muito, sempre me dava farinha e outras coisas para alimentar meus filhos, ah! Minha filha hoje sou muito abençoada” (Cacilda, diário de campo, 2022).

Figura 3 -Tia Cacilda



Fonte: Diário de Campo, 2022

A imagem acima foi feita por mim durante minha pesquisa de campo e vários significados. Nela aparece a tia Cacilda, uma mulher forte, resistente, que não tem medo da luta. Enfrenta tudo e mais um pouco. A enxada é um instrumento de trabalho ancestral, desde sempre a usamos na roça, para limpar os quintais e também no viveiro comunitário. O pano na cabeça da tia Cacilda é uma proteção contra o sol. O pé no chão é a relação com a terra. O quintal da tia Cacilda é todo capinado à enxada. Nele ela cultiva algumas plantas medicinais, a exemplo da Urtiga e Quebra Pedra, que são usadas para curar infecção urinária. Falo por experiência própria.

O próximo diálogo foi realizado com Rosângela Cardoso, mas todos a chamam carinhosamente de Tia Santa, 60 anos, com ensino fundamental incompleto é viúva, mãe e avó. Ela é agricultora e trabalha, principalmente, no cultivo do açaí, da mandioca e castanha. É mãe de muitos e muitas do território. É a parteira, que carrega uma intimidade com a natureza e com a mística. Ela já puxou a barriga de muitas das mulheres grávidas da comunidade. As marcas de seu dom, foram passadas por aceitar sua missão espiritual de ajudar a trazer ao espaço do

território aqueles nascidos na comunidade. Cuidar da saúde do quilombo seria mais uma de suas atividades, dentre outras práticas acompanhadas pelo ato da luz ao bebê.

Tia Santa integra a Associação presente na comunidade. Faz parte do coletivo “Marias do quilombo”, com ela pude aprofundar nos corpos femininos que abrigam a cultura coletiva do quilombo.

Figura 4 - Rosângela (Tia Santa)



Fonte: Diário de Campo, 2022

Iniciamos nossas tarefas no quilombo com o cantar do galo, e depois recuperamos o sono após o almoço, isso é sagrado. A imagem acima é da tia Santa. Na casa dela toda manhã rola mingau, seja de açaí ou bacaba. Trago essa imagem porque tia Santa é uma referência de mulher dentro e fora da comunidade, seus saberes e práticas curam.

O próximo diálogo foi João Vitor, 18 anos, o mais novo entrevistado, é calouro (2023) do curso licenciatura em filosofia, pelo PSE-I/Q-UFGA. Temos laços de amizade e, conseqüentemente, proximidade. Apesar de tudo, ele demonstrou bastante nervosismo durante o diálogo, mesmo após tentativas de descontração. Ainda assim, a conversa foi bem produtiva.

Apesar da pouca idade, João Vitor desenvolve papéis importantes dentro da comunidade: já é associado à AQMOMI, faz parte do grupo de jovens, do cursinho popular Escrevivências e Oralidade específico para o Processo Seletivo Especial da Universidade Federal do Pará.

Ele se intitula como um jovem empoderado que se orgulha de suas raízes e ancestralidade. João Vitor é gay. Fala sobre como precisa superar todos os dias o preconceito. Ele cuida de sua avó que é uma senhora que tem vários problemas de saúde, mas ele a cuida com muito carinho dela, eles moram sozinhos e sobrevivem de sua aposentadoria. João Vitor apanhou açaí e fez alguns procedimentos de cabelo para garantir uma renda. Durante a construção do PC João Vitor foi responsável por registrar tudo em ata, assumindo a responsabilidade de secretário.

Figura 5- João Vitor



Fonte: Diário de Campo, 2023.

O sol, a maré seca e o vento são elementos fundamentais para nosso bem viver. O açaí é apanhado logo cedo pela manhã. João Vitor, na imagem acima, está debulhando açaí paró para ser consumido, ou seja, o “bebi”, como chamamos. Ele está na frente da casa de sua avó, às margens do rio, no trapiche que é um espaço comum na maioria das casas, pois dá acesso ao rio, além de ser um espaço de lazer.

Tia Suely, nascida e criada em Moju Miri, 44 anos, casada, mãe, recentemente foi aprovada no PSE-I/Q-UFPA - 2024, no curso de Agroecologia. Trabalha com a produção de açaí, no manejo de cacau e é beneficiária do Programa Renda Brasil. Tia Suely é a atual Presidente da AQMOMI sendo a representação social máxima dentro da comunidade e possui o respeito e afeto de todos. Embora muito tímida, a entrevista foi realizada tranquilamente. Notei que havia certo receio em não saber ou não conseguir responder todas as perguntas – mesmo após ser informado que não era necessário obter todas as respostas –, possivelmente pelo cargo que ocupa, e a necessidade de corresponder às expectativas de liderança. Ela também é liderança na igreja evangélica- Assembleia de Deus.

Tia Suely é tida como uma das maiores representantes da comunidade, sobretudo fora dela, pois constantemente participa de reuniões, palestras e debates, inclusive com participação de eventos em outros Estados do país. Com ela pude aprender um pouco sobre as suas lutas, anseios e, especialmente, sobre esperança em dias melhores para o povo preto.

Figura 6 - Suely Cardoso



Fonte: Diário de Campo, 2024.

O pé no chão é sinônimo de resistência. A mulher quilombola é resistência, tia Suely é resistência. A imagem acima é representativa, pois mostra que a mulher pode ocupar diversos lugares, liderança na comunidade, liderança na igreja e presença na universidade. Tia Suely agora cursa Agroecologia na UFPA.

Para finalizar os diálogos, os dois últimos entrevistados foram Rogério Cardoso, 50 anos, ensino médio completo e Simone Campos, 50 anos, possui o ensino médio completo pelo projeto EJA campo, é a artesão da comunidade. Rogerio ocupa o cargo de vice-presidente da AQMOMI, assim como integra o GT sobre a Convenção 169 e Elaboração do Protocolo de Consulta, grupão e é católico, que, como demonstra, é membro ativo na participação e mobilização social dentro da comunidade, contribuindo substancialmente para a concretização e finalização do Protocolo de Consulta Comunitário.

Simone, também tem uma participação significativa na organização social da comunidade e tem contribuído na elaboração do Protocolo. Ambas as entrevistas foram bem dinâmicas e interessantes, pois demonstraram alto grau de conhecimento sobre todas as questões abordadas, bem como fizeram contribuições valiosas para a pesquisa. Com isso, notamos que o associacionismo é muito presente entre os comunitários, que depositam nas associações total confiança para representá-los em todos os âmbitos. Igualmente, é notório o engajamento da maioria nas pautas sociais e de luta pela garantia de direitos. Destaca-se a capacidade organizacional do grupo, e por isso servindo de exemplo para tantas outras comunidades quilombolas.

Figura 7- Simone



Fonte: Diário de campo, 2023

A imagem acima foi capturada durante minha pesquisa de campo. O que falar da tia Simone? Ela é guardiã das plantas medicinais. Com algumas plantas ela faz banho de cheiro que serve para curar e também faz artesanato usando matérias primas locais. Tia Simone é muito participativa, tanto dentro como fora da comunidade. De tudo ela participa.

Figura 8- Rogerio Cardoso



Fonte: Diário de Campo, 2023

O Rogério é nascido e criado no quilombo. Quando a vovó Beroca (Bernardina) precisa da planta Verônica, é ele que sabe onde encontrar no igapó. Rogério é também um guardião das plantas medicinais. Num processo de cartografia, um dos participantes, o Salvador, também estudante no PPGSA, passou mal e foi tratado pelo Rogério com caldo de galinha caipira. Rogério é uma potência, um defensor dos direitos territoriais.

Ressalto ainda quanto à preservação da identidade de cada um, utilizando seus nomes verdadeiros como uma forma de identificação, resistência e comunicação. Inclusive, durante os diálogos, foi demonstrado o sentimento de pertencimento. Dessa forma, com a difusão deste trabalho, outras pessoas podem se identificar e se reconhecer nas histórias aqui relatadas. Também é uma forma de preservar e reconhecer a história e luta de algumas pessoas mencionadas, que possuem uma trajetória e trabalho significativo para várias comunidades quilombolas do Estado. O trabalho, portanto, se torna mais acessível, considerando que outras pessoas podem se familiarizar com a causa e os posicionamentos demonstrados, contribuindo para a união do grupo como um todo.

2 - NOSSAS RAÍZES: MARCAS DO TERRITÓRIO

Figura 9- Castanheiras e Moradores



Diário de Campo, 2023

Trago essa imagem como forma de potencializar nossas práticas ancestrais e nossa relação com a natureza. Ela foi feita por mim em junho de 2022, durante pesquisa de campo. O território de Moju Miri é construído por árvores centenárias “as castanheiras” e outras, estas dão vida, beleza e sabores a comunidade, assim antes da chegada do ramal os caminhos ficavam por baixo das árvores no meio da mata, agora elas formam um túnel ao redor do ramal, remetendo-nos a nossa ancestralidade.

Revisitando minhas memórias⁹ de infância, vieram à tona várias lembranças e entre elas o percurso trilhado por caminhos estreitos e marcado de rasto dos nossos ancestrais para chegar ao centro e as comunidades vizinhas, lembrei-me do cheiro da terra molhada após a chuva, o cheiro das flores, dos cantos dos pássaros, do araru andando no caminho estreito após a chuva e da dor da ferroada do tapiai, um formigão.

Em minhas memórias ancestrais, sob as sombras das castanheiras, caminhava com minha vovó para juntar castanha. Nossas passagens pelo território ancestral eram carregadas de significados, pois nesse percurso ela me mostrava os locais, contando as histórias do território. Lembro-me de um local chamado barreiro onde encontram-se algumas castanheiras. Mesmo sendo criança, minha avó me levava para fazer companhia e para aprender o conhecimento e os saberes ancestrais.

⁹ [...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p. 206)

É no ajuntar castanhas que registro as primeiras linhas das minhas memórias, minha identidade e construo minha relação com o território. São essas marcas do quilombo que trago para iniciar as outras vivências como fonte do lugar que falo.

2.1 - O território da pesquisa e seus arredores

Neste capítulo tenho o objetivo de situar o leitor no campo de pesquisa de onde emanam as vozes de muitos e muitas (interlocutores). Início contextualizando, resumidamente o município de Moju este encontra-se localizado na região nordeste paraense há aproximadamente 125 Km da capital de Belém. Moju faz fronteira com os municípios de Abaetetuba, Barcarena, Acará, Tailândia, Breu Branco, Baião, Mocajuba e Igarapé Miri.

Em tupi significa Moju, “rio das cobras”, e seus diversos afluentes, tal como o igarapé Caeté que na sua extensão, perpassa na extrema do território quilombola de Moju Miri. Esse rio embeleza e dá vida ao nosso município, uma vez que compõem uma bela paisagem, e carrega consigo histórias/lendas que são repassadas de geração para geração. São também os principais canais de locomoção da população e de circulação de mercadorias, tendo em vista que os mercados das cidades da região são abastecidos diariamente por agricultores que chegam aos centros urbanos navegando neste rio (Santiago, 2018).

Sua origem vem dos anos de 1754 quando um senhor por nome Antônio Dornelles doou uma área para a Irmandade do Divino Espírito Santo, em julho de 1754. Elevado à condição de município em 1889. Porém foi extinto em 1930. Emancipou-se finalmente pela lei estadual 8, de 31 de outubro de 1935, Bringel e Sacramenta (2016).

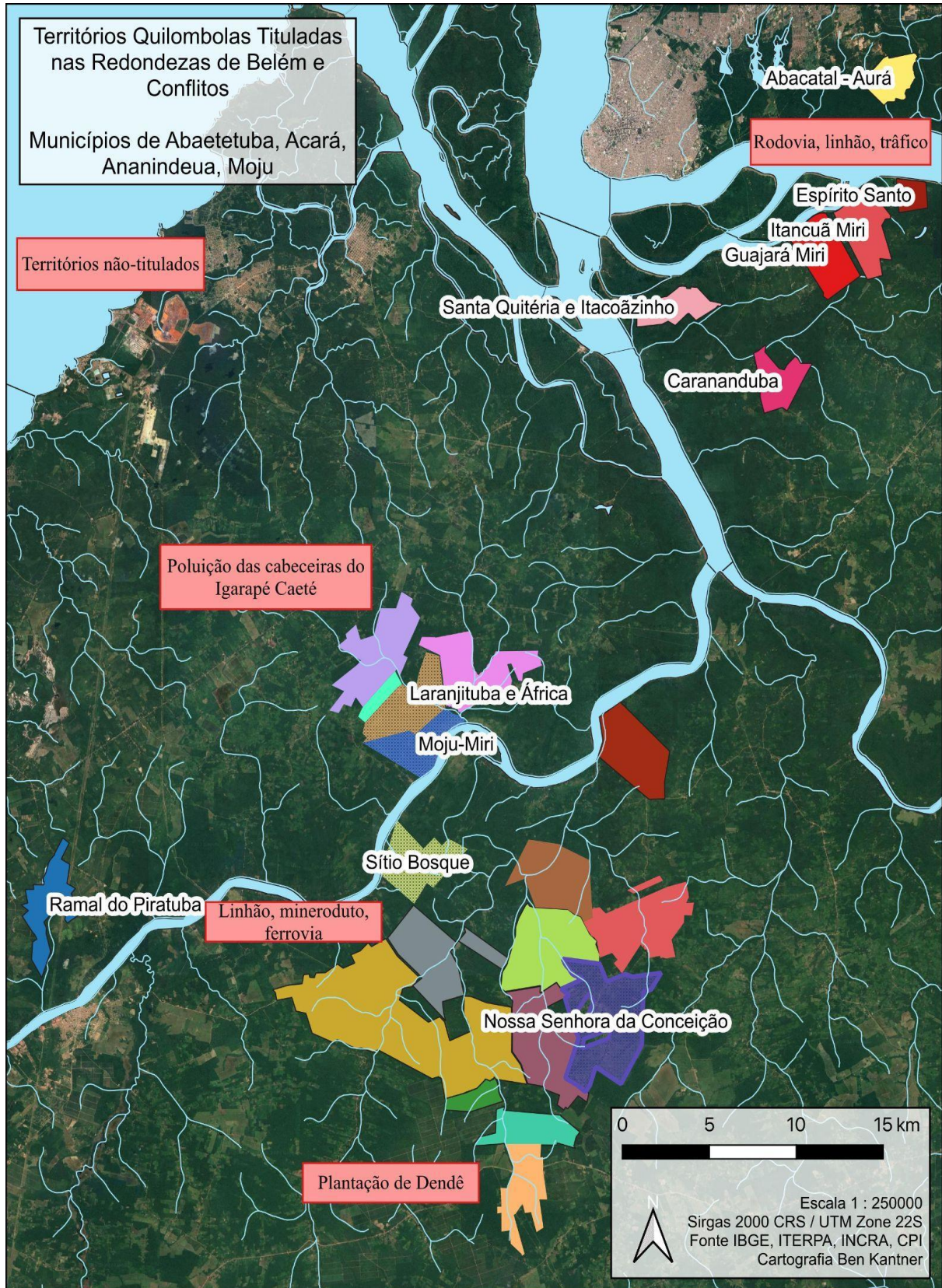
No município de Moju atualmente tem um quantitativo de vinte comunidade vinte e sete quilombos titulados e certificados pela Fundação Cultural Palmares, a exemplo do território de Jambuaçu que é composto por 15 comunidades, e as demais comunidades estão distribuídas pelas demais região do município como no Baixo Moju temos o território África e Laranjituba, Sítio Bosque, Moju Miri e outras Cardoso, Peixoto e Amoras (2020).

Assim, segundo o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE de 2022, nos municípios da Amazônia Legal, estão 426.449 pessoas quilombolas, isto quer dizer, 1,6% da população residente na região e 32,11% do total de quilombolas do Brasil. Um número significativo de quilombolas que lutam por políticas afirmativas, dentre estas, uma educação que nos represente. Nossa origem remonta ao período pós abolição.

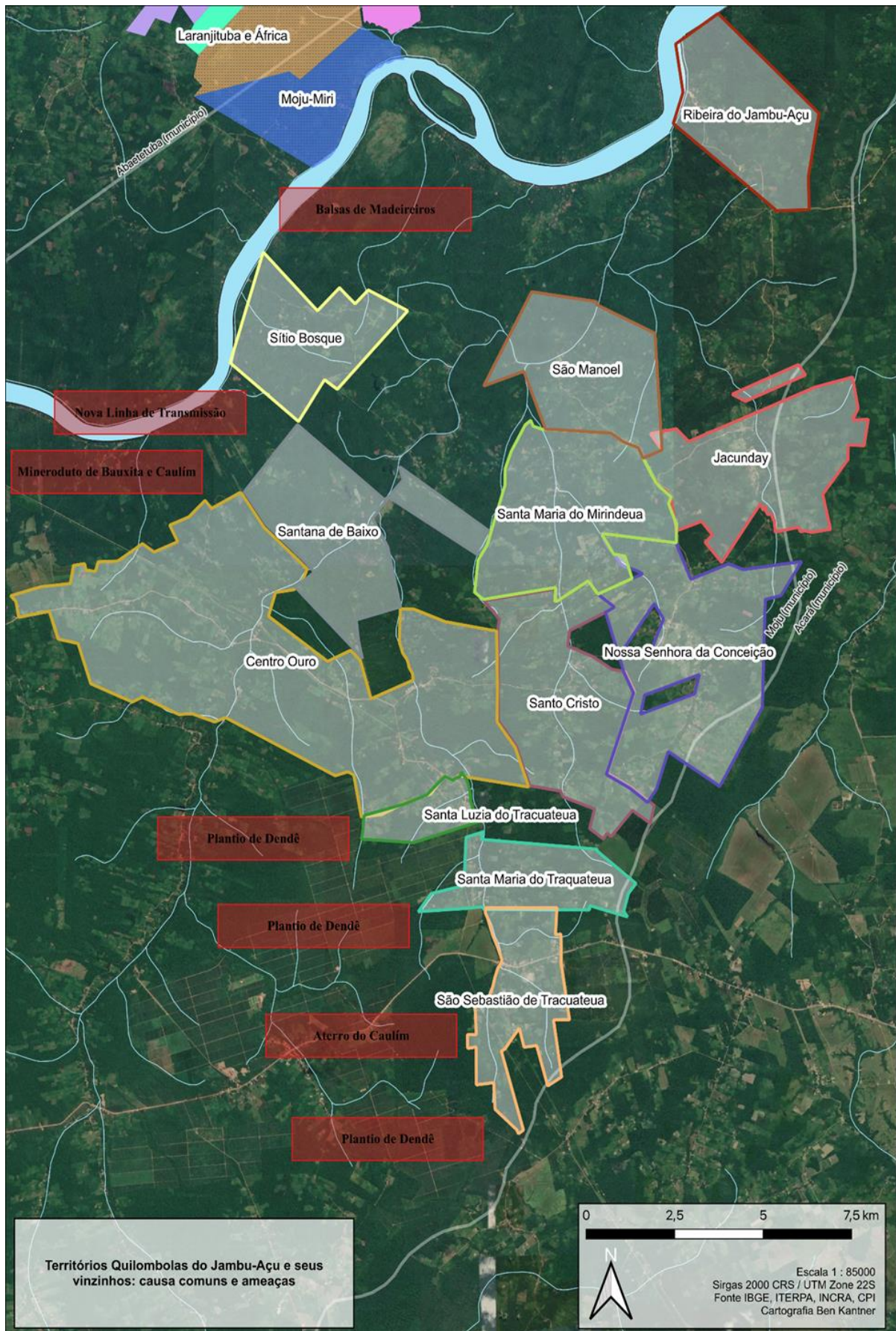
2.1.1 O avanço do agronegócio sobre nossas vidas

Com essa breve apresentação do surgimento do município de Moju, trago agora os grandes empreendimentos que estão dentro do município e em torno do mesmo, e como esses se caracterizam como ameaças para as comunidades tradicionais que estão situados em Moju, mas especificamente as comunidades Quilombolas. Como é possível observar nos mapas a seguir, que mostram os territórios vizinhos a Moju Miri, todos eles enfrentando lutas semelhantes contra os grandes empreendimentos econômicos, que poluem os igarapés, o rio Moju, causam desmatamentos e afetam a vida nas comunidades. Durante o processo do Protocolo de Consulta, a defesa do território foi discutida como uma causa comum a todos eles.

Mapa 1- Territórios Quilombolas Tituladas nas Redondezas de Belém e Conflitos



Mapa 2 - Territórios quilombola de Jambu-açu e seus vizinhos causas comuns e ameaças



Em 1980, com a chegada do Plano Nacional de Produção e Uso de Biodiesel (PNPB) e o Programa de Produção Sustentável de Óleo de Palma no Brasil (PPSOP), grandes empresas se instalaram no Pará e no município de Moju, como por exemplo, a MARBORGES, a SOCOCO AGROINDÚSTRIA DA AMAZÔNIA S/A e o Grupo AGROPALMA. O município de Moju se destaca no âmbito nacional e internacional como um grande produtor de dendê. No Pará, existem cerca de 42.439 pessoas quilombolas (CONAQ, 2022), essa população está distribuída pelo nordeste paraense, principalmente nos municípios de Abaetetuba, Acará, Augusto Corrêa, Baião, Bonito, Bragança, Cachoeira do Piriá, Cametá, Capitão Poço, Colares, Concórdia do Pará, Igarapé-Miri, Irituia, Mocajuba, Moju, Oeiras do Pará, São Miguel do Guamá, Tracuateua e Viseu (NAHUM, 2011).

Por conta da vulnerabilidade socioeconômica e ambiental, o povo quilombola vem travando uma luta constante para sua sobrevivência (TEXEIRA et al., 2011). Ao longo do tempo, percebemos o quanto o povo quilombola vem re-existindo para alcançar os seus direitos que estão sendo violados, principalmente pelo avanço do capitalismo representado pelo agronegócio na Amazônia, que apesar de pregar o chamado desenvolvimento sustentável é altamente predatório.

Como se pode constatar, tanto em Moju como nos outros municípios mencionados acima, há uma forte presença dessas empresas que começaram a se instalar expulsando povos e comunidades tradicionais e destruindo a biodiversidade existente. Santiago (2018) enfatiza que

Com a chegada dessas empresas, as famílias quilombolas que ali viviam há várias gerações se viram obrigadas a abandonar seus roçados e suas outras práticas agrícolas por não terem onde desenvolvê-las e, sem alternativa, passaram a vender sua força de trabalho justamente para as empresas que “roubavam” suas terras e inviabilizaram a continuidade de seus modos de existência. Esse é um dos efeitos mais perversos das agroestratégias do capital: ao roubar nossas terras, eles confiscam nossas possibilidades de seguirmos existindo fora de sua lógica (pág. 37).

