



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ –UFPA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL-PA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA
AMAZÔNIA- PPGEAA**

DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS

**(DE)COLONIALIDADE E ANTROPIZAÇÃO EM UMA COMUNIDADE
QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA ORIENTAL SOB O OLHAR DA FILOSOFIA DA
LIBERTAÇÃO**

CASTANHAL-PA

2025

DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS

**(DE)COLONIALIDADE E ANTROPIZAÇÃO EM UMA COMUNIDADE
QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA ORIENTAL SOB O OLHAR DA FILOSOFIA DA
LIBERTAÇÃO**

Dissertação de mestrado acadêmico apresentada à Universidade Federal do Pará, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA) para obtenção do título de Mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia.

Linha de Pesquisa: Linguagens, Tecnologias e Saberes Culturais.

Orientador: Prof. Dr João Batista Santiago Ramos

CASTANHAL-PA

2025

DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS

(DE)COLONIALIDADE E ANTROPIZAÇÃO EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA
NA AMAZÔNIA ORIENTAL SOB O OLHAR DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

Dissertação de mestrado acadêmico apresentada à
Universidade Federal do Pará, como parte das exigências
do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na
Amazônia (PPGEAA) para obtenção do título de Mestre
em Estudos Antrópicos na Amazônia.

Orientador: Prof. Dr João Batista Santiago Ramos

Data de aprovação: 19/02/2025

Conceito: Aprovado

Banca Examinadora:

Prof. Dr. João Batista Santiago Ramos

Universidade Federal do Pará – Membro Interno

Prof. Dr. José Guilherme dos Santos Fernandes

Universidade Federal do Pará – Membro Interno

Profa. Dra. Raquel Amorim dos Santos

Universidade Federal do Pará – Membro Externo

FICHA CATALOGRÁFICA

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)

Anjos, Danilo Nascimento dos.
(De)colonialidade e Antropização em uma comunidade
quilombola na Amazônia oriental sob o olhar da filosofia da
libertação / Danilo Nascimento dos Anjos. — 2025.
147 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. João Batista Santiago Ramos
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Campus Universitário de Castanhal, Programa de Pós-Graduação
em Estudos Antrópicos na Amazônia, Castanhal, 2025.

1. Decolonialidade. 2. Antropização. 3. Filosofia da
Libertação. 4. Enrique Dussel. 5. Comunidade quilombola. I.
Título.

CDD 300

Dedico este trabalho ao menino de oito anos de idade, um pequeno grande sonhador, que sentado na calçada da casa de sua família no interior do Estado do Pará, refletia sobre a vida com os olhos embargados. Ao mesmo, que sempre na pressa de ser o primeiro a chegar na escola e embora tão pequeno já entendia que a única saída pra tudo aquilo era a educação. Querido Danilo, estamos conseguindo.

RESUMO

Esse trabalho tem como interesse a discussão acerca da (De)colonialidade e da Antropização em uma comunidade quilombola da região amazônica paraense por meio dos estudos da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, que através de um processo de mudança de perspectiva, nos apresenta uma ética voltada para o povo oprimido, na qual Outro é evidenciado como o caminho para a revolução que a sociedade contemporânea necessita, percurso este que precisa ser traçado com urgência, emergindo como uma utopia possível, não só para a América, mas sim para o mundo como um todo, com foco nas influências que provocaram o surgimento de uma nova perspectiva que antes era despercebida pelo próprio autor, isto é, as diferenças e a distância que existe entre o dominado e o dominador, mascarada por uma visão eurocentrista. O caráter interdisciplinar da pesquisa pode ser compreendido por meio do debate profícuo entre os pontos principais deste trabalho: Decolonialidade, Filosofia da Libertação e Comunidades quilombolas aqui evidenciados de modo imersivo. Para tal, a pesquisa foi feita através do levantamento bibliográfico qualitativo em autores como Assis (2021), Oliveira e Ramos (2020), Ramos (2012), Dussel (1977/1980/2012), Quijano (2005) entre outros, e teve como objetivo perceber quais práticas (de)coloniais são produzidas na Comunidade Quilombola São Pedro e que implicações elas apresentam em relação às continuidades coloniais e/ou processos de transgressões indicadoras de marcas da libertação na perspectiva Dusseliana. A pesquisa de campo foi feita por meio da análise de narrativas orais de cinco comunitários quilombolas com influência na comunidade com idade entre 18 e 75 anos, com notório saber, por serem porta-vozes locais, e que sempre viveram naquele local. Desse modo foi possível denotar que a comunidade quilombola São Pedro vem promovendo resistência por meio das práticas experimentadas nesse território através da aproximação à ancestralidade africana e afro-brasileira e como resultado dessas resistências tem reavivado o seu próprio encontro com o passado que também atua nos seus processos de libertação propriamente dito, estando dessa forma na vanguarda das lutas por reconhecimento e libertação na região do nordeste paraense, mas que também apresentam contradições com relação ao seu autorreconhecimento e pertencimento. Além disso por meio desse processo tem acessado/produzido saberes e práticas singulares que nos parecem se sustentar na visão decolonial, ou seja, comprometida com a libertação das amarras dos processos de colonização.

Palavras-chave: Decolonialidade. Antropização. Filosofia da Libertação. Enrique Dussel. Comunidade quilombola.

ABSTRACT

This work is interested in the discussion about (De)coloniality and Anthropization in a quilombola community in the Amazon region of Pará through studies of Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, which through a process of changing perspective, presents us with an ethic focused on the oppressed people, in which the Other is highlighted as the path to the revolution that contemporary society needs, a path that needs to be traced urgently, emerging as a possible utopia, not only for America, but for the world as a whole, focusing on the influences that caused the emergence of a new perspective that was previously unnoticed by the author himself, that is, the differences and the distance that exists between the dominated and the dominator, masked by a Eurocentric vision. The interdisciplinary nature of the research can be understood through the fruitful debate between the main points of this work: Decoloniality, Philosophy of Liberation and Quilombola Communities, highlighted here in an immersive way. To this end, the research was carried out through a qualitative bibliographic survey in authors such as Assis (2021), Oliveira and Ramos (2020), Ramos (2012), Dussel (1977/1980/2012), Quijano (2005) among others, and aimed to understand which (de)colonial practices are produced in the São Pedro Quilombola Community and what implications they present in relation to colonial continuities and/or processes of transgressions that indicate marks of liberation from the Dusselian perspective. The field research was conducted through the analysis of oral narratives of five quilombola community members with influence in the community, aged between 18 and 75 years old, with notable knowledge, as they are local spokespeople, and who have always lived in that place. In this way, it was possible to denote that the São Pedro quilombola community has been promoting resistance through the practices experienced in this territory through the approximation to African and Afro-Brazilian ancestry and as a result of this resistance, it has revived its own encounter with the past that also acts in its liberation processes itself, thus being at the forefront of the struggles for recognition and liberation in the region of northeastern Pará, but which also present contradictions in relation to its self-recognition of belonging. Furthermore, through this process, we have accessed/produced unique knowledge and practices that seem to be supported by the decolonial vision, that is, committed to liberation from the shackles of colonization processes.

Keywords: Decoloniality. Anthropization. Philosophy of liberation. Enrique Dussel. Quilombola community.