O agronegócio significa perda de floresta, contaminação de rios e igarapés por agrotóxicos, poluição do ar e limitação à segurança e soberania alimentar e nutricional dos povos da Amazônia. O agrotóxico é uma das maiores violências do agronegócio contra nossas vidas. “A gente vê o tamanho do desastre que está em nossa região, mas em todos os territórios, onde o agronegócio está chegando está acabando não só com o nosso meio ambiente, mas com o nosso bem viver, da nossa vida, e da nossa cultura”, relata Suely. (diário de campo, 2021)

O avanço do agronegócio sobre a Amazônia vem sendo estruturado com investimentos em estradas, linhas de transmissão e portos, inclusive o Porto da Cargill, previsto para ser construído em Abaetetuba, trazendo muitas preocupações às comunidades. Como parte do

corredor logístico do Arco Norte, o projeto de Terminal de Uso Privado da empresa Cargill SA seria uma aposta empresarial para garantir competitividade no escoamento de grãos do Centro Oeste brasileiro para o mundo, contando com outras estruturas portuárias da Cargill já instalados em Itaituba e Santarém para o transporte de soja e milho. A infraestrutura é composta por rodovias e pelo projeto ferroviário denominado de Ferrogrão. De fato, os territórios de Abaetetuba sentem a ameaça de instalação da Cargill. “O avanço do agronegócio ameaça o nosso povo e nesse movimento estamos todos interligados. E fazer a resistência é garantir o futuro das próximas gerações”, afirma Rogério Cardoso. Abaixo uma citação que mostra como o conflito se dá, com a perspectiva violenta do agronegócio, nos vendo como obstáculo e querendo nos riscar do mapa. A esse propósito, na verdade, a cartografia é uma forma de nos tornar visíveis nos mapas, como guardiões e guardiãs da terra, funcionando como uma estratégia: é se colocar no mapa ou correr o risco de ser riscado dele.

A terra precisa ser assegurada de qualquer forma, independente das estratégias adotadas - ilegais, legais, falsas, violentas - desde que se garanta a apropriação dos recursos naturais, assim, permitindo a reprodução de uma forma específica de lidar com a terra, própria do capital. Para garantir a efetividade desta, é preciso eliminar todos os obstáculos que se colocam na disputa pela terra, incluindo outros agentes sociais como os agricultores familiares e os povos e comunidades tradicionais, que, sob a visão triunfalista do agronegócio, dificultam a expansão dos agronegócios e a apropriação de novas terras (COSTA, 2011, p. 82).

Segundo Jesus e Torres (2022), a chegada do agronegócio nos territórios quilombolas faz com que haja uma diminuição das áreas disponíveis para criação de roças, assim como a transformação na divisão do trabalho, pois a maioria dos homens pertencentes a um grupo familiar deixam suas casas para irem em busca de trabalho fora da comunidade. A facilidade em obter incentivos fiscais pela Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), para implementação da monocultura, fez com que os latifúndios passassem de improdutivos para grandes produtores, excluindo o trabalhador rural e afogando-o em uma situação a qual ele precisa ir em busca de novas oportunidades (TONETTO, 2007. p.9). Nos territórios vizinhos de Moju Miri, como Vila Caeté e Laranjituba, muitos homens deixam a vida no território para assumir empregos nesses grandes empreendimentos, que demandam mão de obra. Essa situação cria um esvaziamento e um desequilíbrio nas comunidades. Por isso, alternativas de autodesenvolvimento, como sistemas agroflorestais, beneficiamento do cacau em chocolate, além do beneficiamento e comercialização livre de intermediação de outras frutas e produtos, é algo muito importante para a manutenção das pessoas nos territórios e a conquista de um bem viver neles.

Para nós quilombolas o valor da terra que habitamos é tudo, é casa, é cultura, é sustento para a família, festa, ancestralidade, religiosidade, dentre outros valores que dão significado a

nossa vida. Terra e território têm sentidos muitos diferentes para quilombolas e empreendedores capitalistas, que veem a terra apenas como um fator de produção para extração de lucro (MAURA, 2012). Temos uma cultura baseada em conhecimentos tradicionais, que remontam aos antepassados africanos escravizados no Brasil e seus descendentes. O modo de vida quilombola reúne uma gama de procedimentos e objetos técnicos, que, ligados ao meio geográfico natural, consolidam a relação quilombola com o rio e com a terra, em que as terras de várzea, matas e corpos hídricos não são meios de produção, mas ambientes de interação amorosa, onde os atos de criar, cultivar, extrair e produzir são ritmados pelos ciclos mineral, vegetal e animal, visando o autoconsumo e a obtenção de renda (CARVALHO; SILVA, 2014; NAHUM, 2019).

Com a inclusão dos agricultores familiares na produção do dendê, como incentivo do governo para reduzir impostos das grandes empresas, estes tornaram-se sujeitos sociais do mercado. Assim, deixam de realizar suas atividades costumeiras, para a realizar o plantio da palmácea (MIRANDA; SILVA, 2016). O envolvimento das comunidades na lógica empresarial do negócio do dendê se dá também com propostas de plantio da palmácea no próprio território quilombola, e avança não apenas fisicamente sobre os nossos territórios e nossas terras, mas também sobre a consciência das nossas lideranças, algumas das quais infelizmente acabam aceitando esse cooptação. Assim, as fronteiras agrícolas do dendê avançavam sobre pessoas, sobre nossas culturas, sobre nossa identidade, sobre nossa ancestralidade, sobre nossa religiosidade, sobre nossos lugares sagrados (entidades espirituais) e sobre nossa vida tradicional (SANTIAGO, 2018).

Além disso, podemos observar que grandes embarcações passam pelo rio Moju transportando grandes quantidades de madeira (imagem abaixo) que possivelmente são extraídas para realização do plantio de dendê e/ou para a comercialização da mesma. Enfim, as atividades predatórias sustentam umas às outras e fomentam a economia da região, e no nosso caso essa lógica é puxada principalmente pelo cultivo e exploração do dendê. Vale ressaltar que apesar de toda a associação da imagem do dendê vinculada ao estado da Bahia (ligada à gastronomia), o estado do Pará é hoje o maior produtor e cultivador do dendê com 83% da produção nacional.

Figura 10 - Balsa transportando pelo rio Moju



Fonte: Diário de Campo, 2023.

A imagem mostra o rio Moju e nele uma balsa carregada de madeira em tora, algo que é comum e cotidiano. De onde vem essa madeira? Para onde vai? Não sabemos, ainda, mas precisamos saber, porque o rio é também território. Um dia, quando estávamos passando pelo rio em frente à comunidade Juquiri, vimos diversas balsas de madeira, e por onde elas iam passando jogavam um poluente branco nas águas. O que era aquilo? Em outra ocasião, um barco madeireiro estacionou em frente ao Itacoã, amarrado à margem com uma corda, que assim atravessou o rio. Quase aconteceu um acidente conosco. Para significar que o rio é também território usamos a palavra “riotório”.

Diante dos problemas ambientais e sociais resultantes dessas relações, destaca-se algumas situações que melhor caracterizam essas formas discriminatórias que trazem mazelas extremamente negativas às comunidades tradicionais, sejam elas indígenas ou quilombolas, gerando essa situação diversos questionamentos sobre os órgãos de Estado que deveriam fiscalizar e atuar nessa desequilibrada correlação de forças entre a economia capitalista e o modo de vida local, entre a força do dinheiro e a necessidade do respeito.

Figura 11- Indígenas protestam contra atuação de empresa na divisa de Tomé-Açu e Acará, Pá



Fonte: G1 Pará, 2022.

A problemática socioambiental fica evidente na matéria do G1 Pará (2022), intitulada “Guerra do dendê, no Pará tem acusação de grilagem, cartório-fantasma e conflitos entre empresas, indígenas e quilombolas”, A reportagem revela alguns dos problemas sociais e ambientais que assolam as comunidades do Moju, entre outros municípios do estado. Gonzaga (2017) enfatiza que a injustiça ambiental é baseada na ideia de que não somos todos iguais diante dos impactos ambientais dos projetos.

Parte-se da constatação de que alguns grupos se beneficiam da degradação ambiental, enquanto outros sofrem as consequências dela sem qualquer benefício, que são apropriados integralmente pelos grandes empreendimentos causadores dos impactos. Assim, podemos dizer que estamos diante de uma situação de injustiça ambiental quando os impactos ambientais negativos de projetos industriais ou comerciais atingem um determinado grupo, eximindo os grupos mais poderosos de sofrer os danos ambientais causados por essas obras.

Os conflitos têm no fundo um caráter racial, de menosprezo às populações não brancas. A estratégia de dominação busca hierarquicamente radicalizar determinados sujeitos e simultaneamente assimilá-los à natureza como algo de menor valor e, portanto, passível de ser dominado (BARBOSA; GÓMEZ, 2022). Os conflitos territoriais emergem da sobreposição, em um mesmo espaço de reivindicações de diferentes grupos, detentores de diferentes identidades, lógicas culturais, jeitos de produção e relações com o meio ambiente (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010).

Para as empresas, os territórios são lugares para implementação de projetos de grande escala, viabilizando explorar os recursos naturais e aumentar os lucros. Assim, as disputas territoriais consistem em disputas de localização e seus recursos com base em interesses diversos.

Nossos territórios sofrem ainda com a especulação imobiliária e com os projetos de desenvolvimento, que alegam que nós atrapalhamos o progresso. Progresso este que mata, envenena e corta até sangrar nossos territórios para instalação de linhas de energia, construção de rodovias como a Transnordestina, entre outros empreendimentos que abalam nossos modos de vida e destroem tudo pela frente (DEALDINA, 2019, p. 26).

Outro fator que ameaça a manutenção da vida no território quilombola é o projeto da Linha de Transmissão (LT) 500 KV Tucuruí - Marituba, C1. Com este projeto 21 comunidades quilombolas foram atingidas pelo linha, inclusive a comunidade quilombola de Moju-Miri. O quilombo recebeu um estudo de componente pronto e acabado sem a participação dos moradores, que porém não foi aceito pela comunidade. Foi solicitado um novo estudo, entretanto a empresa responsável não retornou até o momento, apesar de estarmos reivindicando isso da empresa e do Ministério Público.

Portanto, não está sendo respeitado o nosso protocolo de Consulta Prévia, livre, Informada de Consentimento e Veto (embora não consigamos vetar nada, de fato), baseado na convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que garante o direito de sermos consultados todas as vezes que governo, empresa, órgão ou instituição pretenderem construir qualquer obra ou tomar medidas legislativas e administrativas que possam afetar os territórios. Durante umas das reuniões estávamos com nosso protocolo em mãos e questionamos a empresa do linha sobre o estudo, de acordo com o que prevê o Protocolo, no entanto, o representante da empresa falou “isso é apenas um livrinho”, violando assim os nossos direitos enquanto povo quilombola.

2.2- Comunidade Quilombola de Moju Miri

Meu foco aqui é apresentar a minha comunidade quilombola Moju Miri, mas para contar a história desse Quilombo é necessário acionar a memória e a oralidade de muitas e muitos. Para isso, realizei diálogos com lideranças e os mais velhos e adultos que são referências no território, também trago falas das oficinas do protocolo de consulta além de mapas como forma de situá-los geograficamente.

Nos diálogos e discussões que tivemos durante construção do protocolo, soube que o início que Moju Miri se surgiu por volta de 1843 de acordo com uma escritura de terra que está em posse do senhor Plácido Cardoso que é morador da comunidade, data esta que ficou no texto do protocolo de consulta escolhida em assembleia geral, mas segundo os mais artigos Moju Miri está habitado desde de 1892, como destacam Cardoso; Peixoto; Amoras, (2020).

Conforme narrativas orais, que atravessam o tempo de forma intergeracional, o território de Moju Miri está efetivamente ocupado desde meados de 1892. Segundo as pessoas mais idosas, nesta data, embora a abolição da escravatura já tivesse ocorrida no Brasil, essa notícia não havia chegado nessas lonjuras do Pará, e as pessoas continuavam escravizadas nas fazendas, e a fuga, para formação dos quilombos, significava um ato de reexistência. Assim surgiu o quilombo Moju-Miri (pag. 3)

Independente de termos ou não uma data precisa sobre o início da comunidade, é fato que o povoado de Moju Miri iniciou com a chegada da família de seu Teodoro Cardoso e Mariana Cardoso. Por aqui se instalaram durante muito tempo, povoando o lugar com filhos e filhas, netas e netos, genros e noras.

Assim, território quilombola de Moju-Miri é resultado da revolta de negros e negras escravizados na fazenda na antiga Fazenda Guadalupe do senhor Raimundo Barata, que conseguiram fugir, segundo histórias orais dos mais velhos mesmo a escravidão já tivesse sido abolida eles ainda continuavam trabalhando em situação de pessoas escravizadas, não podemos nos esquecer que o Brasil (Chiavenato, 2012)¹⁰ foi o último país a abolir a escravidão e que também foi a nação que mais importou africanos para trabalhar em condições de escravos. Transformou pessoas em coisas, em objeto de posse, e também não podemos perder de vista que vivemos em uma sociedade alimentada pelo racismo, pelo colonialismo que inferioriza determinados grupos de pessoas e nesse sentido precisamos lutar, até os dias de hoje a liberdade tem sido uma construção cotidiana. Cardoso; Peixoto; Amoras, (2020) destacam que as pessoas eram escravizadas na antiga fazenda Guadalupe encontraram em Moju Miri um espaço de resistência e esperança.

Moju Miri está localizada à margem esquerda do rio Moju, no município de Moju, a cerca de 80 quilômetros da capital paraense (Belém). Atualmente, a comunidade é constituída por 85 famílias. A comunidade teve seu reconhecimento em 02 de dezembro de 2008, sendo o título de reconhecimento de domínio coletivo dado em nome da Associação de Moradores Quilombolas de Moju-Miri – AQMOMI, constituída em 05 de março de 2000. Ademais, sob portaria no - 78, de 23 de maio de 2013¹¹ publicada no diário oficial, a comunidade é reconhecida pela fundação Palmares como comunidade remanescente de quilombola.

¹⁰ A abolição da escravatura no Brasil aconteceu em 13 de maio de 1888, por meio da Lei Áurea e ratificou a extinção do trabalho escravo dos negros no país. A abolição da escravatura foi o resultado de um processo de luta (CHIAVENATO, 2012 pag. 224).

¹¹ O Presidente da Fundação Cultural Palmares, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo artigo 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de agosto de 1988, em conformidade com a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, o Decreto nº 4.887 de 20 de novembro de 2003, §§ 1º e 2º do artigo 2º e § 4º do artigo 3º e Portaria Interna n.º 98, de 26 de novembro de 2007, publicada no Diário Oficial da União n.º 228 de 28 de novembro de 2007, Seção 1, f. 29, resolve: Art. 1º REGISTRAR no Livro de Cadastro Geral nº 15 e CERTIFICAR que, conforme a declaração de

O acesso ao quilombo de Moju Miri se dá tanto por vias terrestres como por vias fluviais. O caso por vias terrestres se dá pela alça viária, em seu Km 68, ramal do Caeté, perpassando pelas seguintes comunidades quilombolas: Vila do Caeté, Samauma, África e Laranjituba, percorrendo 13 km de estrada de chão (ramal). O acesso ao quilombo por vias fluviais se dá pelo rio Moju, que durante muito tempo era a única forma de acessar a comunidade, vale aqui ressaltar que durante as oficinas do protocolo de consulta descobri que o “porto grande” existe desde meados de 1920.

Vale aqui destacar que o porto grande foi criado com o objetivo de facilitar o embarque e desembarque, tanto de pessoas como de mercadorias, com a chegada do ramal esse fluxo se intensificou, visto que outras comunidades ribeirinhas usam para acessar o ramal. Atualmente conhecido como trapiche, é nesse espaço que se concentra maior parte do giro econômico (feira) da comunidade como a venda do açaí e outras mercadorias.

Figura 12- Ponto grande (trapiche)



Fonte: Diário de campo, 2023

O Porto Grande fica praticamente em frente à casa da tia Nazaré, também uma guardiã das plantas medicinais. Eu gosto de sentir o vento no rosto e ver a nascer do sol na ponte grande. O Porto Grande é onde a gente se reúne para tomar banho e se socializar. É um espaço de lazer. De lá dá pra avistar botos. O embarque e o desembarque de mercadorias e pessoas começa cedo.

Figura 13 - Ramal durante o inverno



Fonte: Diário de campo, 2023

Quando eu tirei esta foto da kombi, então atolada, fazia o transporte escolar e esse era o estado do ramal.

Imagem 13 -Remo de casco.



Fonte: Diário de campo, 2023

João Cardoso (Tio Neves) no casco a remo. Remar é resistência, é força e é jeito. Eu não sei pilotar casco assim. Água transparente ou limpa é sinônimo de verão. Minha mãe conta que quando eu era um bebe de 6 meses, nos alargamos com a força da maré lançante.

As imagens anteriores foram feitas por mim durante a pesquisa de campo. A **imagem 12** mostra as condições do ramal que se inicia no Km 68 da alça viária sentido Belém-Moju e culmina na comunidade Moju Miri, como uma via estreita quase intransitável durante o inverno, como pode ser observado na imagem onde temos o transporte escolar atolado, e a **imagem 13** mostra rio de acesso, trago essa imagem do senhor João Cardoso, morador da comunidade em seu casco¹² remando, pois alguns anos atrás o casco á remo era o único meio transporte que existia na comunidade. Vale aqui destacar que segundo narrativas orais que atravessam as histórias da comunidade, às viagens tanto para Belém como para Moju eram feitas nesse transporte, que duravam em média três dias para chegar em Belém e três dias para voltar a comunidade. Assim trago a história contada pela minha avó Dona Bernardina, conhecida como tia Beroça que ouço desde de criança.

Meu esposo e meu sogro e outros moradores da comunidade iam para Belém de casco a remo, essas viagens duravam cerca de três dias para chegar em Belém, e três dias para volta para a comunidade, esses seguiam de acordo com a maré, por exemplo quando estavam indo para Belém esperavam a maré vaza, para seguir de acordo com a correnteza da água, assim quando a maré estava enchendo paravam para descansar. A gente sofria com essas viagens longas. (Diário de campo, 2021)

Com a chegada da modernidade ocorrer algumas mudanças na comunidade, atualmente é difícil ser usado o casco a remo, esse foi substituído pelo casco a moto rabudo, mais conhecido como “rabudo”, além de outras embarcações maiores (rabetas, lanchas e barcos), hoje as viagens para Belém duram em média três horas. A comunidade quilombola que compõem AQMOMI apresenta distintas características de cunho religioso, econômico e cultural que serão explanados abaixo. A comunidade de Moju Miri, na sua esfera religiosa, possui maioria evangélicos, além de um quantitativo de católicos.

Os evangélicos ganharam bastante espaço dentro desta comunidade desde meados de 1980. Os principais segmentos dos chamados “crentes” são vistos nas instituições religiosas como Assembleia de Deus e Igreja Deus é Amor. Cada vez mais os membros desses dois segmentos religiosos se elevam e formam mais núcleos no interior da comunidade. Paradoxalmente, os cultos, ritos ou quaisquer formas demonstração ou de preservação da religiosidade de matriz africana não foram identificados nas visitas a campo e nem relatada

¹² O casco é um transporte feito de madeira pelos moradores da comunidade para ser usado com transporte fluvial. Este é feito de um tronco de árvore que é escavado manualmente.

pelos entrevistados. Dessa forma, os membros se dividem entre o segmento religioso católico e protestante.

Voltando o debate para o território dentro das comunidades remanescentes de quilombo da Amazônia, identifica-se que o território se divide em duas áreas distintas: a “beira” e o “centro”. Em Moju-Miri, por exemplo, a “beira” é o espaço que abriga as infraestruturas mais básicas do povoado como: campo de futebol, igreja, escola, salão de reuniões e festas e o barracão da associação. É na “beira” que as casas se encontram mais próximas umas das outras e também estão às margens do rio, do trapiche (porto grande, sobre o rio Moju), e das tabernas (pequenos estabelecimentos comerciais), neste espaço acontecem os mais importantes eventos da comunidade: visitas, jogos, missas, cultos, reuniões, festas, atendimento escolar, brigas, etc.

Na “beira” concentra-se a cantina (comércio) que é uma conquista coletiva, pois de acordo com minha vó dona Bernardina a cantina surgiu da necessidade de um comércio na comunidade devido à dificuldade para a aquisição de alimentos e outras coisas básicas em 2001 um grupo rosação se uniu e criaram a cantina a partir de uma coleta do valor de um real para cada participante do grupo por dia trabalhado.

O “centro”, é um espaço afastado da “beira” e nele atualmente encontram-se poucas casas, mas até pouco tempo não existia casas, é nele que ficam os terrenos de terra firme, que são usados para fazer roças, é nessa área que encontramos as árvores de grandes portes de como: castanheiras, piquizeiros, uxizeiros, copaíba e outras. Também onde encontramos as nascentes dos igarapés, que estão sendo afetadas pelo uso de agrotóxicos na comunidade vizinha (não são comunidades quilombolas). O centro é conhecido em três áreas que são os igarapés que atravessam ou tenham suas nascentes nos terrenos são esses: Santa Rita, Sebo, Retirão, esses nomes são. Em diálogo com tia Nazaré, moradora da comunidade, ela relata que o centro era onde eles trabalhavam antes do manejo do açaí.

Olha minha filha, quando era jovem a gente trabalhava muito e era muito longe, nessa época a gente trabalhava com farinha, meu irmão e eu saímos de casa pela madrugada, cerca de 2:00 horas da manhã, nós andávamos pelo caminho a luz de uma lamparina ou lampião, eu morria de medo (cobra, aranha, e outros bichos, também tinha medo da matinta pereira e das visagens), mas era preciso. Saímos cedo não voltar tarde para casa. Nessa época a gente trabalhava na Santa Rita. Era um trabalho muito pesado e a gente ganhava muito pouco. Mas em nossas roças plantávamos o necessário para nossa sobrevivência. (diário de campo, Moju Miri, junho de 2022).

Quando se volta o olhar para a comunidade de Moju Miri, observa-se que sua economia está baseada em atividades que se reproduzem entre as gerações, como a produção de açaí e farinha que é a principal fonte de renda, coleta de frutas regionais como castanha, cacau, bacaba, cupuaçu e outras (específicas por época, safra) e pequenos estabelecimentos comerciais.

Compreende-se que o manejo do açaí é essencial para a cadeia produtiva, por pertencer à base, considerada a etapa mais importante em virtude de compor a participação direta do camponês quilombola. Nesse sentido, entende-se que esse projeto de manejo potencializa a perspectiva de desenvolvimento que valoriza o contexto daquele grupo social, garantindo a autonomia e manutenção de seus saberes praticados pelos seus ancestrais, saberes que são responsáveis pela sua subsistência e respectivas (re)existências diante dos diversos projetos de desenvolvimento implementados pelos próprios moradores como é o “grupão” que busca desenvolver atividades específicas para o manejo de açaí. Esse grupo é composto pelos homens da comunidade onde todas as terças feiras estes reúnem um espaço que foi tirado dentro da comunidade para o plantio de açaí coletivo.

Falando em coletividade em Moju Miri Cardoso, Peixoto e Amoras (2020) enfatizam que para os moradores significa “primeiro porque relatam que assim o trabalho tem mais rendimentos, segundo porque é uma cultura, costume dos antigos do partilhar comidas, bebidas, trabalhos e muitas histórias que rendem boas gargalhadas”. Assim, essa prática é atravessada por várias gerações. Dessa forma, temos vários grupos que desenvolvem atividades coletivas, como o grupo Marias do Quilombo que surgiu com a ideia de desenvolver uma renda extra para as mulheres, também temos os grupos que manutenção da comunidade (limpeza do ramal, manutenção da energia, que ainda não é regularizada, manutenção da destruição da tubulação da água encanada).

Embora a população do referido quilombo venha desenvolvendo atividades com alguns recursos tecnológicos, ainda persistem muitos hábitos e costumes tradicionais, incluindo o preparo e cultivo das roças, a seleção da lenha para cozinhar e o extrativismo ainda praticados, conforme o conhecimento tradicional transmitido por diversas gerações através da oralidade. Vale salientar que todo o território do quilombo (terra, firme e várzea) é de fundamental importância para os habitantes desenvolverem suas atividades econômicas e cada espaço desse território exige dos sujeitos que ali vivem certo conhecimento da região e técnicas que possam garantir o manejo dos recursos da floresta.

Quando voltamos nos olhares para da saúde e educação na comunidade, observamos a precariedade, pois quanto a saúde não temos um posto de saúde, nem agente de saúde para fazer o acompanhamento de nossas crianças e idosos, e realização de primeiros socorro, sendo assim quando precisamos de atendimentos médicos temos que ir para as cidades próximas como Barcarena e Abaetetuba.

Com relação a educação na comunidade temos somente o ensino fundamental menor (1º ao 5º ano) em uma sala de multisserie, assim quando concluímos este ciclo temos que buscar

educação em outras comunidades sendo com referência a Escola Municipal Ensino Fundamental e Médio Bento Lima de Oliveira, localizada na comunidade África.

2.3 - A CARTOGRAFIA COMO INSTRUMENTO DE CONHECIMENTO: OS ESPAÇOS DESSE TERRITÓRIO



Fonte: Diário de Campo, disciplina cartografia, 2023

Mapeamento participativo de comunidades tradicionais permite a análise da dimensão territorial, cultural e de pertencimento. A Cartografia Social vem com esse intuito em suas práticas metodológicas e propõe à comunidade utilizar os mapas como agentes em possíveis cenários de conflito, promove o autoconhecimento e amplia a visão coletiva de suas crenças, espaços simbólicos, atividades de trabalho, alimentação e patrimônios de diversas naturezas (Silva; Lima; Pereira; Sampaio, 2016)

O processo participativo quebra o mapeamento de dinâmica individual, porque permite que a relação dos sujeitos que ali vivem seja expandida documentalmente para instrumento de defesa, preservação e pertencimento. Abordando experiências cotidianas, suas relações com a terra e simbologias culturais da comunidade estabelecem uma visão horizontal diferente de hierarquias típicas de outras culturas. Ou seja, o posicionamento das pessoas perante o mapeamento executa-se de maneira linear em que todos os sujeitos têm voz e podem compartilhar de suas vivências (Silva; Lima; Pereira; Sampaio, 2016)

Essa cartografia foi construída pela mão de muitos e muitas. O mapa 1 é fruto das memórias, vivências e histórias vivas de pessoas que sustentam, em cada linha do mapa, marcas de sua ancestralidade. Foi no dia 20 de maio de 2023 em uma jornada de encontros entre Universidade e Territórios, por ocasião da disciplina Cartografia Social nos quilombos Moju Miri, África Laranjituba e Sítio Bosque, que reuniu experiências, saberes de vida e luta dos coletivos presentes.

Pegando o rabudo e passando pela beira do rio, ao lado esquerdo de quem desce, é possível ver as residências dos moradores. A primeira casa é da Dona Izabel, localizada próxima a divisa da comunidade Santa Luzia. Nesse mesmo perímetro, fica a casa da tia Sueli, presidente da AQMOMI, ao lado da casa dela, está a residência de sua mãe Raimunda Cardoso, conhecida como tia Zita (88 anos) que atualmente, é considerada a pessoa mais velha da comunidade. Remando mais um pouco às margens do rio, chegamos à casa de filhos, netos e bisnetos de Dona Zita. As casas estão dispostas como uma espécie de Vila. Pela trajetória rio abaixo, está o projeto do Cacau, localizado na residência do senhor João Cardoso. Este já virou uma atividade coletiva.

O rio também é território! Ele é “riotório” e, por este lugar, passam os produtos retirados do mato, das atividades diárias do quilombo. Pela manhã, bem cedo, é feita a apanhar do açaí, organização nas baquetas e organizadas no barco para o transporte. Pelo rio, crianças se organizam para chegar às escolas. Este rio também liga as comunidades Sítio Bosque, Jauari e Castelo.

Botando mais uma força no motor do rabudo, alguns poucos metros à frente, chegamos no porto da Igreja Assembleia de Deus. Nesse espaço, tem um fluxo constante de muitas pessoas. São católicos, evangélicos, entre os que estão envolvidos nos momentos de programação. Estas diversidades, presentes nos eventos da igreja, mostram o quanto a religiosidade é uma marca específica do território.

Um momento de visível envolvimento é durante da Gincana Bíblica de Férias. Esta consiste em uma programação que ocorre no mês de julho, durante uma semana. Nos meses que antecedem a gincana, há uma grande organização a partir de duas grandes equipes. Estas são compostas das famílias que são da igreja e das que não são. Ao decorrer dos dias, são realizados vendas, sorteios, doações. As refeições vendidas são feitas nas residências e há uma circulação de pessoas nesse momento para arrecadar fundos para as obras da igreja. A gincana é um dos eventos que acontecem na comunidade em que a participação é expressiva independente da religião.

Até 2021 a igreja era de frente para o rio, feita de madeira, sendo apenas a fachada de alvenaria, com o assoalho sempre envernizado. Atualmente está sendo finalizada a igreja de alvenaria. Ela fica atrás da antiga igreja de madeira de frente para o ramal. Vale aqui frisar, que a igreja de madeira não foi demolida, mas denominada como patrimônio cultural da comunidade.

Sobre a força da maré vazando, podemos chegar ao porto grande, o chamado trapiche. Dizemos que ali se concentra o maior fluxo comercial. É onde os atravessadores, moradores e outros embarcam e desembarcam os produtos, tanto produzidos na comunidade, como os vindos da cidade. O trapiche é onde também encontramos as crianças, jovens e adultos pulando na água, principalmente quando a maré está cheia.

A primeira estrutura era uma ponte pequena, chamada de Porto Grande. Em meados de 2014 houve uma proposta, apresentada pela Natura, para coleta e comercialização do murumuru, na comunidade Jauri, que fica do outro lado do rio. A estrutura do trapiche, após este momento, foi sendo construída das mãos de muitos e muitas, feito todo de madeira. Para onde finaliza o ramal, já para outro é onde inicia o mesmo.

É no soprar dos botos e na força do remanso que conseguimos chegar às pedrinhas ou casa dos botos. Nesse local, existem muitas pedras que ficam visíveis com a maré seca. É o lugar onde podemos ir andando até quase o meio do rio. No entanto, quando a maré está cheia, a força da água é muito, formando assim o remanso. Segundo relatos orais, essas pedras foram colocadas pelas pessoas escravizadas que fugiram para Moju Miri. O objetivo era fechar o rio, para que, quando o senhor do engenho fosse à procura deles, não pudessem passar.

Falando em casa dos botos, chamamos assim porque nesse local sempre os vemos, principalmente com a maré seca ao pôr do sol. Os mais velhos contam que, quando uma mulher estava no período menstrual, não podia passar lá, nem sair no rio e muito menos tomar banho. Do contrário, à noite, o boto ficava assombrando e batendo na ponte da casa da mulher. Até hoje, essa referência ao boto, transmite medo, porém é viva na comunidade e mantém forte os relatos sobre os seres encantados.¹³ Muitas mulheres não tomam banho no rio durante o ciclo menstrual. Essa cultura vai além das mulheres, pois quando estamos (homens, mulheres e crianças) pulando na água e o boto aparece, todos saem mais rápido possível, digamos que essa é uma cultura que é repassada de geração para geração

Ao encostamos as margens ancoramos no complexo do Chico Cabeludo. Esse fica de frente para o rio. O complexo é um espaço onde acontecem as festas de aparelhagem. Essas festas ocorrem com frequência.

Seguimos na força do remanso rio abaixo, perpassando por algumas casas, encontramos muitos que falam lá existe uma cobra muito grande, que conforme foi crescendo o foi formando esse poção em formato circular às margens do rio.

Remamos mais alguns metros e logo avistamos o igarapé Guajaraúna, sendo a água de essa tonalidade a preta e fria, é o encontro da água do rio com a do igarapé, de um lado uma água de cor cinza que parece ser barreta e é morna, do outro água preta e fria. Aqui próximo situa-se a última casa de Moju Miri, é a moradia da tia Alzira. Nosso território finaliza na beira do igarapé, entrando poucos metros do e já podemos seguir pelo igarapé Caeté.

É o olhado a palmeira do miriti carregada de fruto e na brisa do vento às margens do que trago nossa cartografia pelo rio, pois este é nossa referência, riorio, a partir dele podemos nos situar geograficamente. Assim trago dados dos meu diário de campo, durante as oficinas do PC. Esse um mapeamento coletivo e dialogado das fraquezas e ameaças fora outro horizonte destinado a criar estratégias para se fortalecer.

Ao tomar o espaço de fala, Rogério, morador da comunidade, chamou atenção para a importância de pensar e defender o território. Assim, usou a afirmativa: “eu sempre respeito uma frase: nosso território é a nossa casa” E perguntou aos presentes: “Quem é que manda na nossa casa?”. Dentre seu lugar de fala também externou “Nosso território! Nossa casa! Nosso corpo! Nosso território! Meu corpo! Minhas regras!”, no território os reis são os próprios

¹³ Esses lugares de moradas dos encantados são espaços bastante presentes na natureza amazônica, pois segundo a crença, eles habitam o fundo de rios e mares e nas matas, cf, MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira. “Pajelança e encantaria amazônica”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. - Rio de Janeiro: Pallas, 2002. pp. 20- 45

sujeitos e sujeitos (Rogério, diário de campo, 2021). Por isso, Andréa acrescentou a urgência e relevância de toda a luta e defesa “precisamos entender quais são as nossas regras, nossas leis e a nossa autonomia que precisa prevalecer no nosso território” (Andréa, diário de campo, 2021).

O envolvimento de pessoas da comunidade representará a base das trocas, ao passo que parceiros e colaboradores não poderiam interferir diretamente na construção de algumas ferramentas. Logo, a dinâmica que cada facilitador e multiplicador trouxe, passaria pela plenária do território reunido, podendo ser aceita ou revogada. Com efeito, o espaço foi construído baseado para a contraproposta dos moradores da comunidade.

Isto, já constitui um treinamento para todas as imposições contínuas sobre o território, colocou Rogério, além de um ato de enfrentamento sobre aqueles que querem ditar as regras:

Sempre chega alguém querendo ditar as regras. Temos que estar preparados para estes momentos para ter as nossas contra propostas e os nossos posicionamentos. Sempre as propostas precisam se adequar a nós e não a elas. Precisamos defender isso. (Rogério, diário de campo, 2021).

Tomando os passos deste grande círculo de construtores. Cacilda moradora da comunidade ressalta:

Eu sempre digo que as nossas lutas não vão parar por aqui. Eu sempre falo que é uma covardia pra gente parar diante da luta de nossos povos. Nós estamos aqui hoje, porque os nossos antepassados lutaram para que a gente tivesse aqui. Então, se a gente chegou até aqui e não pegar o bastão para continuar essa luta, é uma covardia muito grande. Os nossos antepassados derramaram sangue e suor e para que a gente tivesse aqui, muitas vidas foram CEIFADAS. É como eu falo: nosso território são nossas casas, nosso território, nosso povo, nossas regras. Tem outra frase que eu sempre digo: é resistir para existir. (Cacilda, diário de campo, 2021)

Movidos por seu potente e presente lugar de fala, seguimos na construção dos mapeamentos de nossa comunidade, vale aqui frisar que eu estava participando enquanto moradora da comunidade, mas em certos momentos fico me perguntando até que ponto posso está me envolvendo? visto que estava ali como pesquisadora também.

2.3- Mapas de ameaças. Os enfrentamentos do quilombo

Mapa 4 - Mapa de ameaças e enfrentamentos



Fonte: Ronilson Santos; Ruth Cardoso, 2024

O mapa, acima, expressa o grito na garganta, a sede por mudança dentro das lutas no quilombo. Cada palavra registrada, é a expressão dos corpos violados pelo racismo. Elas vêm da oralidade, dos saberes que gritam, da presença do enfrentamento. O movimento das setas indica os movimentos. Primeiro, temos os movimentos das ameaças. Elas são insistentes e provam o território, violando-o de forma constante. Estas ameaças surgiram nos diálogos coletivos durante a produção do Protocolo de Consulta. Elas representam os sons que saem das vozes presentes no quilombo.

Desmatamento, linha de energia elétrica, falta de valorização da produção local, falta de políticas públicas específicas, assoreamento dos igarapés, ferrovia, porto da Cargill, ausência de uma assistência em saúde, fragilidades sobre a Educação Escolar Específica quilombola. Todas estas, ameaçam os modos de vida, a cultura, o bem viver, a educação em nosso território. Isso reflete bem a violência e racismo ameaçadora para com as comunidades quilombolas, segundo um mapeamento realizado pela CONAQ e Terra de Direitos em 2022:

Os milhares de quilombos vêm enfrentando historicamente ciclos de violações de direitos em cadeia e em diferentes frentes. Precarização da política pública de regularização fundiária, avanço de grandes empreendimentos sobre os territórios, ocupação e controle dos territórios tradicionais pelo Estado por meio das Forças Armadas são todos reflexos do racismo estrutural, institucional e ambiental que recai sobre ele [nós] (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas — CONAQ e Terra de Direitos, 2022, p. 16).

São as investidas que procuram nos sufocar, porém, a seta, que representa o movimento de resistência e enfrentamentos, saem dos nossos olhos, corpos, mãos e pés. O enfrentar e lutar são as fontes vivas presentes. Sabemos que as fragilidades nos envolvem, agredem e nos dividem, em certos momentos, mas, pensamos nelas como alimento para mais e reuniões, formações, organizações, trabalhos.

O dia no quilombo começa muito antes do sol nascer, pois segundo as narrativas que somos atravessados em Moju Miri, acordar pela madrugada é um costume que é repassado de geração para geração. De acordo, os mais velhos acordavam cedo para ir trabalhar no centro que era longe, como não havia transporte (bicicleta e moto) esse percurso era feito andando.

Falando em acordar pela madrugada, as minhas memórias de infância trouxeram a torna um acidente que sofri quando criança. Era cerca de 5:00h da manhã estava sentada em cima da mesa brincando com o fogo da lamparina, vestia um vestido que pegou fogo, causando uma queimadura em minha coxa, até hoje tem a cicatriz. Além disso, lembro-me que minha avó acordava cedo para tomar café, conta história e se prepara para ir para o centro.

Assim até nos dias de hoje esse costume é perpetuado, na casa de minha vó Beroça às 4:00 da manhã já estamos de pé, ela fala que quando chegar esse horário ela não consegue mais

dormir. Desse modo, ao acordar inicia suas tarefas, hoje aos 67 anos não consegue ir mais para no mato (roca, açaiçal, castanhal e outros) como chamamos na comunidade, mas ela juntamente com minha mãe no período de safra de algumas frutas como cacau, castanha, cupuaçu e andiroba e outras usam horário para fazerem o manejo da polpa, a produção do azeite e outro dessas frutas.

Durante minha pesquisa de campo em junho de 2022, estávamos em casa. Minha Mãe, minha vovó Beroça e a prima Ana desenvolveram algumas atividades, a exemplo a do azeite de andiroba como é possível observar na imagem abaixo, mas é esse é só mais um passo, nos dias seguinte minha avó acordava cedo para amassar a massa antes que alguém chegasse, visto que para o azeite escorrer tem todo um processo. Ela fala que mulher grávida e homem sarú¹⁴ não pode ver, senão não tem produção. Assim ela amassa e deixa escondido em uma casinha atrás de casa, e não deixa ninguém passar por lá.

Figura 14- Quebrando Andiroba



Fonte: diário de campo, 2022

O martelo, a colher, a bacia e a rasa são alguns instrumentos que usamos para o manejo do azeite de andiroba. tirar o azeite é demorado. Este usamos para curar. Sentar no chão é uma prática de nossos ancestrais, que é

¹⁴ Dito popular que usamos para o indivíduo homem que engravidou sua parceira, o marido que está grávido com sua esposa. O mesmo se sente cansado e sem disposição, sempre com sono e sonolento. Que dorme bastante, mais que o costume.

repassada de geração para geração. Minha mãe Claudia Maria é essa que está de blusa azul e a outra de costa é a prima Ana.

Saberes Quilombolas que resistem dentro da comunidade e que não queremos que se apaga como: chás para cura de certas doenças, culinária como a mingau de arroz que era um dos principais alimentos dos nosso ancestrais que se fazia no pilão instrumento feito manualmente com tronco de madeira onde soca-se com arroz e que hoje ainda é muito utilizada nas famílias quilombolas. Nossos jeitos e modos de pilar a vida. Emprega-se o verbo pilar, como referência ao uso do pilão, instrumento tão vivo nas comunidades quilombolas. De maneira metafórica, socar o pilão remete a ideia de quanto se esmagou as dificuldades, com braço forte de quem não se rendeu às diferentes formas de opressão Ferreira, (2019).

Com a força do pilar trago a foi a produção do colorau, ajudei minha mãe, juntamente com tia Santa nesse preparo, ela acordou bem cedo para fazer o preparo das sementes do urucum¹⁵ para logo após estaremos produzindo o colorau usando o pilão, fizemos essa atividade antes do sol esquentar muito, como é possível observar nas imagens abaixo:

Figura 15- Eu pilando colorau



Fonte: Diária de Campo, 2022

¹⁵Nome Científico: *Bixa orellana* (Bixaceae), Urucum. disponível : <https://www.ibflorestas.org.br/lista-de-especies-nativas/urucum>. acesso em junho de 2024.

É força nos braços para pilar ou socar como chamamos. O socar colorau é coletivo, é força. O sorriso no rosto de tia Santa é resultado de boas gargalhadas. Nós aprendemos na prática. Desde de pequena, minha mãe e minha avó me ensinaram os fazeres/saberes da comunidade. Na produção do colorau usamos alguns ingredientes como: alho, óleo, milhoarina e outras farinhas.

Figura 16 - Tia Santa pilando colorau



Fonte: Diário de campo, 2022

O sorriso no rosto de tia Santa é resultado de boas gargalhadas e do trabalho coletivo¹⁶. Tia Santa mora em frente à casa da minha avó, ela vai todos os dias em casa conversar, ela fala bastante.

Trago essa contextualização a partir do cotidiano na comunidade para abordar as ameaças sobre nosso território. Nosso território sofre com as ameaças que os cercam.

Durante séculos as comunidades remanescentes de quilombo permanecem cercadas da “invisibilidade”, à qual tinham sido relegadas pela historiografia oficial. Se no passado está invisibilidade era uma forma de proteção contra as ameaças externas, hoje milhares de comunidades negras não só desejam sair do antigo isolamento, como querem o reconhecimento de seus direitos territoriais e de seus valores culturais (Treccani, 2006)

Durante as oficinas da construção do PC foi lançada a primeira ameaça às rodovias e às ferrovias. Estes empreendimentos da capital foram classificados como uma iminente e forte

¹⁶ (...) o trabalho no coletivo: primeiro porque relatam que assim o trabalho tem mais rendimentos, segundo porque é uma cultura, costume dos antigos de partilhar comidas, bebidas, trabalhos e muitas histórias que rendem boas gargalhadas Cardoso; Peixoto; Amoras, (2020).

ameaça sobre os territórios. Em segundo, os portos que vão abastecer essa Ferrovia. Os quais estão bem próximos da comunidade no rio Moju. E as ameaças foram lançadas no sentido de muito furor pela luta e resistências.

Ao redor do nosso território, as pessoas que trabalham com roça, estão desmatando muito próximo ao nosso território. O ramal trouxe benefícios, mas, ele trouxe ameaças também. Ele trouxe o assoreamento dos nossos igarapés, que foram morrendo por causa do ramal. Não consultaram a comunidade, só disseram que iam colocar. E foram matando os nossos igarapés. (Diário de campo, fala dos grupos, 2021).

Sobre a poluição e questões relacionadas ao meio ambiente (águas e florestas do território).

Outra ameaça, que a gente vê muito, é o lixo. A questão do nosso vizinho. Jogar lixo no rio, jogar lixo no nosso Igarapé. Isto está poluindo o nosso meio ambiente, o nosso ramal. Temos papelão na beira do ramal. Um monte de papel. Tem a questão do meio ambiente, isto é uma ameaça muito grave para nossa luta. Esse pessoal que está fazendo desmatamento, também usa veneno para os negócios. Os nossos territórios do centro têm descidas, eles estão acima do nosso território, mas, chega ao nosso território. Nas Cabeceiras de Igarapés tem descidas, locais onde esse veneno vem, sendo a baixada dentro do nosso território. Esta é uma ameaça que vai acabando com os nossos rios e nossos peixes. (Diário de campo, falado grupo, 2021).

Outra ameaça é a falta de Políticas Pública Específica para as comunidades quilombolas: “O governo não tem preocupação com as políticas do nosso território”. A presença da caça também é outro ponto negativo de ameaças: “as pessoas invadem para caçar dentro do nosso território”. Entram outras falas.