Lista de Imagens

Imagem 01: A Travessia.....	12
Imagem 02: Mapeamento/Filtragem da pesquisa.....	26
Imagem 03: Características da abordagem qualitativa.....	36
Imagem 04: Polos cronológicos de análise.....	43
Imagem 05: Cuidados éticos da pesquisa.....	43
Imagem 06: Mapa da cidade de Castanhal.....	44
Imagem 07: Imagem aérea da comunidade.....	45
Imagem 08: Distância entre a comunidade São Pedro e o centro urbano de Castanhal.....	45
Imagem 09: Estruturação visual do percurso metodológico.....	47
Imagem 10: Enrique Dussel e a América Latina.....	60
Imagem 11: Templo da Assembleia de Deus.....	78
Imagem 12: Árvore genealógica dos participantes da pesquisa.....	81
Imagem 13: Porto restauração.....	89
Imagem 14: Porto dos pretos.....	89
Imagem 15: Porto pedra nova.....	89
Imagem 16: Moradora antiga da comunidade com filhos/netos/bisnetos.....	92
Imagem 17: Certidão de autorreconhecimento.....	96
Imagem 18: Título de reconhecimento de domínio coletivo.....	98
Imagem 19: Verso do título de reconhecimento de domínio coletivo.....	99
Imagem 20: Escola quilombola Fernando Nunes.....	102
Imagem 21: Decreto de alteração da nomenclatura da escola.....	103
Imagem 22: Centro Comunitário Vicente Pontes Maia.....	104
Imagem 23: Ramal de acesso à comunidade.....	105
Imagem 24: Partida de futebol feminino.....	107
Imagem 25: Casa/retiro de farinha de uso coletivo.....	109
Imagem 26: Igarapé na comunidade.....	110
Imagem 27: Exposição na feira do quilombo.....	110

Lista de tabelas

Tabela 01: Produções selecionadas no período de 2019 a 2023.....	27
Tabela 02: Identificação dos participantes da pesquisa.....	77
Tabela 03: Núcleo familiar dos participantes da pesquisa.....	81
Tabela 04: Renda e Escolarização dos participantes da pesquisa.....	83

Lista de abreviaturas/Siglas

UFPA- Universidade Federal do Pará

PPGEAA- Programa de pós-graduação em estudos antrópicos na Amazônia

IBGE- Instituto brasileiro de geografia e estatística

ITERPA- Instituto de terras do Pará

CQSP- Comunidade quilombola São Pedro

ARCSP- Associação dos remanescentes quilombola São Pedro

CCVPM- Centro comunitário Vicente Pontes Maia

PPPQ- Projeto político pedagógico quilombola

SUMÁRIO

1.0 INTRODUÇÃO	12
1.1 Problemática e Problema da pesquisa	19
1.2 Objetivos da Pesquisa	20
1.2.1 Geral	20
1.2.2 Específicos	20
1.3 Justificativa.....	21
1.4 Organização da pesquisa	22
2.0 A CONFIGURAÇÃO DO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO A PARTIR DO ESTADO DA ARTE	24
3.0 METODOLOGIA: FUNDAMENTOS E PERCURSO.....	35
3.1 Abordagem: Qualitativa.....	36
3.2 Tipo de pesquisa.....	37
3.2.1 Quanto aos procedimentos técnicos e metodológicos	37
3.2.2 Quanto a classificação da pesquisa	38
3.3 Técnica de Produção de Dados.....	39
3.3.1 O Questionário	40
3.3.2 As Narrativas Oraís.....	40
3.4 Técnica de Análise dos dados.....	41
3.4.1 Organização da análise.....	42
3.5 Cuidados Éticos.....	43
3.6 Contexto/Local da pesquisa	44
3.6.1 Sujeitos da Pesquisa	45
4.0 BASE TEÓRICA DA PESQUISA	48
4.1 Bom-Viver e Decolonialidade: Uma travessia histórica acerca do Outro	48
4.2 Da Exclusão ao Pensamento Decolonial.....	53
4.2.1 Decolonialidade: A Gênese da Transgressão	57
4.3 Enrique Dussel: Da história de vida à Filosofia da Libertação	60
4.3.1 Pensamento Filosófico: As origens da Ética da Libertação	64
4.3.2 A Alteridade e a Filosofia da Libertação	69
4.3.3 Resistência e Libertação a partir de Comunidades Quilombolas: Um processo em movimento	73
5.0 APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS.....	76

5.1 Marcas da Filosofia da Libertação na Comunidade de Remanescentes Quilombola São Pedro.....	84
5.1.1 Registro histórico da comunidade- Arqueológica.....	85
5.1.2 Base organizacional da comunidade- Política.....	94
5.1.3 Processos de aprendizagem construídos na comunidade: Entre identidade- diferença/distinção-convergência- Pedagógica.....	106
5.1.4 Lugares ocupados por homens e mulheres na comunidade- Erótica.....	113
5.2 (De)colonialidade como marcador de contradições na comunidade quilombola São Pedro: Entre transgressões e continuidades	117
6.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	128
APÊNDICES.....	137
ANEXOS	144

Imagem 01: A Travessia



Fonte: Livro 'Roça é vida'

1.0 - INTRODUÇÃO

Amar o perdido
deixa confundido
este coração.

Nada pode o olvido
contra o sem sentido
apelo do Não.

As coisas tangíveis
tornam-se insensíveis
à palma da mão.

Mas as coisas findas,
muito mais que lindas,
essas ficarão.

Memórias - Carlos Drummond de Andrade (1962)

Evocar a memória é encontro e desencontro entre o que passou e o que ficou, rememorar é compreender que o passado se mantém vivo em nossos corações através da chama dos sentimentos, assim nos leva pensar a imagem denominada “a travessia” e a epígrafe de Carlos Drumond de Andrade, que introduzem essa dissertação. Sentido sem sentir é um paradoxo que atravessa muitas vidas, que ainda atravessa, a minha vida, mas que se desprende na medida em que avanço na compreensão possível até esse dado momento.

A vida é, por excelência, um campo de luta intra e extra individual, com potencialidades de libertação, ainda que parciais, das amarras produzidas nas relações sociais. Digo parciais porque a tomada de consciência, a mudança de discurso e de prática não são suficientes, haja vista que outras individualidades provenientes das coletividades as quais nos vinculamos também continuam interferindo no percurso da nossa história de vida que, nem de longe, expressa apenas o que pensamos, sentimos ou decidimos fazer. Somos individuais dentro das coletividades mais próximas e mais distantes, das quais participamos, portanto, somos interpelados por elas em maior ou menor grau.

A pesquisa aqui proposta, embora apresente intencionalidades vinculadas diretamente a uma temática com pautas distintas em relação a minha história de vida, quais sejam as questões étnico-raciais, de identidade, dentre outras, não deixam de ter uma ligação que se consubstancia pelos debates propostos por uma epistemologia decolonial e pela filosofia da libertação de Enrique Dussel que, em linhas gerais, levantam a discussão em torno do desprendimento das marcas da colonização que não atuaram exclusivamente nas questões de raça, de origem, de gênero, mas também na sexualidade.

- “*Eu só quero ter 18 anos pra sair de casa*”, “*Não aguento mais viver aqui*”, “*Por que eles me chamam de viadinho o tempo todo?*” essas eram algumas das várias perguntas que ecoavam a minha mente “vazia”, tomavam conta do meu corpo e que me neutralizavam enquanto sujeito, dentro e fora de casa, na escola e nas ruas. Assim foi a minha vida até a pré-adolescência e a adolescência, que para mim perdurou aproximadamente até os 18 anos, taxado, deixado de lado, e coagido por ser “gay”, sem nem ao menos saber o que era essa condição.

Felizmente, minha mãe percebendo os ataques à minha pessoa e com a enorme sensibilidade que sempre teve - sensibilidade esta imposta tal seja pelo dom de ser mãe ou pela condição especial incapacitante que a esquizofrenia lhe proporcionara - me acolhia, “protegia”, e “guardava de todo o mal”. Lembro que quando eu perguntava, do alto dos meus 10 ou 11 anos de idade, se era muito ruim ser “gay”, sempre ouvia a mesma resposta: “*você não é gay meu filho, esse é só o seu jeito!*”. Dessa maneira, desde muito pequeno pude sentir na pele a força

cruel daqueles que nos julgam e tentam nos diminuir a qualquer custo, sem ao menos nos conhecer, sem ao menos se importar.

Graças a proteção de minha mãe e a oportunidade/possibilidade de ter sido apresentado desde pequeno ao cristianismo e, em especial à igreja evangélica Assembleia de Deus em São Francisco do Pará, iniciei um percurso, tendo a figura de Jesus Cristo como referência para qualificar meu olhar em relação ao Outro como meu próximo, e não alguém que eu quisesse julgar ou diminuir. No entanto, embora a igreja sempre tivesse figurado para mim como um espaço de acolhimento e cura, naquele ambiente também sentia o olhar atravessado de alguns colegas, como os do grupo de jovens Shallon, que passaram a não fazer questão da minha presença. O resultado de tudo isso foi o aumento do meu isolamento social, a timidez em demasia e a compreensão de que, de fato, “tinha alguma coisa errada comigo...”.

Dussel (2001), assim como muitos de nós, captou a partir religião elementos para refletir filosoficamente acerca das problemáticas da humanidade. A religião do colonizador, pelo modo como foi introduzida nas nossas vidas, não escapa à nossa constituição de sujeito. Seus preceitos são a lente de muitos e que, infelizmente, tem levado muitas denominações religiosas a uma postura violenta, desumana e excludente porque o Outro da visão dusseliana não é o mesmo Outro na visão de muitas religiões, o Outro é o Outro, portanto, infere-se, passivo de toda forma de ataque, banalização e enquadramento.