Outra questão é a participação do povo de Moju Miri. A falta de interesse em participar dessas reuniões. A Ferrovia é uma grande ameaça, mas, tem os linhões de energia que estão previstos passarem nesse mesmo território. Nessa mesma região, que são os linhões de Belo Monte, vila do Conde, Barcarena. Esses grandes polos industriais. (Diário de campo, fala dos grupos, 2021).

Foram enfatizados sobre a proteção do território e o fortalecimento da participação dos jovens nas reuniões e na associação. Além de um olhar sobre a força da delegação

Então a força faz parte de vencer as ameaças, mas o conflito não é diferente dos indígenas e quilombolas, dos Malês por conta da questão do Marco temporal. É a realidade dos povos que estavam no território antes de 1968. A questão do Marco temporal, que queriam expulsar a gente do nosso território. (Diário de campo, fala dos grupos, 2021).

Rogério fortaleceu a fala expondo que a ameaça não vem de forma assustadora, ela vem sedutora. A ameaça tem várias faces. Por exemplo Porto da Cargill.

A Cargill vem e diz que é verdade. E ela apresenta os mitos e verdades de uma forma enfeitada, dizendo que não vai destruir uma grande área só uma parte. Eles vão trabalhar com isso é muito sedutor. São bilhões de reais, uma movimentação nos oceanos de navios carregados. Desses grandes empreendimentos que passam dentro das Comunidades Quilombolas. Até chega a prejudicar as pessoas. Em Barcarena,

por exemplo, assistentes sociais, profissionais e pessoas que você nem desconfia. Eles chegam e colocam alguma proposta ou afirmação enfeitada para as pessoas. Por exemplo, dos jovens que estão estudando, estão se formando, onde vão se empregar? Questão do emprego, do trabalho, da necessidade. Então a empresa vem e faz uma pesquisa das famílias. E vêm, por exemplo, que 95% das famílias ganham um salário mínimo. Aí ele faz essa pesquisa, vê como é a produção pessoal das ilhas, por exemplo. Ah! Não tem uma pecuária desenvolvida, a criação de animais. Eles vivem também na extrema pobreza. O que é feito? Eles tiram foto da casa da família. Dizem que eles não têm nada, mas, quando eu vou na casa da pessoa. As pessoas têm de sobreviver. Elas têm um açai. Elas têm alimentação. Elas não vão comprar na cidade. Estou falando da entrada no território, das coisas: da banana; da laranja; da galinha. Mas a empresa vai trazer o progresso para os coitados que moram no local. Uma ameaça que vem por vários agentes. Pela prefeitura, pelos vereadores. Então que transformem esse espaço para a chegada dessa empresa (Diário de campo, Rogério, 2021).

Estas palavras deram base para outras ameaças, tia Andréa trouxe o currículo escolar quilombola enfatizando a necessidade de a implementação de uma educação especificar de acordo com as diretrizes da educação quilombola, etnicorracial que ensina a nossa história.

O currículo da escola quilombola é das crianças, dos jovens que estudam na escola. Ele não está de acordo com a realidade do território e não tem a história de Moju Miri. Não tem história de Moju Miri na escola de que atende nossos alunos. Isso é apagado, porque o povo não existe. Não vai existir, porque é uma história de sacrifício. Não se legaliza mais Territórios Quilombolas no Pará. Tem centenas que ainda não tem identificação e ainda querem rever aqueles que já foram legalizados, até o Marco temporal. Existe a compra dos territórios pelo capital investidor, especialmente, por exemplo, da soja ou de outras Produções Econômicas, que neste caso, a pessoa vende o seu lote de terra. Eles aproveitam que a pessoa não tem conhecimento e nem condições adequadas. As estradas são péssimas para comprar os lotes de terra e a pessoa vende 1.2.3 lotes. Além disso, tem os outros que estão invadindo o território quilombola. Moju Miri sozinha não vai conseguir enfrentar. O Caeté sozinha não vai conseguir enfrentar e nem o baixo Tocantins. Por isso, tem uma organização forte no Pará, nacional e internacionalmente. Eles jamais dizem que é em cima do sangue das pessoas, dos jovens que estão no território. E os jovens que vão sair desse movimento. A falta de educação de uma escola que dialogue com essa realidade para ela continuar na terra não tem. O que é que vocês são território, um dia quando quiserem tirar. E eles vão poluir os rios, tirar tanto que vai chegar um momento que não vai ter. Um exemplo foi o Abacatal a união que foi construído. É uma questão que a gente precisa se debruçar (Diário de campo, Andréa 2021).

Sob trechos de suas falas, os grupos se socializaram com forte teor de enfrentamento. Esta parte foi concluída, em detrimento de tudo que foi colocado sobre o atual contexto de devastação provocada pelo capital econômico e seu peso sobre os territórios.

Assim trazer a cartografia e os mapas que realizamos foram algo que produziu um efeito pedagógico muito relevante, não apenas porque ao final se produziram mapas, mas porque no processo de elaboração de mapas as pessoas - crianças, adolescentes e adultos - interagiram intensamente na revelação do próprio território, seus valores, riquezas, ameaças e anseios. Ou seja, o processo de cartografar é um processo pedagógico em muitos sentidos, entre os quais o de reforçar o pertencimento e a identidade dos seus moradores.

2.4. O protagonismo da mulher Quilombola

A força das raízes do quilombo está nos fazeres dos coletivos, no bradar dos saberes e sabores, nas conquistas de quem vem desassossegando as supremacias universais, nos ares históricos da linha do tempo dos territórios. Nas beiradas de cada parte do quilombo, a dinâmica sociocultural se multiplica e é traduzida por vida e luta pela floresta e território em pé. As ancestralidades estão aí para somar com a autoafirmação.

Em tempos de resistência, o quilombo parece gritar pelo pertencimento como força traçada pelo coletivo. Nestas vias, resistir também é trilhar pelo caminho da identidade, além disso, resistência e identidade são sustentadas em uma espécie de construção de poder e proteção. Neste ínterim, ser quilombola é bem mais que uma autoafirmação, é sim uma condição vital para o processo de luta e resistência. Logo, o território é banhado pelas ancestralidades presentes. Elas representam a força daquelas e daqueles presentes no quilombo (HOOKS, 2018).

Na comunidade de Moju Miri, hoje e desde sempre, as mulheres exercem um papel relevante, cumprindo cargos e funções de administração e poder. Contudo, é interessante notar que quando as mulheres vão aos eventos, reuniões e cumprem seus papéis de liderança, elas geralmente vão acompanhadas dos seus companheiros. Significa dizer que o protagonismo da mulher quilombola em Moju Miri não é desacompanhado, mas se faz em parceria. No entanto, me questiono: será que é machismo? ou será que é parceria? Essas questões são difíceis de responder, mas enfatizo que a mulher quilombola de Moju Miri sempre está ocupando cargo de liderança, seja na associação, na escola, na igreja e fora do território, ou seja nesse entre-lugar. No entanto, me questiono: será?

A partir destes pontos, traçam os laços dos territórios femininos de Conceição Evaristo (2020). O Devir quilombola, a questão do afeto e práticas antirracista são partes dos olhares teóricos advindos de Mariléa de Almeida (2022). Como diria Sandra Corazza (2006), este “solo teórico” nos proporciona uma travessia mais densa dentro das múltiplas dimensões que o território nos desafia a mergulhar.

O mergulho é mais profundo e denso dentro da construção do Protocolo Consulta de Prévia, Livre, Informada, de Consentimento e Veto da Comunidade Quilombola Moju Miri, que é alvo de constantes olhares dos grandes empreendimentos. Durante esse mergulho em nossa ancestralidade, descobrimos que as mulheres sempre ocuparam cargos de lideranças, no entanto eram inviabilizadas.

Assim, trilhei pela base da interseccionalidade de Akotirene (2019), na qual mostra as mulheres negras sendo atingidas repetidas vezes pelo cruzamento de gênero, raça e classe. A partir destas abordagens, apresentei também o que chamo de Ancestralidade feminista, entendendo o feminismo em uma dimensão dupla de dominação sobre a mulher.

A construção do Protocolo de Consulta, as marcas de ancestralidade da mulher quilombola frente ao processo de luta, tomando como base o movimento feminista. Tomando estas fontes, o olhar é para a exposição da identidade, ancestralidade e pertencimento da mulher quilombola, apresentados na construção do Protocolo de Consulta da Comunidade. Os marcadores sociais e políticos da expressão feminina são condicionados pelas dimensões da mulher e sustentabilidade; mulher e a floresta; o feminino e o território; a mulher e saberes; corpo feminino e as suas representações pela escrevivência coletiva.

O coletivo marca muitos dos encontros que acontecem no quilombo. A coletividade é o campo maior de envolvimento que a mulher traça os laços de sua ancestralidade a partir de outras representações femininas. Neste trajeto, uma mulher carrega seu território para outros espaços. Elas representam as chefes de família, a benzedeira, e parteira, as agricultoras, as mães, as líderes de movimento e da Associação. Somam a estas forças, as militantes que saíram da comunidade para aquilombar em outros territórios dentro do espaço acadêmico. Sobre estas últimas, elas fazem parte da elaboração e de toda a construção do Protocolo.

O aquilombar aqui não está somente em quem chega do território, ou retorna à sua terra de origem, mas, contudo, por aqueles e aquelas que já estão presentes. Esse é mais um campo minado que as resistências, em sua fonte de organização, tomam concretude e vão sendo multiplicadas pelas forças das existências e resistências do quilombo.

A mulher quilombola, como força outra dentro do território. É a mulher do quilombo e bem viver: floresta, corpo e território lançam redes tecidas pelas mãos dos coletivos femininos e suas forças politizadas. São as existências femininas que sustentam, formam, educam e alimentam o quilombo. A sustentabilidade, contudo, é uma marca presente e a floresta, suas transcendências, imaginários, saberes e sabores são as fontes do bem viver. A floresta e a mulher são homogêneas, em razão disto que as ameaças são aparentes e brotadas nas situações de resistências. Por isso, trazemos com mais força o que entendemos por Ancestralidade feminista.

Ubuntu! “Eu sou porque somos”, este consiste em um dito africano e, sua presença na seção três, nos direciona à mulher em sua comunidade, nos seus fazeres e experiências. Junto a este, a escrita de si, como menciona Conceição Evaristo, representa a escrita de muitos do coletivo. Por esse motivo, a escrevivência é ligada ao Ubuntu. Esta parte do trabalho consiste

na presença das biografias femininas presentes e levadas ao documento escrito do Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada da Comunidade Quilombola Moju Miri.

Em tempos em que a Amazônia “grita em dores de parto”, a luta pela conservação avança por meio das Políticas afirmativas; dentro dos movimentos sociais; Associação de Moradores; coletivos; organizações e instituições que estão dentro dos espaços que mais recebem ameaças. A mãe terra é habitada e enriquecida pelas águas e florestas fontes do sustento, da mística, espiritualidade e cultura de muitos povos. Neste meio, está a sustentabilidade e conservação têm sido as vias que somam forças contra as violações sobre a natureza. É destes traços marcantes dos lugares, que ora apresentamos a presença da mulher pelas fontes acadêmicas, dentre suas práticas políticas e de afeto diante do corpo feminino banhado por sua grande força em meio a proteção do território que vive.

Diante da persistência de ondas das fontes econômicas predatórias do capital, vemos o feminismo como fonte das forças de insurgências coletivas. Sendo a contextualização das lutas as referências base desta seção, faremos uma abordagem descritiva e reflexiva dentro do de um breve levantamento de produções acadêmicas e práticas de envolvimento político das mulheres sobre as lutas dentro dos territórios. “Traçamos o mapa comum, que é, a princípio, o território de onde partimos para investigar o objeto” (CORAZZA, p. 357). Nossa ancoragem teoria está ligada a alguns trabalhos que levam as fontes sobre a Ancestralidade e feminismo. Seguimos em vias das perspectivas teóricas apresentadas, buscando entre laços dentro teóricos para a aprofundar no estudo sobre mulher e natureza.

Maria Soares (2020) traz a noção das insurgências coletivas. têm sido historicamente fronteiras para onde tem avançado o capital de forma violenta e predatória" (SOARES, 2020, p. 273). Daqui afirmamos que as insurgências coletivas e as frentes de lutas no território que temos sobre as iminentes ameaças dos grandes empreendimentos. Tendo em consideração o contexto de dominação da natureza e da mulher, em vista do patriarcado, o engajamento da mulher, dentro das tomadas de decisões sobre as demandas do território, são as fontes que deixam evidente a ancestralidade como força do quilombo. Força que ainda protege os territórios quilombolas abandonados pelas políticas públicas, o que agrava os permanentes conflitos em defesa dos territórios (DEALDINA, 2020).

As relações entre as práticas femininas e desenvolvimento sustentável nos incita a caminhos projetados além das fronteiras do ser mulher, pois ser mulher negra e quilombola nos leva a caminhos propostos pelo feminismo e Ancestralidade. Para estes dois unimos chamando de Ancestralidade feminista como mais uma forma de desbravar os profundos laços que existem sobre o debate da mulher dentro de sua experiência no quilombo. Isto nos remete a atenção

especial sobre a proteção da floresta, aliada ao grande poder do corpo baseado na memória, na informação ancestral do espírito e não na “[...] marcação morfofisiológica, anatômica, fenotípica” (AKOTIRENE, 2019, p. 136).

2.4.1 A mulher do quilombo em defesa do território.

O modo de vida remete às formas dinâmicas de ligações das mulheres negras quilombolas dentro do território. A ligação entre o lugar de descendência e corpo é uma forma profunda de afirmar a dimensão do afeto, símbolo da autoafirmação e resistências. Quando alguém grita: Meu território! Está em alta intimidade com o mais profundo sentimento ancestral. Logo, o corpo feminino não configura uma representação física de um alguém parecer quilombola, mas um corpo remete ao coletivo e para nós, as existências femininas insurgentes.

A construção do objeto de estudo apresentado, consiste em reconhecer a importância do documento de proteção do território, abrangendo as dimensões dos campos da Ancestralidade e feminismo baseados nas interfaces das insurgências femininas das mulheres negras quilombolas, através do registro biográfico baseado na dimensão da Escrivência como ato de manifestação dos corpos, afetos e práticas da mulher no quilombo.

O escrito coletivo nos ajuda a compreender, em uma perspectiva crítica, as fontes de resistências. O “eu” mulher e sua escrivência pelas mãos do quilombo é a fonte que brota pelas vias da ancestralidade. As mulheres presentes no documento publicam um movimento de militância pela Ancestralidade feminista.

Vendo o quilombo sob a perspectiva feminina, ajuda a multiplicar olhares sobre os corpos das mulheres negras que já foram invisibilizadas pelo poderio patriarcal. Trata-se de irmos pelo “devir quilombola” aquele que condiciona a mergulhos mais profundos dentro da ideia de quilombo a partir das experiências das mulheres do quilombo na luta pela terra (ALMEIDA, 2022).

Daqui já aponto o bem viver inscrito nas formas de fazer de Moju Miri. Impresso na lógica do cuidar, preservar e resistir que consiste nas faces do feminismo. Logo, a dimensão do corpo em defesa do território ganha profundidade nas relações ancestrais e de ligações com a floresta. Analisar tais pontos também dimensiona as fontes para a fluidez das “identidades subalternas impostas” poder olhar para as identidades outras que já sofrem com as “opressões estruturantes de matriz colonial” (AKOTIRENE, 2019, p. 296). Não é à toa que a valorização da agricultura tradicional, proteção das sementes e meio ambiente são as pautas mais potentes das lutas dos quilombos (DEALDINA, 2020) e as mulheres estão como linha de frente neste processo coletivo. Nas palavras da própria voz feminina do quilombo:

Nossos territórios sofrem ainda com a especulação imobiliária e com os projetos de desenvolvimento, que alegam que nós atrapalhamos o progresso. Progresso este que mata, envenena e corta até sangrar nossos territórios para instalação de linhões de energia, construção de rodovias como a Transnordestina, entre outros empreendimentos que abalam nossos modos de vida e destroem tudo pela frente (DEALDINA, 2019, p. 26).

O bem viver e o corpo feminino em defesa do território são as sementes da Ancestralidade feminista, pois ser quilombo também é ser território que, por sua vez, é resistir, preservar e proteger. As marcas de resistência dos quilombos, frente às ameaças do capital e do patriarcado, é o primeiro aspecto que destacamos sobre a mulher quilombola, dentro do documento, simbolizado pelo bem viver. Trechos do Protocolo mostram as escrevivências da mulher. Em todos os estudos, reuniões, palestras e formações políticas as mulheres estiveram reunidas e envolvidas. Nestes pontos, a floresta, o corpo e o território são tidos como fontes de construção coletiva.

Nas primeiras partes do documento, (PC) a linha do tempo marca as características econômicas, culturais e políticas de Moju Miri, trazendo uma dimensão histórica da comunidade através da linha do tempo. O Protocolo descreve a formação do território considerando a biografia de uma mulher. A partir daí, partimos da presença da mulher no território político do Protocolo para problematizar que elementos ancestrais de escrevivências marcam os pontos sobre o empoderamento da mulher quilombola.

O registro é de 1968, quando Maria Clemente Cardoso carinhosamente chamada de Tia Chica, teve três filhos, “[...] criava porcos, galinhas e bois e tinha plantação de laranja, trabalhava na roça na produção de farinha, tapioca, carimã e beju. Praticava a agricultura familiar e durante a construção do PC sua ancestralidade esteve presente de uma maneira toda especial, de um protagonismo indizível na formação da comunidade. (Diário de campo, 2022). O campo contextual exposto apresenta o corpo feminino ligado ao território sob as fontes da cultura ancestral e das marcas da sociobiodiversidade e da influência sobre os lugares. A mulher quilombola mantém relação com a biodiversidade, biomas e raízes como significados de identidade racial e de gênero, estas são, as bandeiras de luta e estratégias de enfrentamento (SILVA, 2019).

As outras mulheres seguem sendo narradas de forma potente pela presença em momentos históricos da comunidade, destacando que a primeira escola do território teve como professora uma mulher no período de 1988. Senira Marins dos Santos e Maria Celina Cardoso ambas são irmãs e que tiveram grande participação na educação de uma geração que não precisou sair da comunidade para estudar em outro lugar como as demais, a partir dela portas se abriram e sonhos se tornaram possíveis, (FREIRE, 1992) ainda que os sonhos sejam projetos

pelos quais se luta e a sua realização não se veja facilmente, pois há avanços mas também recuos, e às vezes as realizações são demoradas. o que implica lutar mais, a transformação do mundo a que o sonho aspira é um ato político e por isso, para reinventar a esperança e a alegria na busca da emancipação social e educacional, é importante, sim, desvelar e reconhecer que sempre vivemos em tempos de contra sonho e a esperança, se torna como uma necessidade ontológica não é uma esperança vã mas uma esperança crítica, existencial e histórica, um sonho possível, em que pensar, agir, ser, existir e sentir ganham sentido de potência, e essa tem sido uma fala coletiva registrada como uma grande conquista da comunidade.(Diário de campo, 2022). a Construção segue com as linhas da ancestralidade pelas atividades que marcam o território, os destaques são pela forte dinâmica de relação com as fontes que mantêm o quilombo, tendo como base a agricultura familiar. A forte menção da natureza e da mulher está marcada desde as primeiras oficinas que mencionam a frase: Nosso território! Nossas regras!

As práticas de afeto com o território mantêm o corpo feminino ligado à dinâmica de vida e resistência dentro do quilombo. A ligação com o quilombo está sustentada nas práticas com a terra, à sua proteção e preservação, elementos que amarram também com as questões de raça, gênero e classe (ALMEIDA, 2022). A partir destes elementos, entendemos fazeres, saberes e sabores acionados como fontes de potencialidades para a proteção das riquezas naturais do lugar.

Em vista disto, as mulheres que cuidam do quilombo pelas práticas com usos da floresta, no cuidado com a saúde, no uso das plantas medicinais, na alimentação, na educação, elas mantêm os saberes ancestrais na produção do bejú, da massa de mandioca ou macaxeira, matéria prima da farinha, entre outras culturas e práticas presentes no quilombo são também a base política e ancestral de proteção e luta. A forma como essas mulheres lidam com todas as áreas na comunidade mostra uma preocupação fundamental não só com a preservação do ambiente, mas também com a preservação da nossa cultura, como comunidade tradicional a ser preservada e com direitos garantidos pela intervenção das lutas políticas e uma gestão pública eficiente que garanta condição de existência da comunidade e, conseqüentemente, a perpetuação do seu modo de vida como um bem viver.

O quilombo visto pela dimensão feminina abrange um lugar com outros significados “a recente visibilidade e o reconhecimento do protagonismo das mulheres quilombolas na luta pela terra exprimem que o conteúdo dessas mudanças incorpora a dimensão de gênero” (ALMEIDA, 2022, p. 23). Estes são, segundo a autora, os corpos femininos nos enfrentamentos contra a violência (ALMEIDA, 2022, p. 25).

A biografia de Sandra Moraes é construída pelo registro coletivo dos que moram no quilombo. A dimensão ancestral é acionada pela representação de lugar. O "barreiro", citado no texto, é lugar de representatividade, afeto e produção de castanhas. As práticas de Maria Cardoso ligadas à agricultura familiar de saber ancestral. A produção da farinha de tapioca, da farinha de mandioca, carimã e beju são fontes ancestrais de identidade afro (Diário de campo, 2022).

Tomando como base as manifestações destas práticas pela mulher, vemos da mulher quilombola, tomando o papel de mantenedora da cultura pela prática com usos da natureza para o sustento familiar compreende as fontes primordiais de compreensão sobre mulher e natureza. Estas categorias explicam as amarras que ligam a Ancestralidade e o feminismo materializadas no significado político das escrituras de cunho coletivo (EVARISTO, 2020) registradas no Protocolo como bases da luta e preservação do território.

Tomando o território de afeto representado nas dimensões das práticas de vida social do quilombo, entendemos o território como espaço de vida (ALMEIDA, 2022) no qual a luta é baseada no cuidado e dinâmica com a terra, assim, o território também é produzido e mantido pelas fontes existenciais femininas. Entramos na dimensão da coletividade pelas biografias por onde passam os corpos, saberes e militâncias. As linhas que se entrecruzam entre as bases biográficas das mulheres quilombolas citados, não se esgotam em uma mera escrita de si, mas se ampliam por via da coletividade (EVARISTO, 2020).

Entre as mulheres apresentadas, Maria Celina Cardoso, foi a primeira professora da comunidade. Está aparecendo como educadora na primeira escola construída em 1988. Em 1980 trazem outra mulher, conhecida como Maria Martins. Mulher considerada "pioneira do evangelho na comunidade" (Diário de campo, 2022). Ela "contribuiu com saber ancestral na produção de beju de massa, de coma, de farinha de tapioca e de acordo com os seus familiares era mulher de oração, conselheira, amorosa com todos" (Diário de campo, 2022)

A partir das escrituras apresentadas, podemos nos aprofundar nos corpos femininos que abrigam a cultura coletiva do quilombo. Para trazer tais representatividades, apresentamos as biografias de mais três mulheres: a primeira é Rosângela Cardoso (tia Santa) interlocutora, ela tem suas experiências como parteira e "ajudou algumas mulheres da comunidade a dar à luz aos seus filhos e até mesmo ajudou salvar a vida de muitas com o seu conhecimento e sabedoria ancestral" (Diário de campo, 2022). Entre as trilhas vivências de tia Santa ela é.

mãe de muitos e muitas do território. É a parteira, que carrega uma intimidade com a natureza e com a mística. Ela já puxou a barriga de muitas das mulheres grávidas da comunidade. As marcas de seu dom, foram passadas por aceitar sua missão espiritual de ajudar a trazer ao espaço do território aqueles nascidos na comunidade. Cuidar da

saúde do quilombo seria mais uma de suas atividades, dentre outras práticas acompanhadas pelo ato da luz ao bebe"(Diário de campo, 2022, p. 7).

A segunda escrevivência é de Maria Clemente Cardoso.

"[...] trabalhava na roça; apanhava açafá; juntava castanha; cortava madeira; morava em uma casa coberta de palha esteio de paxiúba e açazeiro; criava galinhas e porcos; cortava lenha para fazer caieira. Dentre suas forças e potências de mulher negra e quilombola, trabalhou até sua aposentadoria. Sua história e memória ilustram umas das bases de nosso território: a cultura da agricultura familiar e vivências pelos saberes ancestrais". (Diário de Campo, 2022).

A terceira escrevivência é de Maria Celina Cardoso

É mãe, casada, evangélica, professora e funcionária pública, chamada carinhosamente por muitos de Tia Neca. Tia Neca desde de muito nova alfabetizou muitas e muitos de Moju Miri mesmo tendo somente a educação básica. segundo as narrativas que somos atravessados tia Neca ficar como as crianças para os pais irem para o centro trabalhar, assim ela ensina em sua casa. e quando foi construída a primeira escola foi a professora (Diário de Campo, 2022).

Trago as Escrevivências de Andrea Cardoso, mulher que está nesse entre lugar liderança/movimento/academia.

Tia Andréa é a primeira mulher da comunidade a ingressar no doutorado. Ela carrega a ancestralidade feminina em seu corpo, não tem medo da luta. É mãe, avó, professora e pesquisadora. Tia Andréa, assim como muitas meninas, teve que se casar muito nova, trabalhar em casa de família, e parar de estudar. Essas dificuldades empoderam essa mulher. Ela é criadora e coordenadora do coletivo Marias do quilombo, este tem como objetivo o empoderamento feminino quilombola (Diário de Campo, 2022).

Com base nas presenças biográficas apresentadas, tomamos o quilombo pelas dimensões da floresta e o saber ancestral interligados pela dinâmica econômica e cultural da agricultura familiar. A roça, os saberes, os lugares de força histórica aparecem como marcas do quilombo. Neste espaço terra e saberes são somados aos fazeres desempenhados, tendo em vista o sustento familiar e o bem viver. A mulher quilombola é o Ubuntu. A força que rompe com a perspectiva da negação desse protagonismo, bem como com a noção do homem como um narrador universal, e de um discurso hierarquizante [...]” (BEZERRA; ALVES, 2017, p. 52) as leituras são brotadas na escrita coletiva que o Protocolo de Consulta representa.

A mulher aparece protagonista nas fontes de saberes ancestrais, estes têm valor político de bandeira de luta. Elas criam os chamados "cerimbabos" (animais de terreiro) e suas potências estão no fazendo frente a agricultura ancestral. O cortar lenha e fazer "caieira" é parte também da dimensão da atividade para a mulher. Aspectos tomados como fontes de gênero dentro da dimensão de ligação com a floresta.

Baseado na dimensão da Ancestralidade feminista, voltamos para a mulher quilombola como aquela que tem o papel de “preservar as tradições locais”, ela cuida das ervas medicinais, artesanato, agricultura, culinária. A mulher quilombola preserva os modos de viver do território do fazer da farinha ao beiju (DEALDINA, 2020).

O ato de trazer o registro e fazer parte do escrito de um documento oficial de autogestão do quilombo mostra a força da ligação com a manutenção das práticas históricas culturais de força política.

Aqui traçamos as linhas pelos passos do Bem viver social. Não é só a vida coletiva e experiência em território que une as biografias, mas a força que as escrevivências das mulheres têm sobre o poder de sua ancestralidade apoiadas na dimensão transcendental, mística e espiritual de ligação com a natureza.

As marcas femininas são inscritas como fontes da linha do tempo. A produção tradicional pela Agricultura Familiar e seus traços íntimos com a floresta, mostra outro lado do caminho percorrido aqui pelo feminismo ancestral. Os usos feitos com a terra dos territórios ancestrais. A preservação acaba sendo um ato político e subversivo.

A existência do “eu” mulher, em sua biografia escrita, materializa as outras existências pelas escrevivências femininas que demarcam o Protocolo de Consulta como lugar político, cultural, histórico e subversivo de presença da mulher negra quilombola. As insurgências mostram-se coletivas, dentro da própria insurgência individual feminina. A Ancestralidade junta-se ao feminismo como pontes de encontro ao território que braba por respeito às suas dimensões identitárias.

Foi necessário evidenciar as particularidades que estavam no movimento do protagonismo dessas mulheres para trazer à tona elementos explicativos das relações de produção e de pertencimento no espaço físico e cultural da comunidade Moju Miri, onde essas mulheres vivem e ocupam cotidianamente. Salientando também que esta ocupação espacial e de ideias é resultado de muita persistência, resistência das que já ancestralizaram, das que não conseguiram ascender socialmente, das que foram vítimas de violências e das que continuam lutando até os dias atuais para garantir o lugar de fala nessa estrutura social marcadamente patriarcal, racista e machista.

3- UM PROTOCOLO EM DEFESA DAS VIDAS QUILOMBOLAS

Figura 17- As muitas vozes



Fonte: Diário de campo, 2021

Na foto acima estão alguns moradores de Moju Miri e de outras comunidades que participaram da construção do Protocolo de Consulta. O banho de cheiro cura, as frutas alimentam, o tipiti é um instrumento usado para fazer farinha, as flores dão um cheiro bom e as folhas da samambaia embelezam o território. O cartaz diz tudo sobre o quilombo.

3.1 - Definição do protocolo de consulta segundo a OIT 169

O direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé foi formalmente reconhecido pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, ratificada pela República Federativa do Brasil em 25/07/2002, aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143/2002 e promulgada pelo Decreto nº 5.051/04 (substituído pelo Decreto nº 10.088/2019)¹⁷.

¹⁷ O artigo 6º da Convenção nº 169 da OIT dispõe que: “1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes; c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim. 2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas”.

O direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé condiciona a validade de qualquer medida legislativa e/ou administrativa do Estado à prévia oitiva dos povos e comunidades tradicionais diretamente afetados, com a finalidade de se chegar a um acordo e obter o consentimento sobre as medidas propostas pelo Estado a partir do respeito e consideração dos valores e interesses materiais dos povos e comunidades tradicionais diretamente afetados.

O direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé é a negação da face colonial do Estado-Nação, materializada na figura autoritária do colonizador, seja este o enviado das metrópoles europeias ou da elite eurocêntrica autóctone, que construíram e administram até hoje o Estado nacional. O direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé implica na negação do poder colonial do Estado de definir os valores, as prioridades e os interesses materiais a serem realizados por meio das políticas públicas de desenvolvimento econômico e social, independentemente da oitiva e consideração da vontade dos povos e comunidades tradicionais que serão diretamente afetados pelas decisões estatais.

Em outras palavras, não cabe mais ao Estado-Nação definir os critérios e os padrões de desenvolvimento a que deverão se submeter os povos e comunidades tradicionais, independentemente de suas oitivas e de seus consentimentos. Passa-se a reconhecer aos povos e comunidades tradicionais o direito de escolher as suas próprias prioridades, valores e interesses materiais e, com isso, controlar o seu próprio processo de desenvolvimento naquilo que afete as suas vidas comunitárias, crenças, instituições tradicionais e bem-estar espiritual. Nas palavras da antropóloga Rita Segato, “o papel do Estado será, portanto, o de restituir aos povos os meios materiais e jurídicos para que recuperem sua capacidade usurpada de tecer os fios de sua própria história” (2021, p. 206)

O direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé representa uma tentativa de superar a colonialidade do poder do Estado-Nação por meio da realização do princípio da democracia, entendido como a institucionalização de procedimentos discursivos destinados a obter a aceitação racional de todos os possíveis afetados pelas decisões estatais, especialmente das pessoas, classes, grupos e povos a quem se negou as liberdades básicas e os direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais e que, por isso, constituem as imensas maiorias da humanidade a quem se pode denominar de “sem-direitos”¹⁸.

¹⁸ Enrique Dussel identifica, como as vítimas do processo de modernização, “as gerações futuras diante dos crimes anticológicos das gerações presentes; é o caso da mulher na sociedade machista, das raças não brancas na sociedade racista ocidental, dos homossexuais nas estruturas heterossexuais, dos marginais, das classes exploradas por uma economia do lucro, dos países pobres e periféricos, dos imigrantes e ainda dos Estados nacionais debilitados pela estratégia do capital global nas mãos de corporações transnacionais (às quais não se pode, no

O direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé é o instrumento jurídico que visa assegurar a participação, em igualdade de condições, dos povos e comunidades tradicionais no processo de tomada de decisões estatais sobre as medidas legislativas e/ou administrativas que os afetem diretamente.

Pois, considerando o racismo estrutural da sociedade colonial/moderna, que torna invisível as deliberações dos povos e comunidades tradicionais sobre suas prioridades, valores e interesses materiais, bem como a experiência histórica acumulada de que, em audiências públicas com outros atores sociais, as reivindicações das povos e comunidades tradicionais, quando apresentadas, são solenemente ignoradas e desconsideradas, a participação dos povos e comunidades tradicionais, em igualdade de condições, nas construções das decisões estatais, se torna viável apenas a partir de um procedimento específico de consulta com vistas a se chegar a um acordo sobre as medidas legislativas e/ou administrativas aceitáveis aos povos e comunidades tradicionais a partir da livre definição de prioridades, valores e interesses materiais por parte dos povos diretamente afetados.

A Convenção nº 169 da OIT tem natureza jurídica de convenção internacional de direitos humanos e, por ter sido aprovada no Congresso Nacional sem a observância do processo legislativo de criação de emendas à constituição, tem *status* normativo supralegal, de acordo com a interpretação predominante no Supremo Tribunal Federal a partir do julgamento do Recurso Extraordinário nº 466.343/SP. Isso significa que a Convenção nº 169 da OIT tem nível hierárquico inferior à Constituição, mas superior a todas as demais leis integrantes do ordenamento jurídico em vigor.

E, por ser um tratado internacional de direitos humanos, a Convenção nº 169 da OIT tem aplicação plena e imediata, independentemente de qualquer regulamentação legal ou *infralegal*. Em outras palavras, o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé deve ser obrigatoriamente respeitado pelo Estado brasileiro (União, Estados, Distrito Federal e Municípios), independentemente de qualquer ato regulamentar legal ou *infralegal*, em conformidade com o disposto no art. 5º, §§ 1º e 2º, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

momento, impor um marco legal internacional que exija um serviço para a humanidade, e no estado atual de autorreferencialidade total e de destruição ecológica ou social, como efeito de suas estratégias como aumento de pobreza no mundo). As vítimas de um 'sistema do direito *vigente*' são os "sem-direito" (ou os que não têm, todavia, direitos institucionalizados, reconhecidos, vigentes). Trata-se, então, da dialética de uma comunidade política com 'estado de direito' em face de muitos grupos emergentes sem-direitos, vítimas de sistemas econômico, cultural, militar, etc., vigentes" (2015, pp. 128/129).

Assim, numa análise meramente abstrata e normativista, que considera, apenas, a regra constitucional da eficácia plena e imediata das normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais, sem se atentar para a realidade do funcionamento da Administração Pública no Brasil, ato normativo desnecessário para assegurar a aplicabilidade plena e imediata do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé dos povos e comunidades tradicionais diretamente afetados por empreendimentos no âmbito dos licenciamentos ambientais promovidos pelo Estado do Pará.

Entretanto, quando se leva em consideração a realidade do funcionamento da Administração Pública no Brasil, constata-se que a Administração Pública não é, de fato, regida pelas normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais previstas na Constituição, nos Tratados/Convenções Internacionais de Direitos Humanos ratificados pela República Federativa do Brasil de 1988 e/ou reivindicados pelas classes e raças subalternizadas ao longo do processo de formação da sociedade colonial/moderna.

A experiência na defesa dos direitos e garantias fundamentais dos povos e comunidades tradicionais no Brasil evidencia que a Administração Pública se rege por seus próprios atos normativos e não pelos direitos fundamentais reconhecidos na Constituição, nos Tratados/Convenções Internacionais de Direitos Humanos e nas lutas das classes e raças subalternizadas ao longo do processo de formação da sociedade colonial/moderna. E, o que é pior, a atuação administrativa desconectada dos direitos fundamentais é, muitas vezes, referendada pelo Poder Judiciário, que abdica de sua função de assegurar a prevalência dos direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais em relação a todo e qualquer interesse político, econômico e social.

É que o Direito, entendido como modelo avançado de legítima organização social da liberdade e como expressão “dos princípios condutores, emergindo nas lutas sociais, para levar à criação duma sociedade em que cessem a exploração e opressão do homem pelo homem” (Lyra Filho, 1982, p. 56), deve sempre se sobrepor a quaisquer interesses políticos, econômicos e sociais adotados pelas classes que dominam o aparato burocrático do Estado.

A tese aqui defendida não deve ser vista como uma legitimação acrítica do funcionamento do Estado brasileiro. A constatação empírica de que a Administração Pública no Brasil é regida por seus próprios atos normativos, e não pelos direitos fundamentais reconhecidos na Constituição, em Tratados/Convenções Internacionais de Direitos Humanos e nas lutas das classes e grupos étnicos subalternizados ao longo do processo de modernização da sociedade colonial/moderna, evidencia a necessidade de adoção de estratégias de curto,

médio e longo prazo para a efetivação dos direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais.

A longo prazo, é imprescindível a transformação radical do Estado Moderno brasileiro, especialmente pela negação de seus elementos e feições coloniais que excluem os povos não europeus da condição de sujeitos coletivos de direito, que merecem ser respeitados e considerados em toda e qualquer decisão estatal que os afete diretamente. É preciso reorganizar o Estado brasileiro com vistas a garantir que o respeito aos direitos fundamentais dos povos e comunidades tradicionais prevalece sobre quaisquer interesses sociais, econômicos e políticos definidos, em determinado momento histórico, como prioritários pelas elites crioulas da sociedade brasileira.

A curto prazo, é preciso adotar medidas que, ainda que não promovam uma transformação radical do Estado Moderno brasileiro, sirvam para anular as principais dimensões da colonialidade existentes nas relações de poder da sociedade colonial/moderna.

Nesse contexto, atos normativos editados pelos órgãos integrantes da Administração Pública, se mostra como medida administrativa necessária para, em curto prazo, assegurar a aplicabilidade plena e imediata do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé dos povos e comunidades tradicionais diretamente afetados por empreendimentos no âmbito dos licenciamentos ambientais promovidos pelo Estado do Pará.

A Portaria Interministerial nº 60/2015 prevê que a realização de consulta aos povos indígenas, desde que tenham relatório circunstanciado de identificação e delimitação das áreas por eles ocupadas aprovado pela FUNAI (artigo 2º, inciso XII), e às comunidades quilombolas, desde que a “área ocupada por remanescentes das comunidades dos quilombos, que tenha sido reconhecida por RTID devidamente publicado” (artigo 2º, inciso XIII).

Percebe-se, então, que a Portaria Interministerial nº 60/2015 assegura o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé apenas às comunidades indígenas e às comunidades quilombolas, com exclusão dos outros povos e comunidades tradicionais não indígenas e não quilombolas, tais como seringueiros, castanheiros, povos ciganos, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, ribeirinhos geraizeiros, fundo de pasto, faxinal, extrativistas, caiçaras, benzedeiros, raizeiros, caatingueiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, dentre outros.

Ao se analisar as consequências da aplicação Portaria Interministerial nº 60/2015 na regulação de licenciamentos ambientais de empreendimentos econômicos que afetem diretamente territórios quilombolas, nota-se que a norma regulamentadora federal é muito mais

restritiva do em relação ao número de comunidades quilombolas que terão asseguradas o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.

A Portaria Interministerial nº 60/2015 reconhece o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé apenas às comunidades quilombolas que tenham seu território reconhecido por Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), previsto nos artigos 9º e 10 da Instrução Normativa INCRA nº 57/2009 para a instrução do procedimento administrativo de regularização fundiária dos territórios quilombolas. No Estado do Pará as comunidades quilombolas com o RTID publicado no Diário Oficial da União e que, por isso, teriam condições de exercer o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé no licenciamento ambiental de empreendimentos que afetem diretamente seus territórios.

Por sua vez, o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé a todas as comunidades quilombolas certificados pela Fundação Cultural Palmares, independentemente de terem o RTID publicado no Diário Oficial da União. No Estado do Pará, a Malungu (Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará) estima que existam 527 comunidades remanescentes de quilombo. Apenas um terço delas obteve o título de propriedade da terra, e pouco mais da metade recebeu a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares, que é uma etapa inicial do processo de titulação. Até junho de 2021, a situação dos processos de certificação de comunidades remanescentes de quilombo do Pará era a seguinte: 264 comunidades quilombolas certificadas; 1 comunidade quilombola com processo em análise técnica; 5 comunidades quilombolas com processos com documentação pendente.(Malungo, 2021).

As comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares¹⁹ e que, por isso, teriam condições de exercer o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé no licenciamento ambiental de empreendimentos que afetem diretamente seus territórios.

No licenciamento ambiental, a ser realizado pelo IBAMA e regulamentado pela Portaria Interministerial nº 60/2015, em relação a empreendimentos econômicos que afetem diretamente territórios quilombolas, a consulta livre, prévia, informada e de boa-fé será realizada pelo INCRA com a finalidade de adequar o projeto às prioridades, valores e interesses materiais das comunidades quilombolas diretamente afetadas e, com isso, obter o consentimento das comunidades, especialmente em relação ao O procedimento de consulta livre, prévia, informada e de boa-fé é regulamentado pela Instrução Normativa INCRA nº 111, de 22 de dezembro de

¹⁹ Os dados das comunidades quilombolas certificadas no Estado do Pará são disponibilizados pela Fundação Cultural Palmares (FCP) por meio do seguinte link: <https://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-mg-20012022.pdf>.

2021, que prevê, apenas, que as comunidades quilombolas diretamente afetadas serão ouvidas pelo INCRA, sem fazer qualquer menção ao direito das comunidades quilombolas de elaborarem os seus Protocolos de Consulta²⁰ e de escolherem suas Assessorias Técnicas Independentes para o acompanhamento do procedimento de consulta livre, prévia, informada e de boa-fé. A Portaria Interministerial nº 60/2015 não reconhece o direito das comunidades quilombolas de elaborarem os seus Protocolos de Consulta e de escolherem suas Assessorias Técnicas Independentes para o acompanhamento do procedimento de consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.

O reconhecimento o direito das comunidades quilombolas de elaborarem os seus Protocolos de Consulta, mas estabelece que esse documento não é indispensável para o exercício do direito à consulta livre, prévia informada e de boa-fé, e não reconhece o direito das comunidades quilombolas de escolherem suas Assessorias Técnicas Independentes para o acompanhamento do procedimento de consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.

A Portaria Interministerial nº 60/2015 fixa o prazo de 90 (noventa) dias, contados do recebimento da solicitação de manifestação do IBAMA, para que a FUNAI (em caso de afetação de terra indígena) ou o INCRA (no caso de afetação de terra quilombola) apresentem manifestação conclusiva sobre o estudo ambiental exigido para o licenciamento ambiental. Ou seja, dentro do prazo de 90 (noventa) dias, a FUNAI e o INCRA deverão concluir o procedimento de consulta livre, prévia, informada e de boa-fé dos povos indígenas e das comunidades quilombolas diretamente afetados pela obra, atividade e/ou empreendimento, e apresentar manifestação conclusiva no licenciamento ambiental realizado pelo IBAMA.

²⁰ O Protocolo de Consulta é documento elaborado pela própria comunidade quilombola a ser consultada, com a finalidade de estabelecer as formas e os procedimentos que devem ser obrigatoriamente observados pelo Estado para a realização da consulta livre, prévia, informada e de boa-fé em relação às obras, atividades e empreendimentos que afetem diretamente dos territórios de comunidades quilombolas.

3.2- O processo de construção no território Moju Miri: protocolo de consulta e protocolo ancestral.

Figura 18 - - Roda Quilombola



fonte: Diário de campo, 2021

Segurar as mãos formando um círculo é símbolo de resistência ancestral e coletividade. Essa foto foi registrada na oficina da construção do PC.

Antes de descrever em detalhe como se deu o processo do protocolo de consulta, eu vou tentar definir aqui o que chamo, seguindo sugestão da professora Maria Amoras na minha banca de qualificação, de protocolo ancestral. O protocolo ancestral é o conjunto de valores que nós carregamos desde que Moju Miri existe, essa relação com a natureza, o respeito à natureza, a relação entre os moradores, as práticas, os fazeres, que são marcas específicas de cada território. A reverência aos mais velhos e aos seus saberes, as tradições, o conhecimento das plantas medicinais, a cultura de cuidado de uns com os outros, o espírito de luta e resistência, a coletividade, a memória que os mais velhos trouxeram durante o processo do Protocolo de Consulta, tudo isso constitui o que chamo de protocolo ancestral.