Assim, aquele menino tímido, magrinho, e sempre tão calado, só falava o necessário e tentava “se sair bem” nas tarefas que lhe eram solicitadas, tais fossem limpar o quintal de casa ou se destacar na escola, e assim era. Na época do ensino fundamental e médio estava sempre entre os três melhores alunos da classe, reconhecido pelos professores e colocado a menor pelos colegas, afinal de contas: “- *todo ‘viado’ tem que ser inteligente mesmo*”, era o que eles diziam. Essas atitudes falam muito dos aprisionamentos no pensamento colonial que alimenta mentalidades não só no campo da religião, mas nas múltiplas facetas das organizações sociais e que são capazes de desencadear a neutralidade e a inferiorização frente aos encaminhamentos que a sociedade e a vida nos impõem. E o resultado disso é a introjeção do sujeito ao seu próprio encobrimento, como apresentados na filosofia dusseliana.

Com dor, e sem entender muita coisa, os tempos voaram, era chegada a hora de encarar o ensino médio e viver novos acontecimentos, com a perspectiva de melhoria e de melhor compreensão das coisas e dos Outros, ainda visto por mim como o outro.

Foi assim que chegou o ano de 2008. A vida foi me apresentando novos horizontes, pessoas novas chegaram, os velhos amigos já não eram mais tão próximos como antes. O ensino médio passou consideravelmente rápido, a vida adulta se avizinhava, os compromissos logo surgiram, e o sonho? Era só um: sair de casa e daquele lugar. Me libertar, me descobrir. Mas neste momento de agora do final do Ensino Médio, ser “gay” já não era algo desconhecido para mim.

O desejo de sair como marca de libertação se aproxima timidamente do constructo dusseliano, na medida em que sair representava deixar de me relacionar com discursividades marcadamente colonizadoras, no meu caso, em característico, das marcas relacionadas ao que seja ser homem em uma sociedade ocidental, cristã, normativa. Dito aproximação tímida porque não tinha, naquele momento, a ideia de necessidade de colocar outra referência no lugar dessas que a religião, em particular, e a sociedade me submeteram. Esse talvez seja um dos maiores desafios para nós que somos o resultado do que fizeram com nossas mentes por via da colonização, o que nos fez buscar outras referências, não só em termos de sexualidade, mas também das relações de gênero, assim como da identidade étnico-racial.

Foi então que chegou o período do vestibular, estudei sem cursinho, consegui aprovação na Universidade Federal do Pará para a graduação em Letras - Língua Portuguesa, na qual tive a honra de além de me profissionalizar, ser instigado à pesquisa, pude fazer grandes amigos e conhecer algumas pessoas da turma, que logo de cara, me chamaram a atenção seja pela cor de suas peles, pelas vestimentas com estampas africanas, pelos adereços sempre muito coloridos ou por se comportarem com uma certa discrição em termos de comunicação, eram alunas advindas das cotas para quilombolas por meio de um processo seletivo especial.

Em relação a essas colegas de turma, em ínsito, hoje percebo que embora falassem pouco, diziam muito por meio de seus corpos e marcadores culturais materiais, o que nos leva a fortalecer a importância das reflexões de Enrique Dussel acerca das contradições produzidas no seio das sociedades latino-americanas, fruto do processo de colonização. O silêncio do verbo, em alguma medida, é o silêncio da cultura, da identidade, capaz, contudo, de fazer-se presente por outros caminhos, a exemplo das roupas, adereços, tranças no cabelo etc.

Com o passar dos períodos do curso, percebi que a força que aquelas duas mulheres traziam dizia muito do local em que elas vinham. Os seminários sempre bem apresentados, a fala só quando solicitada, o sorriso tímido e a voz sempre baixa de quem se sentava nos fundos foi ganhando mais volume até chegar ao ponto de ganhar uma voz altissonante. Foi então que me aproximei, fiz amizade e compreendi um pouco mais acerca daquela realidade que parecia

tão distante da minha, mas que na verdade estávamos em uma linha muito tênue entre locais de fala, quer seja pela dificuldade de socialização ou pelo temor aos olhares alheios.

A partir desse momento de aproximação, se deu início a germinação de reflexões que, naquele momento, se manifestaram muito mais que opinião acerca daquelas vidas, daquelas Outras, mas que reverberou ao ponto de me mobilizar para investigar uma comunidade quilombola na atualidade. Acredito que esse seja um caminho razoável para pensar o Outro, o de se colocar disponível na escuta genuína e ética desse Outro que fala de múltiplas maneiras, inclusive no silêncio, mas que ter interlocutor em relação a essa fala que reporta não apenas estética, identidade, história, memória, mas também muitos processos produtores de sofrimentos de muitas ordens.

Assim, tanto para mim, pelo fato de ser homossexual, ou para as duas colegas por serem quilombolas, a vida nos direcionou a um lugar de luta e resistência em favor da nossa existência pelo simples fato de sermos seres humanos como qualquer outro, ou talvez até mais sensíveis por termos um olhar mais fraterno, amoroso e responsável com o Outro, fruto das reflexões construídas por tudo aqui que ao longo das nossas vidas a sociedade fez conosco. Desse modo, foi por meio dessa vivência pessoal e na academia que pautei este estudo na pós-graduação a nível de mestrado acadêmico na UFPA, por compreender que nossas vidas importam e que sim, temos muito a falar, a ensinar e a aprender com aqueles que foram subalternizados, e deixados de lado, pela história das sociedades humanas, como é o caso da Comunidade quilombola São Pedro, situada no município de Castanhal-PA, onde esta pesquisa foi realizada.

Para adentrar a explanação acerca da temática dessa dissertação faz-se necessário reconhecer que esta se estrutura a partir de três eixos temáticos que apresentam distintas produções científicas, são eles: Comunidade quilombola, Decolonialidade e Filosofia da Libertação.

No que se refere as discussões acerca das **Comunidades Quilombolas**, é preciso partir da ideia de povos tradicionais. Segundo o Guia de Políticas Sociais Quilombolas:

O termo “Povos e Comunidades Tradicionais” surgiu no âmbito do movimento ambientalista, referindo-se àqueles grupos sociais que vivem em contato direto com o meio ambiente, adotando formas próprias de utilização dos recursos naturais e possuindo características socioculturais diferenciadas em relação ao restante da população brasileira, ainda que com ela interagindo e compartilhando práticas e hábitos (Brasil, 2009, p.11).

Os Povos e Comunidades Tradicionais são “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social”. Esses referidos grupos “ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução

cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007).

Considerando que a definição de povos e comunidades tradicionais não se restringe aos quilombolas, porque se aplica também aos povos originários (Nação Indígena), que é constituída por inúmeras etnias, é preciso nos aproximarmos de uma compreensão mais específica de povo tradicional a partir da história do povo preto. Ainda de acordo com o guia de política sociais quilombolas, “Quilombo, mocambo, terras de preto” representam as várias definições construídas em relação aos quilombos” (Brasil, 2009, p.12).

De acordo com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), quilombos “[...] consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (Brasil, 2009, p.13).

Diniz (2019), se reporta a um conjunto de estudos relacionados as culturas tradicionais presentes no meio rural brasileiro, tais como as indígenas, quilombolas, caipiras, cerradeiras, camponesas etc., para observar por meio desses estudos que:

[...] existe uma relação de interdependência entre seus *modus vivendi*, *operandi* e *economicus* e uma imbricação entre as dimensões simbólico-cultural, técnica, econômica e natural de suas relações espaço-temporais, alicerçadas numa teia complexa de interações sociais, costumes e cosmovisões que guiam suas lógicas de organização e reprodução sócio-espacial (Diniz, 2019, p.14).

Na condição de comunidade tradicional, as Comunidades Quilombolas operam por meio de Etno-Saberes, que segundo Fernandes (2016, p.44-45), operam-se na “[...] apreensão e construção de realidades em perspectivas distintas e, por isso, têm diferentes situações de aplicabilidade [...], mesmo que em certos momentos entrem em tensionamento”.