Um exemplo de protocolo ancestral, que é uma espécie de ritualidade que temos aqui em Moju Miri, está nos saberes e práticas da tia Santa, a parteira. Quando alguma mulher tem bebê na comunidade, ela passa 15 dias cuidando dessa mulher. “Eu fico em casa, tomo conta das crianças da casa, faço comida, lavo roupa e faço remédios” (Tia Santa, Diário de campo, 2023), esse é o dom dela. É algo espiritual, se ela toca a barriga de uma mulher ela sabe se é menina ou menino, ela sabe se a mulher tem passagem para ter bebê ou não: se não, leva para o hospital porque ela não vai poder ter em casa. Só que ela não conta tudo, ela não fala todas as coisas. Todas as crianças que ela pegou em Moju Miri a consideram como mãe, e tem essa questão do respeito: a criança diz, se ela me pegou ela é minha mãe, e aqui em Moju Miri muitas chamam ela de mãe.

Saberes, fazeres e luta. Trago o apanhar açaí como um protocolo ancestral, somos um povo unido. Nós somos quilombolas apanhadoras e apanhadores de açaí, além de guardiões e guardiãs das águas e das plantas nativas e do território. Ouvimos histórias de quilombos e concluímos que combinavam com a nossa história. Assim, lutamos pela certificação e já conseguimos o reconhecimento social. Somos descendentes de negros e negras que resistiram à exploração da escravidão e construímos nosso modo de vida plantando, criando, extraíndo da natureza sem agredir, dando e recebendo. Ser quilombola é antes de tudo resistência: somos força e luta. A busca por reconhecimento é um processo de dentro pra fora, no qual primeiramente enfrentamos a barreira do preconceito. O certificado de autodeclaração é mais uma ferramenta de luta pela garantia de direitos. E a luta é de todos! Lutamos pelo território, mas também pela garantia da perpetuação do modo de vida tradicional, para manter viva nossa tradição e cultura. Nossa sobrevivência enquanto povo vem da nossa luta por viver, plantar, fazer nossas criações e apanhar nosso açaí em liberdade.

Assim, este capítulo é resultado de uma construção coletiva, dialogada e protagonizada pelos quilombolas da Comunidade Moju Miri. Os momentos aqui expostos, descrevem, narram e registram a ancestralidade, a cultura, os modos de viver e fazer que marcam o território. Afinal, este escrito está alimentado pelas oficinas realizadas dentro da comunidade para chegar ao documento escrito do Protocolo de Consulta.

As narrativas orais dão vida à comunidade, pois delas vêm as marcas, raízes, culturas e todas as fontes mais profundas que o quilombo carrega. O território é vivo, porque vivem dentro dele aquelas e aqueles que contam e multiplicam sua maior fonte de saberes e vivências, a ancestralidade.

Os relatos a seguir reconstituem os passos realizados durante a trajetória do Protocolo de Consentimento Prévio, Livre e Informado. A construção coletiva nos remete às vozes que

multiplicam os significados. Dentro do território quilombola, a oralidade passa a ser uma ferramenta essencial para a manutenção e fortalecimento das identidades. A voz de quem fala remete a uma complexidade de sentidos, raízes, existências e ancestralidades que marcam a identidade dentro do quilombo.

Ao pensarmos a noção de território, estamos nos remetendo às identidades, fontes e sementes de nossas resistências. Aqui estão presentes colaboradores e multiplicadores. Aqueles e aquelas que têm e usam seu lugar de fala junto aos quilombolas (mulheres e homens) da comunidade de Moju Miri. Sabendo que não existe uma construção uniforme de saberes e experiências, traçamos nossos caminhos pela ancestralidade e pertencimento como fontes de um território potente e constituído nas relações coletivas.

A construção do Protocolo de Consulta é baseada na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o qual assegura que a comunidade deve ser consultada, previamente, para qualquer tipo de instalação de projeto ou empreendimento econômico dentro do território. A natureza deste documento leva em consideração a sua importância política e identitária. Para a Comunidade Quilombola Moju Miri, este documento constitui um instrumento político de luta e ferramenta de enfrentamento frente à defesa do território. Assim, para tanto, iremos descrever o passo a passo da construção do PC, construção a qual teve várias oficinas.

No primeiro dia do mês de outubro de 2021, a programação iniciou com uma oração puxada pelo senhor Raimundo Chaves, um senhor da comunidade que é uma referência evangélica. Logo após, a presidente da Associação, Suely Cardoso, fez um breve resumo sobre a Construção do Protocolo de Consulta. O momento seguiu com a participação de uma convidada do território do Abacatal, Ananindeua, Vanuza Cardoso, que, em seu lugar de fala, expôs sobre a importância do conhecimento ancestral, trazendo a prática do uso de plantas medicinais como saber vivo da comunidade. Vanuza integra o Candomblé no território do Abacatal, e também tratou sobre as religiosidades de matriz afro-brasileira, da necessidade do respeito entre os praticantes de todas as religiões e incentivou sobre a importância da construção do Protocolo de Consulta (PC). Além disso, a programação foi marcada por potências quilombolas, demarcando o espaço da comunidade, foram levantadas reflexões tais como: O que é ser Quilombola? O que é território? O que queremos? o que defendemos? Todas essas questões podem ir para a sala de aula, na educação escolar quilombola, e significam também um efeito pedagógico no processo do PC.

Arregaçamos as mangas para iniciar a construção coletiva da linha do tempo da Comunidade Moju Miri. Este passo foi realizado pelas vozes de relatos orais de homens e

mulheres do território. A força de tal conjuntura foi concretizada a partir da metodologia de grupos de trabalho (GT). Assim tecemos a construção de nossa linha do tempo desde do surgimento de Moju Miri até os dias atuais, ressaltando os principais acontecimentos:

Em 1843 ano aproximado em que chegaram os primeiros moradores que se estabeleceram no quilombo e deram início ao povoamento da comunidade quilombola de Moju Miri. 1856 fundação do campo de futebol que permanece até os dias atuais; 1920: Criação do porto grande; 1988: trazemos a memória de tia Clementina Cardoso (Kelé) como forma de potencializar as histórias feminina; 1988: Ano que foi construída a primeira escola de Moju Miri; 1980: Adentra em Moju Miri a igreja evangélica Assembleia de Deus; 2000: criação da associação; 2001: Criação da Cantina comunitária; 2003: Abertura do Ramal facilitando o acesso; 2004 reconhecimento pelo estado como comunidade quilombola; 2005: certificação pela Fundação Cultural Palmares; 2006: titulação pelo INTERPA; 2007: reforma da porto grande; 2009: primeira mulher ingressar na universidade; 2012: Formalização do grupos de trabalho - Grupão e Marias do quilombo; 2012: instalação de energia elétrica, que até os dias atuais não é regularizada; 2014: PSE quilombola UFPA; 2019: parceria com instituições para construção do PC; 2021: lutar pela vacina da covid-2019; 2021: chegada da internet fibra óptica.

Assim tecemos a **linha do tempo** não só dos acontecimentos, mas também das famílias que constituíram Moju Miri, nos aprofundando nos laços de pertencimento ancestral. Ao traçamos nossa castanheira ancestral, trazemos as vozes e memórias de muitas e muitos.

Figura 19 - Castanheira Ancestral (Árvore Genealógica)



1843 - Surgimento de Moju Miri - Teodoro Cardoso e Mariana Cardoso

1895-Geração Canuto - Custódio Cardoso, Raimundo Cardoso (Lego), Manoel Ararã (Tué) Maria Cardoso

1920- Geração Maria- Florêncio Cardoso, Mariona Cardoso (tia Ona), Manuel Cardoso (xiro)

1950- Geração Custódio -André Cardoso, Manuel Cardoso (Pirico), Roberta Cardoso

1990- Geração Atual

Fonte: Diário de Campo, 2021

Assim como as árvores precisam uma das outras para sobreviver, nós precisamos de nossos ancestrais para que nossa história exista. Ao fazermos a castanheira ancestral, trazemos referência de uma árvore repleta de história, galhos carregados de ancestralidade e raízes profundas.

De forma resumidamente, fizemos nossa árvore genealógica que chamamos de castanheira ancestral, assim construímos a linha do tempo de Moju Miri. Durante essa construção dialogamos sobre a influência da modernidade/cristianismo/capitalismo e outras ameaças sobre o nosso bem viver quilombola.

3.2.1- Território de Ancestralidades: As contribuições de outras vozes

Figura 20 - Roda de conversa



fonte: Diário de campo, 2021

Círculo significa proteção. Nossos ancestrais nos ensinaram que a roda de conversa representa igualdade. Assim, durante nossas reuniões sempre sentamos em círculo formando uma roda, pois dessa forma conseguimos visualizar todos.

A construção contínua do Protocolo de Consulta da comunidade remanescente de Quilombo Moju Miri, município de Moju, Pará. A ocasião contou com uma oração inicial realizada pela presidente da Associação, a senhora Suely Cardoso. Dentro de nosso território, contamos com a presença de facilitadores, representantes de outros quilombos, lideranças, além de professores e professoras. Foi aqui que o senhor João Gomes, representante da FASE, mediou uma dinâmica, tendo em vista a reflexão sobre a coletividade.

Tomando a palavra, o senhor João abriu espaço para pensar a constituição coletiva do Protocolo de Consulta, enfatizando que a elaboração do documento deveria levar uma linguagem própria da comunidade. O pensamento seria de um escrito, no qual todos e todas pudessem dialogar e sentem-se representados ao ter acesso. Outra proposta sustentada, foi a ideia de organizar uma equipe de texto para reunir relatos vivos sobre o território. O registro

oral e escrito ganhará um significado de um subsídio de saberes, experiências, culturas e resistências. Todos estes raízes do quilombo reunidos em um documento concreto, coletivo, dialogado e representados pelas vozes, registros fotográficos e contextuais do território.

Diante das diversidades e poder de todo patrimônio do quilombo, o mapa de potencialidades marcou o espaço de interações coletivas. Olhar para as ameaças seria uma maneira de pensar passos estratégicas de luta. Nesse momento minha avó Bernardina (Beroca) como uma boa griote trouxe a história da formiga, realizando uma reflexão sobre os obstáculos que cada pessoa enfrenta, além da importância do pensamento sobre a coletividade que move todos os fazeres da comunidade. Aproveitando a oportunidade, Sueli Cardoso expressou sua emoção ao falar do apoio que recebeu de tia Beroca como uma mulher importante para a sua vivência. Assim, reforço que somos influenciados pela potência de outras mulheres dentro da comunidade, sempre estamos na linha de frente das estratégias de defesa do território. Somos mulheres empoderadas, lideranças e acadêmicas, pesquisadoras, mães, filhas e movimento, ocupamos o entre-lugar com nossos corpos feminismo em defesa dos territórios, somos mulheres ancestrais.

A união, pelo coletivo, ganhou ares mais profundos, diante das experiências do momento. Foi pela presença do falar das origens que Rogério, apresentou uma narrativa oral, nascida pelas marcas das gerações, sobre a linha do tempo da Comunidade. Sua voz foi marcada por um relato forte e ancestral, trazendo alguns acontecimentos importantes, além de documentos que comprovaram grande parte da história do território de Moju Miri. Nostalgia, identidade, lutas, resistências e fortes sentimentos de um passado ancestral foram despertados pela memória de homens e mulheres da Comunidade.

Somos quilombo! Somos território! Foram os sentimentos brotados pela forma de olhares, falas das raízes. Rogério, acrescentou sobre a importância da busca por relatos escritos, bem como o valor destes documentos de históricos para a Comunidade. Logo me veio à mente o fazer antropológico de Roberto Cardoso () .

Como forma de ampliar os horizontes de toda a trajetória, a partir das representações marcantes e vivas de Moju Miri, a representante da Comunidade Quilombola Abacatal, apontou a riqueza dos relatos históricos como fontes de outros significados. Toda esta referência concretizada no olhar para a Linha do Tempo. Esta seria a base dos períodos da história dos povos de Moju Miri. Sua proposta colocou a grande importância do lugar de fala de todos que participaram da constituição do território. Tendo em vista a presença de cada um e uma nesta história. As influências na vida social, cultural e econômica de cada período é a vida da força que move o território.

Os relatos vivos de mulheres, parteiras e benzedadeiras, representou uma proposta de quebra com os paradigmas que consideram, como discurso e falas autorizadas, somente as vozes masculinas. As mulheres do quilombo Moju Miri também são partes da história e memória do território, por isso, sua presença no documento corresponderá a história e memória do território. São as identidades femininas negras e quilombolas de mulheres protagonistas da história do quilombo. Este espaço seria de busca pelos saberes e vivências das mulheres, abrindo registros para outros sentidos produzidos a partir dessas outras identidades. Isto foi retomado na fala de Rogério quando enfatizou as lutas de muitos e muitas pela permanência e conquista no território.

Para concluir este momento de muitos passos destacamos que a luta contra a presença das ameaças sobre território, tendo como referência o grande capital, consiste nos passos da Resistência contra o poder esmagador do empreendimento econômico, enfatizou Rogério. Ao término deste segundo momento, Suely colocou a importância da avaliação, especialmente, neste momento que as vozes expressam todas as formas de sentimentos dentro dos espaços de decisão e luta.

3.2.2 - FOFA! Forças; Oportunidades; Fraquezas e Ameaças

Seguimos para mais uma etapa, foi realizada a acolhida das pessoas da Comunidade para iniciar o terceiro momento de construção do Protocolo de Consulta da Comunidade Quilombola Moju Miri. Tia Andréa realizou uma fala a respeito dos desafios que o poder colonizador impõe, sua provocação, norteou caminhos para pensar em como as pessoas podem e precisam cuidar do território.

Essa oficina foi marcada pela proposta de metodologia dialógica e coletiva chamada FOFA, que significa; Forças; Oportunidades; Fraquezas e Ameaças. Tal proposta foi apresentada por quem foi a multiplicadora deste dia de oficinas. Tomando a dinâmica da comunidade, que se reúne e realiza as ações em pequenos mutirões, foram formados os grupos de trabalho- GT, os quais deveriam ser divididos e encaixados em cada aspecto trazido pela metodologia.

Andrea contribuiu, neste primeiro momento, explicando que cada GT deveria escrever, em uma cartela, o que correspondesse a cada aspecto da FOFA a respeito da comunidade. A partir deste momento, com os grupos reunidos, as narrativas foram tomadas por todos os coletivos ali envolvidos.

Os grupos deveriam trazer para a roda, bem como socializar sobre as forças, oportunidades, fraquezas e ameaças presentes no território quilombola Moju Miri. Em meio ao grupão, apareceram as narrativas dos coletivos em cada temática da metodologia. O mapeamento das ameaças corresponderá ao caminho resultante destes relatos.

Caminhando para rumos mais profundos, em meio às trocas, a ideia era verificar, no contexto da do território: O que significa força? E quais são as oportunidades? O material de registro mais presente foi a cartolina.

Nesse passo foi produzido um mapeamento coletivo e dialogado das fraquezas e ameaças fora outro horizonte destinado a criar estratégias para se fortalecer. Ao tomar o espaço de fala, Rogério, morador da comunidade, chamou atenção para a importância de pensar e defender o território. Assim, usou a afirmativa: “eu sempre respeito uma frase: nosso território é a nossa casa” E perguntou aos presentes: “Quem é que manda na nossa casa?”. Dentre seu lugar de fala também externou “nosso território! Nossa casa! Nosso corpo! Nosso território! Meu corpo! Minhas regras!”. No território os reis são os próprios sujeitos e sujeitos. Por isso, Valério acrescentou a urgência e relevância de toda a luta e defesa: “precisamos entender quais são as nossas regras, nossas leis e a nossa autonomia que precisa prevalecer no nosso território”.

João tomou a palavra e explicou que o grupo da força poderia registrar suas contribuições nas cartelas amarelas. Já o coletivo das oportunidades conduziria os escritos de suas falas na cartela azul. O grupo fraquezas, a cartela de registros seria a rosa e ameaças na cartela amarela. Em sua explicação João Gomes colocou:

Que vocês acham que é “Fortaleza” aqui? O que vocês consideram que seja força? Que vocês têm de bom? Em termos de organização de alimentos, de convivência, todas as forças que vocês consideram. Oportunidades, sobre o grupo 2: tudo que vocês consideram como oportunidade, a exemplo do processo seletivo especial do PSE isso é oportunidade. Os cursos de Formação que a FASE está promovendo; a cantina. Só que nós temos em todo lugar as fraquezas e se a gente não eliminar essas ameaças PODEM engolir a gente. Vocês vão registrar qual é a fraqueza. Em termos das dificuldades que tem para juventude, para as mulheres e depois as ameaças. Já todos vocês do território (Diário de Campo, João Gomes, Fase, 2021)

Diante de todos os passos dados em coletivo, contribuições e falas dos presentes a atividade seguiu para a socialização. Todas as falas a seguir são resultados das contribuições dos grupos formados pelos coletivos da comunidade.

3.2.3 - Quem diz o que tem nosso território somos nós!

Ao início das apresentações, o grupo de trabalho (GT) começou falando sobre as oportunidades. “A união faz a força” foi o nome escolhido para o grupo. O Senhor

Raimundinho abriu a fala mencionando o Protocolo de Consulta. “O Protocolo de Consulta é uma mobilização muito boa que nós já conseguimos enxergar. Uma melhoria para o nosso território”, externou este. O grupo continuou com muito furor dizendo: “dentro do nosso território, nós temos muitas oportunidades”. Abaixo seguem as narrativas resultantes de toda a discussão:

A terra deixada pelos nossos antepassados, estamos fazendo bom uso dessa terra. É a terra que nós temos que cuidar. Depois que nós começamos a dividir os pedaços para cada família, nós podemos até fazer o nosso empreendimento. Ficou na dinâmica econômica da comunidade, na qual nós podemos tirar o nosso sustento e tirar o açaf. É o que nós vamos deixar para as outras gerações. E para isso nós temos que zelar (Diário de Campo, grupo de trabalho, 2021).

O ramal foi colocado como outra representação de oportunidade, o destaque presente foi a possibilidade de deslocamento para a cidade. Nos discursos, uma das pontuações foi a afirmação: “a dificuldade era muito grande e ainda tem a comida no interior que para ser comprada é mais caro” (Diário de Campo, Calcida, 2021). O GT continuou enfatizando trazendo os avanços.

Nós temos que comprar dentro da própria comunidade, era difícil sair e chegar à noite em casa quando saímos. Mas, a chegada do ramal facilitou mais para nós, porque agora nós podemos ir à cidade comprar nosso alimento. A oportunidade que ele nos trouxe, foi a construção da escola na nossa comunidade. E as outras coisas que nós tivemos acessos. Eu tinha muita vontade de fazer um curso de enfermagem e hoje eu posso ajudar também na nossa comunidade na medida do possível. (Diário de campo. Fátima representante do GT1, 2021).

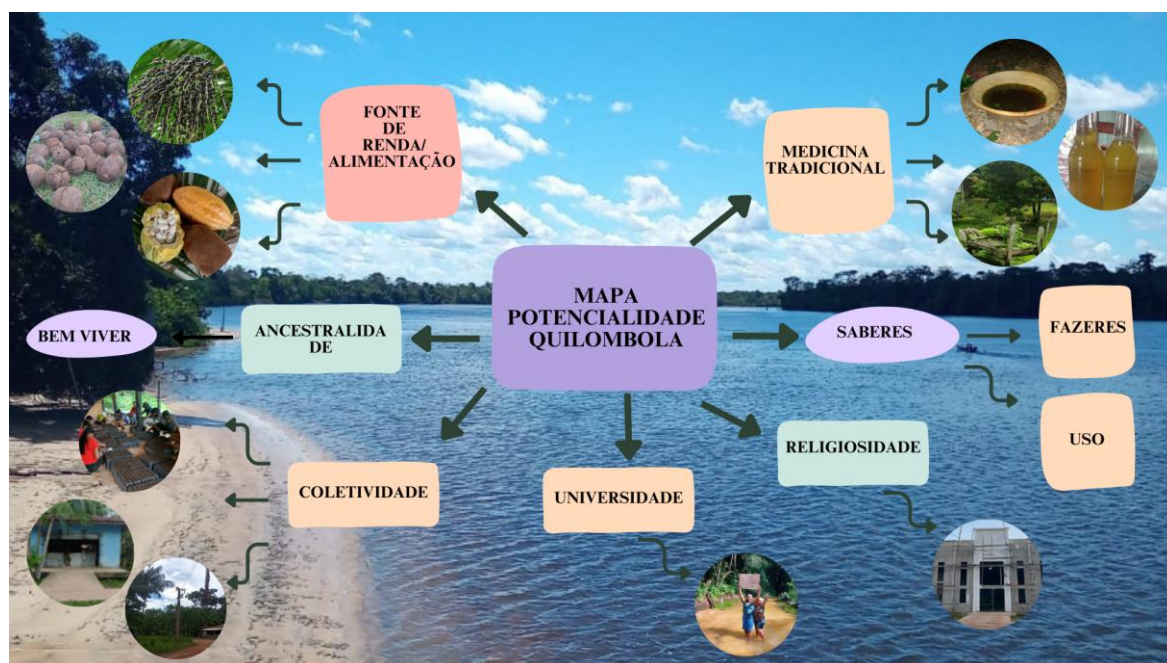
O PSE quilombola apareceu como outro avanço muito comentado, pois foi ressaltado que muitos dos jovens e pessoas da comunidade, que fazem Faculdade agora, tem como se deslocar também para cidade e estudar. Podem ingressar numa universidade, fazer o nível superior e ajudar na nossa comunidade.

A internet também faz parte das oportunidades ela veio facilitar a vida de muita gente, tanto atendendo as necessidades pessoais de cada um, como os estudantes por exemplo, e atendendo para os estudos para a prova do PSE. É uma contribuição coletiva e individual.

Em meio às múltiplas conquistas socializadas, Andréa chamou atenção para outras propostas de oportunidades ainda não vistas pelos integrantes do GT. Deste modo, apareceram outras falas que somaram. O título quilombola, as lutas da Associação e o reconhecimento como território quilombola tiveram destaque preponderante.

3. 2.4 - As potencialidades da comunidade quilombola Moju Miri

Mapa 4 - Mapa de potencialidades



Fonte: Ronilson Santos; Ruth Cardoso, 2024

Essa imagem é bastante representativa, no que tange às potencialidades do quilombo. O Protocolo de Consulta está na parte de cima da imagem, a fim de representar o objetivo das oficinas. Em volta desse documento, foram surgindo, em meio a coletividade, fontes dos saberes, da linguagem própria do quilombo, das formas de cura e cuidado, memórias das primeiras famílias do quilombo, da produção e renda das famílias, a religiosidade e das conquistas durante os processos de organização frente as diferentes lideranças.

A corrente que nos aprisionou, agora é representada pela linha que une as potencialidades do quilombo. Ela começa a ganhar forma com o coletivo presente no barracão. Este lugar representa a organização, as formações, as reuniões da Associação. Um espaço que conduz nosso fervor e identidade. Daí a linha segue, segurando firme a produção da andiroba, o açaí, a mandioca, o beju chica, o banho do rio. Estes representam a ancestralidade e suas raízes fincadas em nossos corpos e nossa terra. Além delas, tem mato. Ele representa o lugar onde tiramos o alimento e as ervas medicinais, responsáveis pela cura e cuidado.

As linhas ligam-se, também, ao bem viver e ao trabalho dos mutirões. Além destes, há, na imagem, a cantina e a padaria comunitária como marcos presentes em nossa linha do tempo. Elas foram construídas com muito trabalho e por muitas mãos. Outro espaço, destacado como potencialidade, é a igreja. Como muitos e muitas são evangélicos, este espaço foi citado como potencialidade.

Nos processos de resistência e sobrevivência desenvolvidos nos quilombos, as relações culturais, as identidades e os conflitos têm como elemento central os territórios, tensionados por interesses ilegítimos e inconstitucionais de terceiros em disputa pela propriedade da terra (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas — CONAQ e Terra de Direitos, 2018, p. 16)

Por isso dizemos: “Nosso território! Nossas regras!” Esta expressão, acompanha as vozes e o título desta dissertação. Sua essência é profunda e os significados atribuídos a ela, marcam o momento importante da construção do Protocolo de Consulta. Este foi um dia que o barracão estava cheio de mulheres, crianças e dos mais velhos. Todas e todos ajudaram a trazer vida a esta frase. Na imagem acima, todas as potencialidades são ligadas a esta frase e, todas elas, foram colocadas na roda construção durante as oficinas.

A força da ancestralidade quilombola da comunidade Moju Miri: “a força de todos os pretos e pretas ainda continua”, fortaleceu o grupo de trabalho (GT.) Somaram-se a esta as falas.

A energia a gente considera como uma força. Foi através da Associação, que a energia veio. Não tinha internet. O ramal também a gente considera como uma força. a força dos homens e das mulheres daqui. A água nas torneiras; a cantina é oportunidade. A gente considera como uma força: o barracão da Associação foi uma grande força de todo mundo da associação, a somar a força evangélica. (Diário de Campo, grupo de trabalho, 2021).

Os passos seguiram, com grandes e emocionantes relatos sobre a construção da cantina.

As pessoas roçavam e quando era de tarde cada um deixava R\$1 real. Se acontecesse um acidente era para poder levar para o hospital. Em Moju Miri a gente não tinha dinheiro para comprar um ovo, assim, eles juntavam dinheiro entre todos os sócios. Os sócios juntavam o dinheiro e montaram a cantina. Essa Cantina tem ajudado muita gente. Até por oportunidade de emprego. Como eu que trabalhei 12 anos na cantina. E a cantina tá aí, permanecendo com a força das pessoas, que estão aí para manter essa cantina. Que tem servido muita gente. Nós temos onde comprar uma comida. Antes não tinha energia, não tinha ramal. Era só na cantina. A gente ia comprar comida, quando ia na cidade. Era dois dias para ir na cidade. Hoje, com a nossa força, com a nossa união e pela luta, tem ramal, tem energia. (Diário de Campo, Bernardina, 2021).

A respeito de muitas transformações o grupo trouxe:

Fomos presenteados com a internet. Antes dos nossos filhos nasciam e cresciam e tínhamos que nos colocar na casa dos outros para estudarem. Eles serviam de escravos na casa dos outros. Hoje nós já temos internet; os nossos filhos já podem estudar em nossa casa. Já tem uns ônibus que nós podemos sair todo dia. Se você quiser sair daqui todo dia você sai, porque já tem ônibus. A gente conseguiu pela força, pela nossa própria força, das pessoas que moram aqui nessa comunidade. A nossa união também é nossa força. Quando acontece algo na comunidade existe a ajuda. (Diário de Campo, grupo de trabalho, 2021)

Sobre a força evangélica:

Nós não tínhamos igreja. Se congregavam na casa das pessoas. Seu Raimundinho Dona Maria Martins. E hoje nós levantamos uma igreja, aqui neste lugar, e nós nos respeitamos, tanto evangélicos como não evangélicos e, quando é na hora da luta nós

vamos. É importante para comunidade no sentido de levantarmos Associação e isso vai depender de cada um (Diário de Campo, grupo de trabalho, 2021).

Com relação a outras potências:

A escola também é considerada como força. Aqui nós registramos a escola e o lazer. aqui quem faz parte da Associação É associado tem um clube. agremiação Esportiva. Eles reúnem e trazem essa força a mais. Aqui nós temos pessoas da Deus é Amor, pessoas da Igreja da Paz e a força evangélica predomina nessa localidade. Nós temos esse ramal grande, mas o primeiro ramal a sair foi o ramal da igreja. (Diário de campo, grupo de trabalho, 2021)

Em meio aos caminhos, a força que vem dos multiplicadores, das mulheres e homens da comunidade e os traços mais marcantes da história do território estão expostos a seguir como sementes da união:

Outra coisa que nós consideramos como força são as associações e organizações, que é a FASE, a MALUNGU que vem para somar com a gente. Tem um grupo do grupo dos homens, que é uma força. São membros da Associação. O Grupo das mulheres, das Marias. Tem outros grupos também. O que tem fortalecido a nossa Associação é a nossa união também. A união do povo tem nos fortalecido muito. Esse Barracão também foi construído por muitas pessoas e hoje nós estamos debaixo desse teto. Vários grupos que estão dentro da nossa Associação, que tem se fortalecido muito. Todos falam da união do grupão, eles têm uma área de terra de 300 metros quadrados. Uma área que passaram para Cantina, depois, arranjaram mais uma outra área de açaizal com 17 componentes. Isso fortalece muito a nossa comunidade. (Diário de Campo, fala dos grupos, 2021).

Em conclusão sobre esta socialização, algumas pessoas somaram às falas com outras fontes ricas do território. Moju Miri tem uma forte coletividade. É importante o coletivismo somos nós que construímos. Nossa maior força, ainda, é a coletividade. Dito isto, a Associação também se somou ao poder do território:

Nós destacamos também a força maior que foi a criação da Associação, lá em 2000. Quando a gente criou Associação, a gente não tinha nada, não tinha água, não tinha energia. Então, através da associação, gerada pela coletividade, veio para unir este povo aqui. (Diário de Campo, fala dos grupos, 2021).

Seguindo a Associação, também veio a fala sobre a Ancestralidade:

A força da ancestralidade, que foi colocada desde muito tempo, e as histórias, que são contadas, são muito importantes para a comunidade. A questão da ancestralidade, a coletividade que os antepassados deixaram um legado. Os conhecimentos tradicionais sobre os remédios naturais, das sabedorias. Os cuidados, a partir da natureza. O conhecimento ancestral. (Diário de Campo, fala dos grupos, 2021)

Sobre as grandes potencialidades do território de Moju Miri, Vavá membro da comunidade África alimentou:

Vocês têm açai; vocês têm produção e solidariedade. Essa forma de viver em comunidade não tem em todos os lugares. Essa parte de respeitar o terreno do outro. Essa parte é tida como comunidade e território. Vocês têm uma ancestralidade

indígena e africana e, isso está muito latente, muito presente na história. Quando um indivíduo sai de um lugar e vai para a cidade, para o bairro, os seus filhos têm que construir esse sentimento de pertencimento em um bairro onde não tem isso; onde eu não tenho essas relações. A violência aumenta, os estranhamentos não tem diálogo. Não tem essa relação, essa força que vocês têm de comunidade, de União. (Diário de campo. Vavá, 2021)

Em relação à construção naval das rabetas e dos barcos:

A cada 10 homens aqui, 10 são peritos em construir embarcações. A tecnologia, que chegou para somar com essa capacidade de construção naval, e aí junta o que é artesanal e o que é tecnológico. Tudo gera destaque para essa comunidade. Outra força é a segurança. A comunidade vive em paz, não aquela provocação da paz, nem individual e nem coletiva. A capacidade de convivência com ideias tão diferentes. A gente vive, nas grandes cidades, o sentimento de isolamento cada um por si. (Diário de campo. Vavá, 2021).

Ao finalizar as grandes contribuições para este grupo, outra força colocada pelos membros na roda de interações foi o acolhimento da Comunidade. Os primeiros pontos colocados foram a falta de valorização da produção tradicional. Somada a ausência de valorização das fontes produzidas dentro da comunidade: “O cupuaçu, se nós tivéssemos uma condição melhor, não estragaria”. Ser quilombola, direitos, deveres, enquanto membro da Associação.

A representação política, pela presença de um homem ou uma mulher da comunidade. Entre as relevantes colocações sobre a organização da Associação, consistirá em pontos fortes, expostas pelo grupo:

A falta de representante na política. Pensar em alguém dentro da comunidade que tenha uma formação para representar a gente, dentro da Câmara dos Vereadores. Falta de uma cooperativa. De produtos que a gente produz. Nós vendemos os nossos produtos, saindo um preço baixo e mais lá na frente é deles lucro, mas, nas nossas costas é uma fraqueza. Nossa comunidade, como uma comunidade organizada, deve ter uma fiscalização da Associação. Quando entra alguém como representante, temos que ver como o conselho fiscal vai funcionar. E ele tem que funcionar. A gente não fiscaliza a escola, não fiscaliza a área. Isso é uma fraqueza nossa. A gente perde muita coisa. Perde a área, perde mato. Essa parte da fiscalização tem que funcionar, porque isso aí mexe com muita coisa. (Diário de campo, Gt4, 2021).

Outros olhares tomaram provocações do Gt4, pois, as fraquezas tomaram rumos mais amplos, diante das fragilidades na saúde e Políticas Públicas para a comunidade. Estas, puxaram para mais reflexões e problemáticas de enfrentamento:

A saúde da Comunidade. Assistência à saúde adequada para nossas crianças e nossos idosos. A gente não tem um posto de saúde. Nem espaço de lazer para as. Isto, também afeta na saúde mental dos nossos jovens e idosos. Que bom se nós tivéssemos uma assistência à saúde adequada à nossa comunidade. Nós não temos nenhum agente de saúde. Tem uma agente de saúde, mas não vem. Quando a pessoa precisa de uma declaração, para fazer cadastro, não tem. Nós não temos um agente comunitário de saúde - ACS. (Diário de campo. Gt4, 2021).

Outro ponto foi acrescentado a respeito dos direitos e deveres.

Pensar que quando chegam os benefícios para a comunidade, na hora de mostrar onde é que estão os nossos direitos e deveres enquanto comunidade. Enquanto associados. Precisamos fortalecer o nosso apoio também às pessoas da Associação. A nossa presidente, ela precisa de apoio. Vamos nos unir, nos ajudar. Ajudar a nossa presidente. Para que a nossa fraqueza se transforme em força. (Diário de campo. Gt4, 2021)

Foi colocado uma provocação, pensando na luta para diminuir as fraquezas. A proposta foi trazer mais pessoas para fortalecer a luta. O primeiro passo, que então foi dado. O falar e debater sobre as fraquezas. Este representaria o momento de enxergar as fraquezas e ameaças. A facilitadora trouxe a proposta de troca das palavras do termo falta pela palavra alta, pensando nos desafios que o território enfrenta. Substituir a palavra problema por desafio.

Sabemos que isso não é fácil, devido a articulação do capitalismo dentro do nosso território. A força do capitalismo sobre a organização do território. É isso que ocorre. Nós temos os direitos e deveres em nossa comunidade. Muitas vezes nós queremos chamar os nossos direitos e não arcar com os nossos deveres. Temos que entender esse processo da Comunidade. Que a gente precisa entender, aqui, que junto com as ameaças do Capital, vem as desgraças; o caos; a droga; a violência. Não é só o empreendimento que está vindo, mas toda desgraça que vem junto com ele. Temos que ver como os desafios podem ser superados. Então apostar nessa potencialidade que vocês têm que é o coletivismo. Usar isso a favor. Nós não estamos fazendo nada para colocar um representante parlamentar nosso. Uma outra questão levantada foi a de valorização da produção alimentar. Aí eu trago a questão da segurança alimentar e da soberania alimentar. Nós temos que ter a ideia da importância da soberania alimentar, para não depender de prefeito ou vereador. O que é estratégias para enfrentamento. (Diário de campo, GT4, 2021)

Nos relatos acima, sobressai as nossas potencialidades. No entanto, junto a isso o sentimento de injustiça e impunidade que assola a realidade da minha comunidade, o que constitui um dos motores que impulsionam a mobilização social desse grupo (CARDOSO E CARDOSO; SCHMITZ; MOTA, 2010). Um meio para solucionar os problemas é encontrado em dispositivos normativos, a maioria advinda do âmbito internacional, como é o caso da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (169). A convenção da OIT-169 tem sido um dos poucos documentos capazes de dialogar com povos e comunidades tradicionais no Brasil e no Mundo, por ter uma linguagem e abordagem mais próxima daquela vivenciada por esses grupos, e atender aos anseios e às reais demandas.

Por isso, o debate sobre esse dispositivo tem ganhado mais força e visibilidade, bem como os direitos promulgados, como: a consulta prévia, livre e informada; a autodeterminação; e as relações socio territoriais, que estão sendo discutidos ao longo desta, dissertação trazendo a visão e posicionamento dos quilombolas Moju Miri como base.

4. CONCLUSÃO: EFEITOS PEDAGÓGICOS DO PROTOCOLO DE CONSULTA EM MOJU MIRI

4.1 Protocolo como prática educacional

Figura 21- Castanheira



Fonte: Diário de Campo, 2022

Em 2022, tive a oportunidade de dialogar com a tia Regina (in memoriam) sobre essa castanheira. Ela me contou que essa castanheira tem muita história. É a mãe natureza, gera muitos frutos para a sobrevivência de muitos, faz sombra e ameniza o calor, produz alimento, renova as energias.

As castanheiras marcam a paisagem do território quilombola Moju Miri. É uma árvore resistente, forte e grandiosa. Essas características também podem ser usadas para definir o povo quilombola que vive nesse território. Os quilombolas de Moju Miri construíram um espaço de resistência e refúgio na Amazônia paraense. Vivemos há décadas de forma integrada à natureza. Da terra, tiram parte do sustento, especialmente com o cultivo do açaí. Os moradores da comunidade estabeleceram ali práticas sociais e culturais. Entre elas, está a organização da vida comunitária, onde mulheres e homens promovem celebrações, eventos religiosos e reuniões da associação da comunidade. Essas raízes precisam ser transmitidas na escola quilombola e o fato de elas terem vindo à tona no de Protocolo de Consulta significa uma pedagogia importante que o processo trouxe. Essa pedagogia ressalta nossa história, nosso pertencimento ao território, nossas vivências e o próprio significado de ser quilombola em Moju Miri.

As famílias da localidade seguem na resistência e na luta por respeito aos seus direitos, incluindo o respeito aos seus modos de vida e ao território. Com o fim oficial da escravidão, as principais preocupações não são mais os senhores de escravizados, mas os impactos causados pela crescente instalação de grandes empreendimentos econômicos na região. Vivemos agora a colonialidade do poder (Quijano, 2005), que significa na contemporaneidade a continuação da dominação e subalternização do Outro com base principalmente em classificações raciais. Um protocolo em defesa das vidas quilombolas no território significa romper com esse critério de inferiorização que caracteriza a colonialidade do poder. Com voz ativa e altivez, a comunidade demarcou sua postura diante desse contexto e construiu o seu protocolo de consulta livre, prévia e informada, baseado na Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) e em outros instrumentos legais, nacionais e internacionais, mas também e principalmente no nosso Protocolo Ancestral. Ancestralidade é um valor fundamental na identidade quilombola e a educação quilombola integra escola e comunidade, de modo que faz muito sentido os mais velhos comparecerem à escola para contar histórias e transmitir conhecimentos.

O objetivo do Protocolo de Consulta é que todos os governos – federal, estadual ou municipal – e todas as empresas, independentemente do tamanho, possam conhecer a comunidade, seu território e seus direitos, levando em consideração o tempo necessário para que os moradores se preparem e entendam melhor os assuntos que irão afetar e impactar o local onde vivem. “Devemos ser consultados sobre qualquer coisa que vá nos impactar, seja feita dentro ou fora de nosso território. Pode ser obra, lei, projeto, questão de direito à saúde, à educação ou qualquer outra coisa que afete nosso povo. Esperamos que a Consulta Livre, Prévia e Informada seja realizada em todas as fases do Licenciamento Ambiental, e também durante

as concessões e renovações de licenças, de qualquer empreendimento ou projeto”, afirma João Vitor, um morador de Moju Miri. Transmitir na escola quilombola essa consciência política de que a comunidade sofre ameaças é muito importante, porque dela depende a defesa do território. Os quilombolas ao defenderem seu território protegem a natureza contra agressões do capitalismo predatório e contribuem na medida do possível para reduzir os efeitos das mudanças climáticas que caracterizam o Antropoceno - seria mais apropriado dizer Capitaloceno, porque não é toda a humanidade que destrói a natureza - a era geológica em que vivemos.

No processo de construção do protocolo, a nossa associação comunitária, criada para organizar as questões locais, buscou informações sobre a história dos fundadores da comunidade e o conhecimento sobre o arcabouço de leis que garantem nossos direitos. “Esse trabalho da associação ajuda a comunidade a entender quem é e quais são os direitos que a assiste e o Protocolo é muito importante nesse sentido. Quem dá voz a esse protocolo é a comunidade” (Raimundo Cardoso, diário de campo, 2022). A consciência de que somos sujeitos coletivos de direitos é uma lição que precisa estar na escola e na comunidade, que na educação quilombola precisam andar de mãos dadas. Inclusive essa lição pode ser embalada por uma canção muito tocada nos nossos encontros que tem o seguinte refrão: “nosso direito vem, nosso direito vem, se não vir nosso direito o país perde também”.

Dessa forma, a Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Brasil, 2012), conforme a Resolução n. 8 do CNE/MEC, coloca que a educação escolar quilombola deve fundamentar-se e alimentar-se, entre outros pontos, na: memória coletiva; nos nossos marcos civilizatórios; nas nossas práticas culturais; no modo de vida e formas de produção do trabalho; nos acervos e repertórios orais, porque a linguagem é parte da identidade; nos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; e de todos os elementos que caracterizam a nossa territorialidade (Brasil, 2012).

Portanto, a Educação Escolar Quilombola (EEQ) está imbricada no constante diálogo com a comunidade, para que junto com a escola se construa, de acordo com cada território, a Educação Quilombola (Nunes, 2015), compreendida como uma forma de educação que ocorre no cotidiano da vida comunitária e na ruptura com um modelo de educação onde escola e comunidade encontram-se separadas por “muros organizacionais” que inibem a efetiva participação da comunidade na condução da escola. Esse movimento, de diálogo e aproximação, requer horizontalidade de relações no coletivo da comunidade-escola, escuta e respeito a demandas comunitárias no campo da educação escolar, devendo ser consideradas também as práticas de organização e gestão próprias do grupo em seu território. O processo de

Protocolo de Consulta trouxe esse protagonismo da comunidade o qual precisa ser reproduzido na escola.

O povo de Moju Miri reivindica seu reconhecimento quilombola levando em consideração seu modo de vida e sua cultura, repassada de geração a geração. Sabemos que nossa luta não finaliza com o reconhecimento territorial, porque os grandes empreendimentos estão próximos ao nosso território e sofremos ameaças todos os dias. A cartografia que realizamos e o mapa de ameaças que a dissertação mostra são instrumentos didáticos que precisam também estar em sala de aula. Abraçamos a construção do Protocolo de Consulta, baseado na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que assegura que a comunidade deve ser consultada previamente para qualquer tipo de projeto ou empreendimento econômico que venha a ser instalado no território. Para nós, o Protocolo de Consulta é um instrumento político fundamental para a defesa do território. Contudo, a assimetria na relação de forças impede que de fato possamos impedir o avanço de empreendimentos que nos afetam. O que realmente podemos fazer é obter certas compensações e mitigações, muitas vezes insuficientes. O Protocolo de Consulta é um instrumento importante, mas não resume toda a resistência que precisamos opor aos empreendimentos que operam nas nossas redondezas, muitas vezes poluindo as cabeceiras dos nossos igarapés que se situam fora dos limites territoriais.

A cartografia permite uma visualização espacial do território, suas fronteiras e redondezas. Com ela pode-se ver o curso das águas, e a defesa dos nossos igarapés é uma causa comum a todos os territórios. “Causas comuns”, o fato de os estudantes quilombolas, crianças e adolescentes que desenharam com tanto entusiasmo o mapa local e também os mapas regionais, que mostram os vários territórios no município de Moju, reconhecerem que pertencem a um coletivo maior é algo importante. O próprio *Caderno Cartográfico Quilombola: valores para uma educação escolar afro-amazônica* é um material didático elaborado pela comunidade que pode estar em sala de aula. Num trecho deste material está escrito: “A cartografia social, ao mostrar os territórios e essas ameaças, permite visualizar as opressões sofridas pelos quilombolas. Isso cria informação pedagógica, consciência política e aumenta a capacidade de resistência. A luta de resistência é uma causa comum e reforça a identidade nos territórios” (Peixoto, 2024, p. 91).

No processo do Protocolo, na forma como aconteceu em Moju Miri, as narrativas orais foram muito importantes, pois com elas vieram nossas raízes e todas as fontes e histórias mais profundas que o quilombo carrega. O território é vivo porque vivem dentro dele pessoas com saberes e vivências que reproduzem a ancestralidade. A construção coletiva nos remeteu aos

antepassados e avivou tradições e significados. No processo do Protocolo, dentro do território, a oralidade foi uma ferramenta essencial para a manutenção e o fortalecimento das identidades. A voz de quem fala num processo político como esse remete a uma complexidade de sentidos, raízes, existências e ancestralidades que marcam a identidade dentro do quilombo. A oralidade é uma ancestralidade, assim como as trocas e a reciprocidade, isso o Protocolo mostrou pedagogicamente. Na troca aconteceram aprendizagens críticas, muita discussão sobre os modelos de opressão e dominação que empresas e estado põem em prática. A defesa do território uniu a comunidade, até então um pouco cindida. O processo do Protocolo agregou a comunidade, e muito!