Ainda de acordo com o autor supracitado:

Para a realidade brasileira, acreditamos que o conceito de etnossaberes será um instrumento para o reconhecimento da diversidade a partir da unidade, indo-se ao encontro da concepção de Sumak Kawsay, ou bem-viver, de um bem-estar de harmonia coletiva e horizontal da comunidade, em que todos os povos e comunidades tradicionais possam se compreender diferentes e ao mesmo tempo unidos por sua co-vivência, e perfeitamente aplicável aos processos educativos nacionais, [...] (Fernandes, 2016, p. 44-45).

A referida assertiva acima nos coloca na direção de pensar processos de libertação a partir de uma visão decolonial que nos permite construir um olhar do Outro, com o Outro com base em visões epistemologias pluriversais. “Estas assentam-se em sujeitos, conhecimentos e práticas que foram invisibilizados, subalternizados e negados pela violência da colonização e

da pós- colonização” (Silva, 2020, p.01).

Desse modo, a libertação tem se construído por meio dos grupos subalternizados a medida que esses grupos instituem e mantêm “formas particulares de relação sócio-espacial e sociocultural, estes grupos recorrem a um conjunto de saberes e saberes-fazer a respeito dos elementos e dinâmicas espaço-temporais de seu meio [...], os quais são transmitidos intergeracionalmente por meio da oralidade” (Diniz, 2019, p. 14).

Podemos dizer que **Filosofia da Libertação** de Dussel “rompe com essa lógica totalitária da identidade-diferença e traz o discurso da distinção-convergência, com base no conceito de alteridade, onde o Outro é pensado fora do sistema, da totalidade. Com isso, há o reconhecimento do Outro como Outro, como ele é, distinto” (Oliveira e Ramos, 2020, p.58). Em termos de Libertação na perspectiva Dusseliana, o desafio é assumir uma epistemologia que se distancie de uma forma de pensar que menospreza o diferente, que diminuiu que foi colocado e mantido na periferia por muito tempo.

O que parece ser um alvoroço da nossa parte em termos de apontamentos epistêmicos é, na verdade, uma aproximação necessária com o que hoje é definido como **Decolonialidade**. A teoria decolonial emerge segundo Maldonado-Torres (2008) no bojo das lutas de descolonização na América Latina. Tal processo teve início com o “‘horror ao mundo da morte’ promovido pela colonização e sentido pelos povos nativos que habitavam este continente” (Silva, 2020, p.02).

Na contramão dessa história de colonização, o pensamento decolonial “propõe romper com os pensamentos gravados nas mentes e corpos por gerações”, representados, por exemplo, pelas tradições greco-romanas, euro-centradas (Costa Neto, 2016, p.51). Nas palavras de Dussel (1977) pensar a decolonialidade como forma de reflexão filosófica é o primeiro passo para a desconstrução de verdades absolutas e universais, como também “o início do pensamento crítico que surge na periferia- a qual se deveria acrescentar a periferia social, as classes oprimidas [...]-, que termina sempre por dirigir-se ao centro” (p.11). Em conformidade, Rabelo, Ramos e Sousa (2020) acrescentam a esse debate que:

[...] os que estão à margem da sociedade precisam ser visibilizados e respeitados dentro e fora de seu contexto. Não é possível um texto sem contexto e sequer a escrita de um texto que não considere o lugar de vida dos sujeitos e nem conhecimento sem que separe de um contexto que se faz texto e de um texto que diga o contexto (p.222-223).

Esse pensar filosófico é um pensar da Libertação, que encontra em Dussel inspiração para produção de um conhecimento científico subversivo, contra epistemológico, latino-

americano e, portanto, nosso, “que parte dos oprimidos, do outro, do excluído, isto é, engajada politicamente com as vítimas de um sistema econômico, social e político opressor” (Oliveira; Ramos, 2020, p.13).

Assim, estruturar um objeto de investigação que articula, Decolonialidade e Libertação a partir de uma comunidade quilombola significa reconhecer que nesse território existem processos, experiências e práticas que vêm se estruturando na contramão da colonização e que esses processos precisam ser registrados como parte da história da libertação contemporânea do povo afrodescendente que ainda carrega consigo as marcas não só do processo escravagista, mas também das suas consequências sociais, culturais e identitárias que perduram em maior ou em menor grau entre as organizações comunitárias dos quilombos.

Desse modo, e por meio dessa primeira incursão em relação as territorialidades amazônidas e as possibilidades de usufruto de uma lente filosófica decolonial e do papel da ciência na compreensão desse contexto, que nos auxilia na compreensão da dinâmica de uma territorialidade em particular, definimos como objeto de estudo: **(De)colonialidade e Antropização em uma comunidade quilombola da Amazônia oriental sob o olhar da filosofia da libertação**, no qual buscamos depreender dessa comunidade as práticas (de)colonias e seus desdobramentos enquanto processo de libertação.

1.1 Problemática e Problema da pesquisa

Como supracitado, a estrutura desta pesquisa se pauta a partir de três eixos temáticos: Comunidade quilombola, Decolonialidade e Filosofia da Libertação, nesse sentido a partir do momento que nos direcionamos para a comunidade Quilombola São Pedro como local para a realização desta pesquisa, temos indicativos, em termos legais e teóricos que vem estruturando essa comunidade, por ser quilombola, logo vislumbramos a antropização que se estruturam nessa comunidade como parte da sua história, a partir de marcadores políticos, sociais, culturais, históricos, identitários e geográficos. Essas práticas, processos, e experiências são a base para materializar, em termos de textualidade acadêmica, os seus saberes e práticas como expressão de uma epistemologia decolonial, portanto de libertação.

A decolonialidade, inegavelmente, é expressão de uma concepção de mundo pautado na filosofia da libertação, que tem em Enrique Dussel um dos precursores de um debate que assume a Filosofia, a Ética e a Ciência como forças motrizes para pensar processos de libertação

dos grupos, historicamente, excluídos, dentre os quais destacamos os descendentes dos negros escravizados.

O objetivo do pensamento decolonial é incorporar “o pensamento dos povos originários (índios) e de diáspora forçada (negros)” como epistemologias legítimas para a cultura dos povos colonizados” (Costa Neto, 2016, p.51). Já de acordo com Reis e Andrade (2018, p.5) “Trata-se, por conseguinte, de conceder voz às narrativas oriundas de experiências históricas vivenciadas localmente pelos povos subalternizados na situação colonial”. E essa é nossa tarefa enquanto jovem pesquisador, o de “dar voz” ao Outro silenciado pela cultura alheia.

Em termos de Libertação na perspectiva dusseliana, o desafio é assumir uma epistemologia que se distancie de uma forma de pensar que menospreza o diferente, que diminui o que foi colocado e mantido na periferia por muito tempo. O esforço da ciência e de uma filosofia latino-americana é, justamente, trazer à tona as práticas decoloniais de uma comunidade tradicional como exercício capaz de enxergar, de se relacionar com o Outro, abrir as portas das mentalidades para que os modos de existir, não aqueles imputados historicamente, possam se manifestar no Outro e em nós, de tal modo que, produzindo conhecimento na Amazônia e em um programa que assume a diversidade que estrutura essa grande territorialidade, possamos também nos reinventar enquanto pesquisadores e enquanto universidade.

De acordo com esses primeiros levantamentos, apresentamos como problema da pesquisa: Quais práticas (de)coloniais são produzidas na Comunidade Quilombola São Pedro e que implicações elas apresentam em relação às continuidades coloniais e/ou processos de transgressões indicadoras de marcas da libertação na perspectiva dusseliana?

1.2 Objetivos da pesquisa

1.2.1 Geral

Como objetivo geral de investigação, nos propomos investigar as práticas (de)coloniais na Comunidade Quilombola São Pedro para identificar as implicações destas práticas em relação às continuidades coloniais e/ou processos de transgressões indicadoras de marcas da libertação na perspectiva dusseliana.

1.2.2 Específicos

Como **objetivos específicos** pretendemos:

- ✓ Identificar marcas da materialidade da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel por meio da descrição da dinâmica do cotidiano da Comunidade Quilombola São Pedro;
- ✓ Relacionar a história, a organização, as relações de gênero e os processos de aprendizagem na constituição da Comunidade São Pedro;
- ✓ Discutir a (de)colonialidade como marcador de contradição na Comunidade Quilombola São Pedro.

1.3 Justificativa

O Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA tem se ocupado em várias frentes da produção do conhecimento científico que visibilizam a antropização e que expressam a relação humano/humano e relação humano/meio. Dentre essas produções destacamos Falcão (2019), Silva (2019), Santos (2019) e Sousa (2022) que vinculadas a Linha “Linguagens, Tecnologias e Saberes Culturais” do referido programa, amplificam uma perspectiva de fazer ciência que diz muito das territorialidades da Amazônia e sobre outros caminhos que se comprometem com o Outro, “o reconhecendo como sujeito historicamente negado” (Oliveira e Ramos, 2020, p.65).

Dentre esses vários territórios pelos quais um conjunto de jovens pesquisadores/as já transitaram por meio de estudos realizados e defendidos em forma de dissertações de mestrado ou de artigos científicos ou que ainda estão em trânsito, a partir de estudos que se encontram em andamento no interior do PPGEAA, destacamos a Comunidade Quilombola São Pedro, vinculada ao município de Castanhal que vem construindo historicamente, pela resistência, a aproximação à ancestralidade africana e afro-brasileira, e por meio desse processo acessando/produzindo práticas singulares de resistência que nos parecem se sustentar na visão decolonial, ou seja, comprometida com a libertação das amarras dos processos de colonização que enclausuraram não só os corpos, mas também as mentes e, por conseguinte, as práticas do povo negro.

Nesse sentido, a realização desse estudo se justifica do ponto de vista pessoal como um processo de ressignificação do olhar sobre as coisas e sobre os Outros, fora da lógica eurocentrada e patriarcal para qual fomos forjados a pensar. Em termos sociais, esta pesquisa fortalece os movimentos sociais que se estruturam por dentro de comunidades tradicionais a partir da visibilidade dada as suas lutas, tendo como referência suas vozes, trajetórias, legados e conquistas que vem se somando ao longo das últimas décadas. No que concerne a relevância acadêmica este estudo permite um mergulho teórico e prático acerca da (de)colonialidade

percebida em comunidade quilombola na Amazônia oriental, e destaca-se também pelo fato da ausência da filosofia da libertação ter sido pouco discutida nesses contextos. Além disso, podemos dizer que estudos que se ocupam de comunidades tradicionais, de sua cultura, modos de vida e de seus saberes fortalecem a área de concentração e a linha 2 em Linguagens, Tecnologias e Saberes culturais do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA.

1.4 Organização da pesquisa

A fim de atender as demandas e os objetivos aqui apresentados e desenvolver uma discussão pertinente a respeito das temáticas abordadas, organizamos esta dissertação por meio da seguinte estrutura: Na primeira seção tratamos da Introdução desta pesquisa, levantamos inicialmente uma apresentação geral a respeito dos fatos vivenciados pelo autor deste trabalho, quanto a sua vida pessoal, marcas, encontros, momentos, e reflexões que levaram a escolha da temática. Foram descritos também, o tema e o objeto da pesquisa, a problemática que aguçou a curiosidade pela pesquisa, bem como o problema geral de questionamento da pesquisa, objetivos gerais e específicos, a justificativa onde levantamos o porquê dessa produção e a sua relevância no que concerne a visão por meio da tríade pessoal, social e acadêmica.

Na segunda seção, traremos a configuração do objeto de investigação através do Estado da Arte, no qual faremos uma revisão sistemática da literatura afim de observar de que forma a (de)coloniailidade e a antropização tem sido percebida em comunidade quilombola e como elas se relacionam com a filosofia da libertação, por meio das produções acadêmicas dos últimos cinco anos.

Na terceira seção evidenciamos a metodologia aplicada neste estudo, tipo de abordagem, tipo de pesquisa, técnica para produção de dados (questionário e narrativas orais), técnica da análise de dados, cuidados éticos, contexto local da pesquisa, e por fim apresentaremos quem serão os sujeitos da pesquisa. Para esse capítulo nos pautamos teoricamente em Franco (2005), Gil (2002), Minayo (2001), Chizzotti (2000), Bogdan e Biklen (1994) e em (Ludke e André (1986).

Na quarta seção trataremos acerca da base teórica deste estudo que nos embasa enquanto construção científica para a discussão sobre as temáticas aqui abordadas, vale ressaltar que por se tratar de uma pesquisa que pauta a América Latina como foco, optamos preferencialmente por utilizar autores que habitam ou fazem reflexões sobre essa territorialidade, a exemplo de Oliveira e Ramos (2020), Ramos (2012), Torres (2018), Mignolo (2008), Quijano (2005),

Dussel (1977) e outros. Nesse sentido a pesquisa está fundamentada teórico-filosoficamente a partir das seguintes temáticas: Bem-viver e decolonialidade: uma travessia histórica acerca do outro; Da exclusão ao pensamento decolonial; Decolonialidade: a gênese da transgressão; Enrique Dussel: da história de vida à Filosofia da Libertação; Pensamento Filosófico: as origens da ética da libertação; A alteridade e a Filosofia da Libertação; Resistência e Libertação a partir de Comunidades Quilombolas: um processo em movimento.

Na quinta seção chegamos ao coração da pesquisa, a apresentação e análise dos dados, na qual articulamos a teoria com a prática, fazendo com que as teorias aqui trazidas e discutidas possam servir de lentes para as reflexões construídas em relação as práticas (de)coloniais na Comunidade Quilombola São Pedro para identificar as implicações destas práticas em relação às continuidades coloniais e/ou processos de transgressões indicadoras de marcas da libertação na perspectiva Dusseliana. Para tal, descreveremos a comunidade quilombola a partir da sua história, do seu perfil demográfico, da base organizacional, do engajamento político, das conquistas sociais, dos processos de aprendizagem, dos marcadores culturais, e dos lugares ocupados por homens e mulheres na comunidade. Além disso e a fim de materializar os objetivos da pesquisa também faremos a relação das marcas da filosofia da libertação na comunidade quilombola em questão. E por fim, materializaremos também a (de)colonialidade como marcador de contradição na comunidade quilombola São Pedro, processo esse que se dará por meio da observação das transgressões e das continuidades.

Por fim, traremos as considerações finais na sexta seção, para que possamos retomar as questões iniciais aqui levantadas a fim de respondê-las, sendo possível então compreender as práticas decoloniais denotadas na comunidade quilombola São Pedro tendo a filosofia da libertação como base, bem como apontar outras possíveis lacunas que indicam a necessidade de estudos futuros.

2.0- A CONFIGURAÇÃO DO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO A PARTIR DO ESTADO DA ARTE

As Comunidades Quilombolas vêm construindo historicamente, por meio da resistência, a aproximação à ancestralidade africana e afro-brasileira, e por meio desse processo acessando/produzindo saberes e práticas singulares que nos parecem se sustentar na visão decolonial, ou seja, comprometida com a libertação das amarras dos processos de colonização que enclausuraram não só os corpos, mas também mentes e, por conseguinte, suas práticas.

Dentro desse cenário, compreender como as comunidades tradicionais conseguiram, estão conseguindo e ainda conseguirão se perpetuar por muito tempo, diz muito sobre como esse público conseguiu se manter vivo acessando maneiras particulares de (re)existência, como é o caso dos saberes a partir da visão dos quilombolas, permeando por epistemologias decoloniais que pautem os sujeitos negados, subalternizados e excluídos por meio do processo da colonização.

Desse modo, apresentamos uma revisão sistemática da literatura como base para sabermos o que tem se falado no universo acadêmico sobre essas temáticas aqui discutidas, a fim de fazer um mapeamento/levantamento, para que possamos identificar o que tem e o que não tem sido recorrente nesse universo para que então possamos nos aprofundar em nossa pesquisa, possibilitando novos olhares sobre o fazer científico a respeito daquilo que não tem sido posto em evidência pelos pesquisadores. Assim, os levantamentos do estado da arte segundo Romanovisk e Ens significam,

[...] uma contribuição importante na constituição do campo teórico de uma área de conhecimento, pois procuram identificar os aportes significativos da construção da teoria e prática pedagógica, apontar as restrições sobre o campo em que se move a pesquisa, as suas lacunas de disseminação, identificar experiências inovadoras investigadas que apontem alternativas de solução para os problemas da prática e reconhecer as contribuições da pesquisa na constituição de propostas na área focalizada (2006, p.39).