Uma lição importante para a educação quilombola no território é a troca de conhecimento entre gerações que ocorreu no processo do Protocolo. As trocas envolveram também pessoas de outras comunidades, dado que existe toda uma relação de parentesco e familiaridade entre as comunidades. Isso trouxe para a ordem do dia a realidade de que as comunidades têm causas comuns, como foi mencionado acima, inclusive a defesa dos territórios, e nisso a solidariedade, um valor quilombola, se fez presente. Na educação escolar quilombola, em que o aprendizado na escola complementa o aprendizado que ocorre no dia a dia do território, os valores da solidariedade, da oralidade e da relação inter-geracional são centrais Ferreira; Cardoso; Lima; Peixoto, (2024). Assim como aconteceu no processo do Protocolo, na escola a presença dos mais velhos falando das suas experiências de vida para os mais novos é algo fundamental. E agora que estamos, as comunidades do município de Moju, empenhadas na construção de Projetos Políticos Pedagógicas Quilombolas (PPPQ), a experiência do Protocolo é algo que certamente deverá entrar como uma lição pedagógica. Nossas griotes e nossos griôs são mestras e mestres e certamente se sentirão muito prestigiados/as ao serem convidados a participar na educação escolar de Moju Miri.

O processo do Protocolo estimulou diálogos e interações em torno do território e isso uniu a comunidade de uma forma que não existia antes. Uma vivência que mostrou que ainda temos muito a aprender como povo quilombola para garantir nossos direitos, porque o chamado progresso vem com a força do capital e também com o apoio estatal, que em última instância promove os interesses do capital. Ainda que instituições como os Ministérios Públicos e a Defensoria Pública da União se mobilizem em nosso favor, a lógica dominante do Estado é promover o desenvolvimento capitalista. Então a resistência precisa ser forte, e é na luta e na negociação difícil que a identidade se fortalece. A identidade se afirmou no coletivo de luta. Na educação quilombola, uma questão central é fortalecer a nossa identidade e a nossa cultura, num contexto que nossos estudantes precisam saber que é adverso.

Não existe uma fórmula para essa atitude de defesa. A gente se constitui a partir do nosso lugar e o conflito aviva a nossa ancestral disposição para a luta e a resistência. Na educação quilombola, o conhecimento acerca do conflito, ou seja, a consciência de que a força do capitalismo e sua capacidade de destruição nos assedia, é algo muito importante na educação politizada e contextualizada que queremos. Dos nossos ancestrais mantemos o respeito, o reconhecimento dos mais velhos, sábios quilombolas que sempre tiveram um olhar amplo e profundo para as relações com o meio, para a centralidade da natureza, para a amorosidade que temos com ela. A resistência do nosso povo se relaciona ao valor que damos às nossas ancestralidades, acrescido da presença dos mais novos, jovens que como eu frequentam a universidade e mapeiam as redondezas, reconhecendo e nomeando as ameaças. O fato de estarmos na universidade, na comunidade e engajados no movimento quilombola, ou seja, o fato de estarmos nesses entre-lugares, é algo que o Protocolo de Consulta deixa muito evidente. A luta não é só de um território, mas de todo o movimento. É com coesão que caminhamos na luta pelo território.

A nossa ancestralidade somada com a nossa juventude reproduz um coletivo. Nesse sentido do coletivo, a consciência de que somos um povo que pratica a coletividade, isso se tornou mais visível durante o processo do Protocolo, pois todos os quilombolas pertencentes a Moju Miri se uniu para essa construção, homens, mulheres, idosos, jovens e crianças, evangélicos e não evangélicos. Nesse momentos de trocas todos eram ouvidos, a partir de seu lugar de fala - a parteira, que é a tia Santa, a tia Naza, que conhece muito de plantas medicinais, o Barbudo com suas experiências criolas, ou seja, a contação de história, o repasse de experiências, tudo isso compareceu no processo. O Barbudo conta histórias para passar informações e valores. Por exemplo, se ele vai falar das balsas que trafegam no rio Moju carregadas com madeira, ele toca no assunto contando uma história e criando um enredo, que de fato significa um método pedagógico muito eficaz. De modo que o Barbudo, assim como a tia Santa e a tia Naza precisam estar na escola quilombola, passando os seus conhecimentos.

Uma abordagem contemporânea sobre gênero é algo que não pode faltar na educação quilombola. E a presença ativa das mulheres nas discussões e negociações foi marcante no processo do protocolo. Interessante, importante voltar a falar disso, foi a presença da Vanuza Cardoso, liderança no quilombo do Abacatal, localizado em Ananindeua. Vanuza é praticante de religião de matriz africana e também acadêmica na UFPA. Com ela, no dia em que ela esteve nas discussões do Protocolo, a temática que predominou foi a de gênero, a participação sempre decisiva das mulheres na linha do tempo nas comunidades. Esse protagonismo real da mulher, no entanto, foi sempre invisibilizado e justamente o processo do Protocolo foi um momento de

rompimento com essa invisibilização. De fato, as mulheres estão liderando, e não é de hoje. A conquista da titulação de Moju Miri foi alcançada com a tia Zuleide Cardoso, a primeira presidente da Associação, quando esta foi fundada. Hoje, a presidente da Associação é a tia Sueli Cardoso. A primeira professora foi uma mulher. A primeira pessoa a ingressar na universidade foi uma mulher, a tia Andrea. Enfim, o processo do Protocolo evidenciou essa presença feminina marcante. Presença que, aliás, está aberta ao diálogo. Vanuza e Andrea inclusive estabeleceram um diálogo inter-religioso enfatizando a necessidade do respeito mútuo.

O diálogo e a valorização da mulher quilombola são valores fundamentais à educação quilombola. Inclusive o material didático ²¹ que construímos coletivamente e que queremos adotar nas nossas escolas traz esse diálogo e essa valorização da presença feminina nos quilombos, desde Dandara. Enfim, o Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada foi um momento de revelações, de relato oral de experiências, de encontro entre saberes ancestrais e saberes que os/as jovens trazem da universidade, da afirmação da presença da mulher no território.

Acima de tudo a discussão trouxe a importante noção de território, algo que vivemos no cotidiano, mas que normalmente não discutimos de um ponto de vista político e teórico-prático. O Protocolo nos levou a essa discussão do território, que está na base da nossa identidade, que é fonte, semente e razão de ser das nossas resistências. No território, as territorialidades vieram à tona. Moradores, colaboradores e multiplicadores, todos usaram os seus lugares de fala. Todos falaram: evangélico, católico, benzedeiro, parteira, artesã, agricultor, mãe, pai, avô, avó, criança. Nesse momento de trabalho, nessa interculturalidade dialógica, a noção de direitos territoriais e de territorialidades, que é o que fazemos e somos no território, veio à tona. Assim, um evangélico, justamente o Barbudo que é presbítero na Assembleia de Deus, trouxe um dito popular com forma de dar potência a seu argumento: “em terra de sapo, de coca (cócoras) com ele”. Quer dizer, nas negociações, se estamos no território, o que deve prevalecer é o ponto de vista do coletivo quilombola. Quem manda somos nós, esse é o sentido de poder que o território nos confere, apesar das agressões que sofremos e das compensações e indenizações que nunca saem como queremos. Nesse contexto, uma sugestão pedagógica para a sala de aula pode ser: o que esse dito popular, afirmado no processo do Protocolo, significa?

²¹Caderno Cartográfico Quilombola: valores para uma educação escolar afro-amazônica Estudo do Componente Quilombola – ECQ e Projeto Básico Ambiental Quilombola – PBAQ. UFPA: Belém, 2024.

Apenas para problematizar um pouco, até que ponto o título desta dissertação é completamente verdadeiro? “Nosso território, nossas regras” é o que queremos, mas precisamos enfrentar as colonialidades do poder que nos oprimem e impedem que essa máxima seja plenamente possível. Essa opressão, o atropelamento dos nossos direitos, muitas vezes partem dos próprios órgãos estatais que deveriam nos apoiar. Além disso, há um jogo político-eleitoral que faz com que candidatos alheios aos nossos interesses apareçam no território para conseguir votos e, mediante o clientelismo, conseguem, de modo de nem sempre quilombola votar em quilombola. Por isso, estamos nos lançando em candidaturas quilombolas coletivos com o lema “Agora é nós por nós”, para ocupar espaços de poder. Sem esse movimento de ocupação de espaços institucionais não conseguiremos fazer com que na escola quilombola tenhamos docentes quilombolas, cientes da nossa realidade.

Na comunidade não existe uma construção uniforme de saberes e experiências somos um coletivo, mas coexistem vários pontos de vista entre nós. Essas diferenças se evidenciaram nas discussões, mas sempre prevaleceu o que temos em comum, ou seja, que traçamos nossos caminhos pela ancestralidade e pertencemos todos ao território, nossa fonte de identidade. O território é potente porque é construído sempre nas relações coletivas. Uma lição pedagógica do Protocolo de Consulta em Moju Miri foi que construímos coletivamente um processo de aprendizagem.

O processo coletivo de construção do Protocolo de Consulta Livre, Prévia e Informada foi realizado dentro do próprio território com as suas marcas, por isso fizemos um paralelo entre o Protocolo de Consulta e o Protocolo Ancestral. Tudo foi sendo tecido pelo grupão, pelo coletivo. Os espaços foram tomados pelo estudo, propostas, contribuições, reflexões, trocas e diálogos. O Quem Somos? Foi a primeira questão levantada. Esta questão identitária foi fortalecida durante todo o caminho. Apesar do muito que construímos no processo, o Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada ainda não é o passo de finalização e descanso sobre as resistências que ainda podem e devem ser potencializadas. Os nossos passos ainda são muitos e por aqui não vamos parar.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mariléa de. **Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AGUIAR, R.; SILVA, M. I. R. e. A TRADIÇÃO DA LITERATURA AFRICANA ORAL DOS GRIOTS REPRESENTADA EM ALGUMAS NARRATIVAS BRASILEIRAS. *Ciclo Revista: Vivências em Ensino e Formação* (ISSN 2526-8082), [S. l.], v. 3, n. 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ifgoiano.edu.br/ciclo/article/view/838>. Acesso em: 29 fev. 2023.

BEZERRA, Rosemayre Lima; ALVES, Margarida Negreiros. In: **Mulheres em perspectiva: trajetórias, saberes e resistências na Amazônia Oriental** / organização Idelma Santiago da Silva. - 1. ed. - Belém [PA]: Paka-Tatu, 2017.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BRASIL. **Lei 12.711/2012**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm16. Acesso em 18 de maio de 2022. acesso em 10 de agosto de 2023.

BRASIL. **LEI Nº 14.723, DE 13 DE NOVEMBRO DE 2023**. Disponível em: Legislação Informatizada -LEI Nº 14.723, DE 13 DE NOVEMBRO DE 2023 -Publicação Original. acesso em 20 de novembro de 2022

BRASIL. **Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro - Brasileira’, e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 01 jun. 2023.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**. Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (MEC/SECADI), Secretaria de Educação Básica (MEC/SEB) e Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação. Básica (CNE/CEB). Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_quilombola.pdf Acesso em: 22 de maio de 2022

BRASIL. **Decreto n. 143, de 20 de fevereiro de 2002**. Aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. Disponível em: < <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002458771-convencao-1-pl.html>> Acesso em: 22 fev. 2022. _____ Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do

Trabalho OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em:
206 <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>
Acesso em: 22 de setembro de 2021.

BRUZACA, Ruan Didier. **Prática jurídica entre a “bainha” e a “faca”**: para (re)pensar o direito a partir da perspectiva de quilombolas nos conflitos entre a vale e os territórios de santa rosa dos pretos e monges belos, em itapecuru-mirim/MA. 2020 tese (Doutorado em ciências jurídicas). Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2020.

CARDOSO E CARDOSO, Luís Fernando; SCHMITZ, Heribert; MOTA, Dalva Maria da. Direitos entrelaçados: Práticas Jurídicas e Território quilombola na Ilha do Marajó – PA 2010

CARDOSO; PEIXOTO; AMORAS. **O Quilombo Moju-Miri em tempos de quarentena**: colhendo narrativas orais sobre ancestralidades, cuidados e a mulher quilombola | CARDOSO, Andréa Cardoso e; PEIXOTO, Rodrigo Corrêa D.; AMORAS, Maria do Socorro Rayol. Anais do Evento: XV Encontro Nacional de História Oral – Narrativas Oraís, Ética e Democracia, 2020.

CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil** / Júlio José Chiavenato – 1.ed. – São Paulo: Cortez editora, 2012.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS E TERRA DE DIREITOS. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. 2ª ed. Curitiba-PR, 2022. Disponível em:<
<https://terradedireitos.org.br/racismoeviolencia/download?id=YnMzMWI4cGZsbWUwN2MwOGlsMzg0N2E3aDQ=&f=2&success=1>> Acesso em: 20 de dez. 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. Cruzamento: Raça e gênero. Brasília, 2004

CORAZZA, Sandra Mara. Manual infame... mas útil, para escrever uma boa proposta de tese ou dissertação. In: BIANCHETTI, Lucídio; MACHADO, Ana Maria Netto (Orgs.) **A bússola do escrever**: desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações. 2ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC; São Paulo: Cortez, 2006.

DEALDINA. **Mulheres quilombolas**: território de existências negras femininas/ organização [de] Selma dos Santos Dealdina. - São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020.

DEUS, Zélia Amador de. Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e herdeiros de Ananse. Belém: Secult/ PA, 2019.

DUARTE, Claudia Renata. Do entre-lugar ao pensamento de fronteira: Caminhos da narrativa contemporânea. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Literatura, Florianópolis, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivência: a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo / organização. Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes ; ilustrações Goya Lopes. -- 1. ed-Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. **A Escrivência e seus subtextos**. In: DUARTE, Constância Lima 2019

FERREIRA, J.; CARDOSO, A. ; LIMA , R.; PEIXOTO, R. . Oralities and escrevivência project: a proposal for Quilombola-specific school education in Amazonia: Projeto oralidades e escrevivências: uma proposta para a Educação Escolar Específica Quilombola na Amazônia . Concilium, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 249–270, 2024. DOI: 10.53660/CLM-2710-24A21. Disponível em: <https://clium.org/index.php/edicoes/article/view/2710>. Acesso em: 2 fev. 2024.

FERREIRA, Adriana da Silva. As Vozes ecoam nos quilombos resistentes como o pilão e vibrantes como o socar de cada pilar. IV Congresso de Pesquisadores/as Negros/as da Região Sul - IV COPENE SUL, 2019. Disponível em: 1558469181_ARQUIVO_4496695ae0f8d73b81232768ae01ca21.pdf.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro:LTC,1989.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismoafro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Tradução Bhuvi Libanio. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo Demográfico 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2023

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

LIMA, Vilma Lúcia Salvador Cabral. **Oralidade, Memória e Tradição: Constituintes das Identidades Negra-Quilombola do Povo de Tijuacu**. 2011. 105f.Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural) –Universidade do Estado da Bahia–UNEB–Campus II.

MALCHER, Maria Albenize Farias. Identidade quilombola e território. **Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Belém**, v. 21, p. 399-421, 2009. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/120.pdf>. Acesso 14 de julho de 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007

MARXEN, E. **La etnografía desde el arte: definiciones, bases teóricas y nuevos escenarios**. Alteridades. 2009, v. 19, n. 37, p. 7-22.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; CASTRO, Edna Maria Ramos de. **No caminho das Pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará**. 2. ed. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, MINISTÉRIO DA CULTURA, MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria Interministerial nº 60, de 24 de março de 2015**. IBAMA. Brasília, DF: Diário Oficial da União, de 25 de março de 2015. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/publicacoes-svs/malaria/portaria-interministerial-no-60-de-24-de-marco-de-2015.pdf/@_download/file/_PORTARIA%20INTERMINISTERIAL%20N%C2%BA%2060,%20DE%2024%20DE%20MAR%C3%87O%20DE%202015.pdf. Acesso em: 20 jun. 2022

NASCIMENTO, Beatriz. **Introdução ao conceito de Quilombo**. In: NASCIMENTO, Beatriz; SIQUEIRA, José Jorge; LOPES, Helena Theodoro. O Negro e a Cultura no Brasil: Pequena Enciclopédia da Cultura Brasileira. Rio de Janeiro: UNIBRADE – Centro de Cultura/UNESCO, 1987.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 2. ed. Brasília; Rio de Janeiro: OR Editor Produtor, 2022.

NASCIMENTO, Beatriz; RATTS, Alex. Uma história feita por mãos negras. São Paulo: Zahar, 2021.

MOURA, Glória. **Quilombos contemporâneos: resistir e vencer**. Brasília: FCP, 2012.

NAHUM, João Santos. Notas sobre a Formação Territorial da Amazônia Paraense: do meio natural ao meio técnico. SILVA, C. N.; DE PAULA, C. Q; SILVA, JMP **Produção espacial e dinâmicas socioambientais no Brasil Setentrional**. 1ª ed. Belém: GAPTA/UFPA, p. 23-42, 2019. Disponível em: < https://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&lr=&id=oQIKEAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA23&dq=NAHUM,+Jo%C3%A3o+Santos.+Notas+sobre+a+Forma%C3%A7%C3%A3o+Territorial+da+Amaz%C3%B4nia+Paraense:+d+o+meio+natural+ao+meio+t%C3%A9cnico.+SILVA,+C.+N%3B+DE+PAULA,+C.+Q%3B+SILVA,+JMP+Produ%C3%A7%C3%A3o+espacial+e+din%C3%A2micas+socioambientais+no+Brasil+Setentrional.+1%C2%AA+ed.+Bel%C3%A9m:+GAPTA/UFPA,+&ots=vBWVfYSpuA&sig=daYzfmz07hy5NwEgTKnyELFGdxQ&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 16 mar. 2023.

_____, João Santos; DOS SANTOSIII, Cleison Bastos. **Impactos socioambientais da dendeicultura em comunidades tradicionais na amazônia paraense**. 2017. Disponível em: <<https://revista.ufrr.br/actageo/article/download/1953/1252/7501>>. Acesso em: 16 mar. 2023.

_____, João Santos; DOS SANTOS, Cleison Bastos. Uma interpretação geográfica da dendeicultura na Amazônia Paraense. **Revista da ANPEGE**, v. 11, n. 15, p. 309-331, 2015. Disponível em: https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/download/6457/3403&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb-

[gga&ct=res&cd=0&d=8903889412897724785&ei=ehtZZPaIOYuGmgH1-YCABw&scisig=AGlGaw-4JQYodh8Dj-OQG1ZpPRhJ](https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/articledownload/13470/7694&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb-ggp&ct=res&cd=1&d=9550421419384863904&ei=DHlaZLy3KcKby9YP9r-NqAg&scisig=AGlGaw8--7HcD-N0pviRtjY3MrjH). Acesso em: 16 mar. 2023.

_____, João Santos. De ribeirinha a quilombola: dinâmica territorial de comunidades rurais na Amazônia Paraense. **Campo Território: revista de geografia agrária**, v. 6, n. 12, p. 79-103, 2011. Disponível em: <
https://scholar.google.com/scholar_url?url=https://seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/articledownload/13470/7694&hl=pt-BR&sa=T&oi=gsb-ggp&ct=res&cd=1&d=9550421419384863904&ei=DHlaZLy3KcKby9YP9r-NqAg&scisig=AGlGaw8--7HcD-N0pviRtjY3MrjH>. Acesso em: 16 mar. 2023.

NUNES, Isabella Rosado (Orgas.). **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo** 1. ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente a ação da OIT/ Organização Internacional do Trabalho**. Brasília: OIT, 1 v, 2011. Disponível em: <https://www.ilo.org/brasil/lang-es/index.htm>. Acesso em: 09 abri. 2021.

PEIXOTO, Rodrigo Correa de Dinis (org.). **Caderno Cartográfico Quilombola: valores para uma educação escolar afro-amazônica**- 1. ed- Belem: PPGSA/UFGPA, 2024.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1992.

PONTES; STEWARD. **Invisibilidade da pluriatividade da mulher quilombola: o caso de Moju-Miri** | PONTES, Maria Cristina Cordeiro Lopes; STEWARD, Angela May. In: Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento, Belém, v.13, nº2, p. 186-207, jul-dez 2019.

QUEIROZ, Ana Maria Martins. **Aquilombar-se: O processo de constituição do território quilombola de Manzo Ngunzo Kaiango**, Belo Horizonte, Minas Gerais, Belo Horizonte: CIAR, 2021.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: modos e significações**. 2. ed. rev. e amp. Brasília: Ayô, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu; Piseagrama, 2023.

SARMENTO, Ana Maria Silva. **Protocolo de consulta prévia: instrumento de diálogo e de fortalecimento das comunidades quilombolas do Maicá, Santarém - PA**. Orientador: Jarsen Luís Castro Guimarães; Coorientador: Nirson Medeiros da Silva Neto. 2019. 217 f. Tese (Doutorado em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento) - Programa de Pós-graduação em

Sociedade, Natureza e Desenvolvimento, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/81>. Acesso em: 02 de abril de 2022.

SASSAKI, Romeu Kazumi. Nada sobre nós, sem nós: Da integração à inclusão – Parte 2. Revista Nacional de Reabilitação, ano X, n. 58, set./out. 2007, p.20-30. Disponível em: <https://www.sinprodf.org.br/wp-content/uploads/2012/01/nada-sobre-n%C3%93s-sem-n%C3%93s2.pdf>. Acesso em: 20 de junho de 2021.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, A.B de O.; LIMA, A. E.F.; PEREIRA, G.; SAMPAIO, J.L.F. Cartografia Social da Comunidade Quilombola da Serra do Evaristo-Baturité- CE: Um estudo de caso REGNE, VOL. 2, 2026. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/revistadoregne/article/view/10590/7504>. acesso 08/2023.

SOARES, Maria Raimunda Penha. **Quilombos e luta pelo território: organização, resistência e insurgências coletivas**. Revista Praia Vermelha, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2 p. 232-434 Jul Dez, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/praiavermelha/article/view/32939/21346> Acesso em: 26 de jul. 2022.

SOUZA, Iriê Prado de. **Os sentidos e representações do Ecofeminismo na Contemporaneidade**. Disponível em: <<https://www.uel.br/eventos/sepech/sepech08/arqtxt/resumos-anais/IriePSouza.pdf>>. Acesso em: 02 de ago. 2022.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação** / Girolamo Domenico Treccani – Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006.

TEIXEIRA, M. G.; BRAGA, J. S.; CESAR, S. F.; KIPERSTOK, A. Artesanato e desenvolvimento local: o caso da comunidade quilombola de Giral Grande, Bahia. Interações, v.12, n.2, 2011. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/escritas/article/download/11677/19175>. Acesso em: 23 de mar. 2023.

TONETTO, Sergio. **Poderão matar as flores, mas não a primavera: a construção de Benezinho e Virgílio como símbolos de luta pela terra no imaginário social do campesinato da região Guajarina**. São Luís: 2007.

WERNECK, J. Racismo institucional e saúde da população negra. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 535-549, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sausoc/a/bJdS7R46GV7PB3wV54qW7vm/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 12 jan. 2023.

APÊNDICE A – Título do apêndice
(opcional)

ANEXO A – Título do anexo
(opcional)