Ainda sobre as autoras, a necessidade de se fazer uma revisão do estado da arte, se justifica pois as pesquisas investigativas sobre determinados assuntos representam um olhar importante para a geração de outros conhecimentos científicos em áreas específicas. Para elas,

Favorecem compreender como se dá a produção do conhecimento em uma determinada área de conhecimento em teses de doutorado, dissertações de mestrado, artigos de periódicos e publicações. Essas análises possibilitam examinar as ênfases e temas abordados nas pesquisas; os referenciais teóricos que subsidiaram as investigações; a relação entre o pesquisador e a prática pedagógica; as sugestões e proposições apresentadas pelos pesquisadores; as contribuições da pesquisa para mudança e inovações da prática pedagógica; a contribuição dos

professores/pesquisadores na definição das tendências do campo de formação de professores (Romanowski e Ens, 2006, p.39).

Do mesmo modo Brizola e Fantin (2016) também corroboram com a importância da produção de uma Revisão Sistemática da Literatura - RSL que segundo eles devem ser feitas a partir da formulação de um problema de pesquisa que só se torna relevante quando o pesquisador “após uma análise crítica do estágio atual da produção científica de sua temática, consiga identificar lacunas, consensos e controvérsias sobre o tema e inserir o seu objeto de pesquisa num caminho ainda não percorrido por outros pesquisadores” (Brizola e Fantin, 2016, p.22).

Assim sendo, como problemática a ser abordada, trazemos a seguinte questão: De que forma a (de)colonialidade e a antropização tem sido percebida em comunidade quilombola e como elas se relacionam com a filosofia da libertação por meio das produções acadêmicas?

A discussão teórica inicial se estrutura a partir de eixos que refletem distintamente produções científicas sobre: Comunidade Quilombola, Decolonialidade; e Filosofia da Libertação de Enrique Dussel.

Este levantamento seguiu a Revisão Sistemática de Literatura (RSL), que se divide basicamente em cinco fases: 1) fontes de busca da temática, 2) estratégias para o viés da pesquisa, 3) avaliação dos estudos, da literatura selecionados para serem utilizados na RSL, 4) ferramentas a serem utilizadas na síntese dos resultados e por fim 5) a apresentação do estudo. Segundo Morandi e Camargo (2015).

Nesse sentido, para fazer a seleção dos estudos a serem revisados utilizamos como base de dados as seguintes plataformas: Coordenação de Aperfeiçoamento de pessoal de nível superior (CAPES), Google Acadêmico, Brasil *Scientific Eletronic Library Online (SciELO)* e os repositórios de dissertações de mestrado da Universidade Federal do Pará (PPGEAA/UFPA/CCAST), na qual nos pautaremos, especificamente, no Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, PPGEAA.

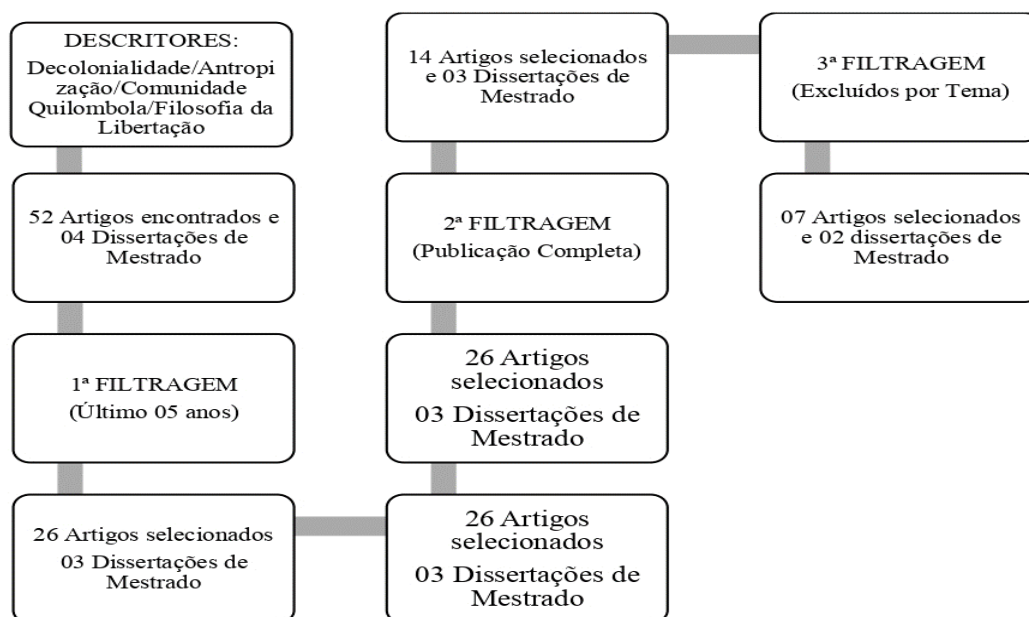
Ainda como método de seleção, com foco no refinamento dos trabalhos já publicados, usaremos palavras-chave (comunidade quilombola; decolonialidade; filosofia da libertação; antropização) para seleção das produções científicas que se aproximam de nosso interesse de pesquisa. Além disso, e como método de inclusão e exclusão só foram selecionados trabalhos em língua portuguesa.

A partir disso, subdividiu-se as produções em categorias com seleção três artigos, totalizando 9 (nove) produções para análise. Ressalta-se que dentro dos critérios de inclusão,

os artigos, teses e dissertações de mestrado e/ou doutorado encontrados deveriam estar disponíveis de modo completo nessas plataformas de busca, bem como, da relevância da temática com relação aos estudos dessa pesquisa.

Outro fator importante quanto à filtragem dessas produções selecionadas, diz respeito a produções nos últimos 6 (seis) anos, isto é, de 2018 a 2023:

Imagem 02: Mapeamento/Filtragem da pesquisa



Fonte: Anjos (2023)

Com a pretensão de responder a problemática da pesquisa, conforme critérios de inclusão e exclusão foram selecionados sete artigos científicos completos e (duas) dissertações de mestrado. Após realizada a leitura destas produções organizou-se para melhor visualização o título, autor, ano de publicação e local de acesso (tabela 1), apresentado por ordem cronológica de publicação.

Tabela 1 – Produções selecionadas período 2018-2023

Título do Artigo	Autor	Ano de publicação	Local de acesso
Personas e Hábitos: Estudo de perfis antrópicos na Amazônia oriental	Daniel dos Santos Fernandes e José Guilherme dos Santos Fernandes	2018	Periódicos Capes
Carimbó “Pau e Corda”: Antropização e cultura negra na região do salgado paraense	Raimundo Paulo Monteiro Cordeiro	2020	Repositório UFPA (PPGEAA)
Antropização e terreiro: a interdisciplinaridade dos saberes da umbanda e seus aspectos no meio socioambiental	Audineia Rodrigues de Oliveira	2020	Repositório UFPA (PPGEAA)
O pensamento decolonial: conceitos para pensar uma prática de pesquisa de resistência	Elizabeth de Souza Oliveira e Marizete Lucinni	2020	Google Acadêmico
Filosofia da libertação: Sinais de decolonialidade em Dussel	Simone Conceição de Souza Rabelo <i>et al.</i>	2020	Google acadêmico
Reflexões sobre a decolonialidade em uma perspectiva histórica	Antônio Guimarães Brito	2021	Periódicos Capes
Enrique Dussel e a filosofia da libertação	Klinger Scoralick	2021	Google Acadêmico
Saberes e territorialidades: O caso dos jovens quilombolas do Matão-PB	Marco Antônio de Oliveira Tessarotto	2021	Google Acadêmico
A vida no quilombo: trabalho, afeto e cuidado	Amanda dos Santos Pereira e Lilian Magalhães	2023	SciELO Brasil

Fonte: Produzido por Anjos (2023).

A partir das pesquisas realizadas sobre os principais eixos que pautam este trabalho, e tendo como base a problemática de denotar e situar, a partir de um olhar decolonial em comunidade quilombola, comprometidas com os processos de libertação na perspectiva Dusseliana, podemos observar que os trabalhos apresentados trazem importantes contribuições para o contexto pesquisado.

A cerca dos processos de antropização em comunidades tradicionais, para Fernandes (2018) a conceituação pauta-se no art. 3º do Decreto nº 6.040/2007 da Presidência da

República que institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais: “afirma-se que os povos e comunidades tradicionais são caracterizados por sua organização social própria e por ocuparem e usarem territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução”.

Embora ainda existam alguns desencontros quanto às significações do próprio termo “antropização” e as derivações como “antropia”, “antrópicos” os autores contribuem que:

Para nós, antropização denota toda e qualquer ação humana, ou resultado desta, no meio natural, seja de ordem comportamental ou ambiental, produzindo modificações construtivas ou destrutivas; neste particular, o conceito deve ser utilizado de forma relacional, pois o sentido de valoração destas modificações é dependente dos grupos transformadores e que estão em contato mediante o uso partilhado do ambiente transformado, pois uma ação positiva para um grupo pode ser negativa para outro que utiliza o mesmo território, o que pode afetar deveras a territorialidade de cada grupo e, conseqüentemente, afetar as relações hierárquicas entre eles e a condição hegemônica territorial (Fernandes e Fernandes, 2018, p.89).

O trabalho desenvolvido por Fernandes e Fernandes (2018) busca uma clara conceituação acerca da antropização no qual o autor desenvolve pesquisas que se pautam na Amazônia oriental como *loco* de partida. Nesse contexto subjetivo a caracterização dos personagens antrópicos, esses são, amazônidas, ganham destaque ao longo da produção e conseqüentemente a territorialização dos povos e das comunidades ameríndias e comunidades tradicionais também estão em evidência.

Nesse sentido, os autores ainda contribuem:

Assim sendo, pensar em antropização é necessariamente considerar a interação entre grupos distintos que utilizam o mesmo território e que são atingidos diretamente por transformações mútuas que afetam os saberes ambientais, ideologias e identidades—coletivamente criados e historicamente situados—, que cada grupo social utiliza para estabelecer e manter este território comum, em regime de propriedade, vínculos afetivos, história de ocupação na memória coletiva, uso social e formas de defesa (*Idem*).

Significa dizer que a interação é um mecanismo da antropização, por meio do qual homens e mulheres transformam a sociedade em direções que estão, em grande medida, vinculados aos seus modos de se relacionar socialmente e com a natureza, com base nos princípios éticos constitutivos de seus modos operantes socioantropológico e histórico-político.

Para Elissalde 2004 antropização é o termo que pode definir toda a transformação do espaço natural resultante da ação humana direta ou indireta. Conceituando o termo da seguinte maneira:

L'idée d'anthropisation s'applique à toute intervention des sociétés humaines sur les éléments naturels Il s'agit en général de l'action de l'homme considéré comme un agent environnemental. Alors que certains réduisent le champ couvert par l'anthropisation à l'idée de dégradation, d'autres (P.Pinchemel) décomposent

l'intervention humaine en action de prélèvement, d'artificialisation et d'aménagement¹. Cette ambivalence des actions anthropiques s'applique tout aussi bien la à sélection des plantes cultivées ou à la réduction de la biodiversité de la faune et de la flore, mais aussi la régulation des cours d'eau, la construction de terrasses sur des versants, les travaux d'urbanisme et l'édification des réseaux de transport (Elissalde, 2004, p.01).

Em se tratando de comunidade quilombola Fernandes e Fernandes (2018) corroboram com as questões de existência desses públicos:

Observamos que a condição precípua para a existência desses povos e comunidades é a territorialidade, entendida esta como a soberania e o poder exercido por um povo em determinada área geográfica, por isso ser possível a autonomia de seu sistema social e a garantia de utilização particular de conhecimentos e práticas aborígenes, que se perpetuam pela transmissão intergeracional (Fernandes e Fernandes, 2018, p.88).

Em se falando de territorialidade quilombola há de se reconhecer que enquanto processo de autoafirmação e de processo auto identitário étnico-racial, que a resistência e os etno-saberes já estão até aqui, de modo involuntariamente introduzidos, uma vez que os caminhos de (re)existência por dentro dessas comunidades condizem com práticas de sobrevivência que perduram há décadas e que perpassam por gerações, como mostrado por Pereira e Magalhães (2023).

As autoras, ainda concebem sobre a construção da identidade quilombola, que segundo elas, está ligado por meio da coletividade, pautando um processo de autoaceitação, e da necessidade de pautar essa identidade dentro e fora de casa. Para elas: “O processo cultural auxilia as pessoas a reconhecerem a sua identidade e a transmitir valores entre as gerações” (Pereira e Magalhães, 2023, p.2).

Desse modo, Diniz (2019) compreende a apropriação e as relações de transformações nos quilombos como sendo recursos baseados em experiências espaço-temporais. O autor ainda corrobora afirmando que existe um *ephos* que orienta as diversas formas de perceber as relações humanas entre si e com o seu meio, processo de antropização, em uma ordem singular que permite a esses indivíduos e suas coletividades se reproduzirem cultural e materialmente, por meio de recursos que são baseados em suas necessidades materiais e simbólico-culturais,

¹ A ideia de antropização aplica-se a qualquer intervenção das sociedades humanas sobre os elementos naturais. Geralmente diz respeito à ação do homem considerado como agente ambiental. Enquanto alguns reduzem o campo percorrido pela antropização à ideia de degradação, outros (P.Pinchemel) decompõem a intervenção humana na ação de recolha, artificialização e desenvolvimento. Esta ambivalência das ações antropogênicas aplica-se igualmente à seleção de plantas cultivadas ou à redução da biodiversidade da fauna e da flora, mas também à regularização dos cursos de água, à construção de terraços em encostas, às obras de urbanismo e à construção de redes de transportes. (Tradução minha)

constituindo-se, destarte, “[...] dos elementos e das relações distintivas da espaço-temporalidade da cultura afro-brasileira[...]” (Diniz, 2019, p.26).

Do mesmo modo como pesquisado por Tessaroto (2021) em seu artigo sobre saberes e territorialidades num quilombo da Paraíba, evidenciando as particularidades daquele povo e as mudanças que o meio digital ocasionou para a comunidade. Aqui percebe-se que precisou se reportar aos saberes antigos para conseguir manter a tradição frente aos avanços do mundo globalizado presentes em nossas vidas por meio das tecnologias.

Ainda no debate, que se refere à questão de antropização na região do salgado do Pará, Cordeiro (2020), na sua dissertação de mestrado observa os processos de antropização na Amazônia, em específico na cidade de Vigia de Nazaré-PA, numa relação direta com a cultura popular do carimbó:

O processo de antropização na cidade de Vigia está diretamente relacionado com a cultura do carimbó. Este, que consiste uma experiência cultural negra, será de fundamental importância para se compreender que, no século XIX, essa prática não era considerada como cultura. O mesmo ocorria com outros segmentos culturais de raiz negra na cidade de Vigia na região do Pará (Cordeiro, 2020, p.28).

A pesquisa supracitada objetivou, por meio da identificação das interpretações das problemáticas nas letras de músicas de carimbó, perceber a antropização do homem com a natureza, na figura do homem negro. No entanto, a pesquisa apresentada parte para um viés de antropia a desmistificar, culturalmente, a figura da mulher dentro do contexto de exclusão na cidade de Vigia por uma investigação cultural e social.

Além disso, há que se dizer que os levantamentos acerca dos processos antrópicos apontados pelo autor pautam o homem em contato direto na natureza, pois desde a escrita da melodia até a confecção dos instrumentos tradicionais do carimbó, acontecem mudanças no meio em que ele está inserido. O que não exime esse sujeito antrópico do fato de derrubada das árvores para confecção de tambores tipicamente do carimbó, como levantados na dissertação, com isso, prejudicando o meio ambiente.

Oliveira (2020), em sua dissertação de mestrado que pautou antropização em terreiro de candomblé, faz um levantamento histórico-cultural para explicar antropização e suas motivações. Segundo ela:

A fomentação dos diálogos girava em torno dos problemas ambientais, que ameaçavam a vida dos seres humanos na Terra. Este fator tornou-se o grande pivô dos conflitos entre várias nações, pois a contradição desses encontros estava justamente no fato de que o próprio homem era responsável pela grande maioria da degradação sofrida pelo meio ambiente. Isto, em consequência da formação de nossa sociedade estar estabelecida

empadrões de consumo, sem o devido respeito aos recursos oferecidos pelo meio ambiente (Oliveira, 2020, p.57).

Como território de pesquisa apresentado, esses são, os terreiros de candomblé na cidade de Castanhal-Pa, a pesquisa de Oliveira (2020) aponta um forte teor de observação a considerar as práticas antrópicas dentro de um espaço religioso, e para além disso evidencia o modo como isso se dá de maneira experiencial.

Outro fator que merece atenção diz respeito à percepção levantada nesta pesquisa e como a mudança na própria escrita passou a considerar a antropização como uma intervenção direta ou não do homem ao meio, social, cultural ao modo que as inter-relações iam se desenvolvendo dentro dos estudos, por exemplo, da religiosidade de matriz africana e umbanda.

Dito isso, compreendemos que as duas dissertações de mestrado do PPGEAA supracitadas expressam de fato a relação humano/humano e humano/meio numa perspectiva antrópica, ou seja, de ações humanas, o que significa uma construção dentro de dinamismos e fatalismos produzidos a partir “do encontro e dos conflitos e acordos entre povos e comunidades em contato, seja pela busca de uma saída para a construção do bem-estar social, seja para a convivência dos diferentes em uma lógica do Bom Viver” (Rocha; Ramos, 2020, p.32), no entanto, relacionando a questão antrópica estando muito inclinada às questão de modificação com o meio ambiente, e não o meio como o todo, o social por exemplo.

No que tange às questões de decolonialidade, em especial a pautar a pesquisa dentro de comunidades quilombolas, as autoras Oliveira e Lucini (2020) desenvolvem uma pesquisa num sentido mais amplo, a entender como esses processos se deram desde o princípio, isto é, a entender o porquê da necessidade do termo decolonialidade. As referidas autoras levantam os mais tradicionais autores que dissertam sobre a temática, como: Duessel, Quijano e Torres, passando pela dualidade modernidade/colonialidade que são conceitos essenciais para a concepção da decolonialidade.

Além disso, Oliveira e Lucini (2020) levantam uma importante discussão sobre a diferença entre colonialismo e colonialidade, modernidade e colonialidade atrelando-as a ideia de raça como bases estruturantes do pensamento colonial afim de observar a subalternização dos povos colonizados. Bases essas, que segundo as autoras são basilares numa discussão sobre os desdobramentos da decolonialidade.

Considerando a perspectiva de Dussel, a pesquisa levantada por Oliveira e Lucini (2020) faz uma crítica referente ao fato de que a decolonialidade emerge por meio de uma significação a compreender desde a etimologia desta palavra, às marcas temporais que a mesma carrega

como registros históricos.

Nesse sentido, se estamos pautando as lutas de um povo subalternizado, excluído e marginalizado, como é o caso dos negros escravizados, esse percurso cronológico faz-se realmente necessário, como também levantado por Brito (2021) no trabalho intitulado: “Reflexões sobre a decolonialidade, em uma perspectiva histórica” no qual o autor discute a cerca de como o colonialismo se mostrou sendo a face oculta da modernidade, inserido no processo histórico da dominação europeia, fazendo uma relação sobre o anticolonialismo/pós-colonialismo e permeando as teorias decoloniais pautadas por Mignolo com a perspectiva decolonialista da filosofia da libertação, na qual

O eurocentrismo marcado pelo dualismo é em síntese o problema entre a civilização e barbárie. Entre os sujeitos e as coisas, um processo de coisificação pensado e repensado pela categoria modernidade-colonialidade. O Outro é manifestado pela negatividade, pela não existência. Para o rompimento dessa lógica, torna-se necessária a razão subalterna, ou alterativa (p.14).

Assim, Brito (2021) objetivando pautar os estudos decoloniais dentro das diversas variáveis que esses carregam, evidencia Mignolo, que apresenta a colonialidade do saber, do ser, da natureza como também ideia de raça, através da aproximação da aproximação com Dussel, uma vez que “percebe-se uma profunda aproximação teórica entre a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel e a modernidade-colonialidade defendida por Walter Mignolo e demais autores decolonialistas do Grupo Latino-americano de estudos subalternos” (*Idem*).

Já na obra de Dussel, “A filosofia da libertação (2018)” na qual temos a proposição de um fazer filosófico e libertador de pensar e de agir, e de um fazer epistêmico colonial, é onde nós conseguimos observar na prática os sinais de decolonialidade, como traduzidos por Rabelo *et al.* (2020) no artigo: Filosofia da libertação, sinais de decolonialidade em Dussel, no qual filosofia da libertação ganha destaque partindo do Outro, do excluído, que clama por justiça. E como também colabora Scoralick (2021), ao conceber que:

A ‘realidade do outro’ se mostra dentro de um mundo concreto, prático, histórico, variável, dialético e não como uma essência não-histórica ou eterna. Trata-se de uma ‘subjetividade imediata’, de uma corporeidade sofredora, semrecursos, sem alimento, sem capacidade para reproduzir sua vida, isto é, alguémpobre, explorado, silenciado (Scoralick, 2021, p.10).

Por ser um escritor argentino, Dussel conhece bem a realidade da população latino-americana e sentiu na pele o que isso representa, por isso quando o autor centraliza esse discurso a um fazer filosófico colocando o sujeito como elemento principal, ele evidencia as razões de um movimento decolonial local, a conceber esse humano como alguém que precisa alcançar a libertação das amarras dos processos de colonização ao qual nós fomos forjados a

estar e pensar. Para Dussel (1993) essa filosofia parte do outro, de um novo olhar sobre o oprimido, o marginalizado, como descreve:

Llamamos “filosofia de la liberacion” al discurso estrictamente filosófico, saber científico-dialéctico, que da prioridad temática (el “de” como genitivo objetivo) a la praxis de liberacion del oprimido (histórico social como classe, geopoliticamente comonación, sexualmente como oprimido por la ideologia y prácticas machistas, pedagogicamente alienado y todo clauso em um fetichismo idólatrico), y prioridad em cuanto origen y fundamenalidad (el “de” como genitivo subjetivo) a la liberacion de la filosofia de la ingenuidade de su autonomia absoluta como teoria² (Dussel, 1993, p.31).

Assim, o eurocentrismo novamente ganha destaque dentro do contexto de colonização, que para Scoralick (2020, p.88): “mostrou sua face, historicamente, através da invasão, da conquista, do domínio, da ocupação, da violência, da escravagismo, da opressão e da colonização da América e de tantos outros povos periféricos ao redor do mundo – ações que seguem reverberando seus efeitos no *ethos* próprio desses povos”, e nas escrituras textuais aqui pesquisadas, pautando o sujeito colonizado como alguém passivo.

As publicações analisadas trazem relevantes contribuições para as discussões a cerca da decolonialidade e antropização em comunidade quilombola, pois de acordo com os levantamentos feitos temos a possibilidade de ampliar nossa visão e pensar novas maneiras pelas quais podemos trabalhar essas temáticas contribuindo para novas abordagens de pesquisas científicas.

No entanto, observamos que a temática sobre decolonialidade por meio da relação com a filosofia em territórios quilombolas, ainda precisa ser mais abordada dentro dos trabalhos acadêmicos, uma vez que, pensar a decolonialidade como forma de reflexão filosófica é o que permite, em nosso entendimento, a desconstrução de verdades absolutas.

No tocante às pesquisas que pautam a antropização, em especial as observadas no Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, PPGEAA, inferimos que estão voltadas ao teor antrópico do sujeito em sua maioria com o meio ambiente, de modo mais central, e embora a conceituação nos possibilite entender esse termo como algo mais abrangente no sentido de relação humano-humano e humano-meio, refere-se também ao meio como um todo, logo precisa ser mais discutido na academia.

² Chamamos de “filosofia da libertação” o discurso estritamente filosófico, o conhecimento científico-dialético, que dá prioridad temática (o “de” como genitivo objetivo) à praxis de libertação dos oprimidos (socialmente histórico como classe, geopoliticamente como nação, sexualmente como um ser oprimido pela ideologia e pelas práticas machistas, pedagogicamente alienado e todo enclausurado num fetichismo idólatra), e priorizou em termos de origem e fundamentalidade (o “de” como genitivo subjetivo) à libertação da filosofia da ingenuidade de sua autonomia absoluta como teoria. (Tradução minha)

Assim, compreendemos a necessidade de aprofundamentos mais direcionados quanto aos elementos decoloniais pautando em específico a filosofia da libertação por meio de um olhar para as comunidades quilombolas e das interpretações das falas antrópicas dos sujeitos do quilombo, para só então relacioná-las com as fundamentações, teorias, traços e signos apontados nesta filosofia, dados que com base nesses fundamentos teóricos filosóficos não foi identificado.

3.0 - METODOLOGIA: FUNDAMENTOS E PERCURSO

O percurso realizado para a elaboração dessa pesquisa é descrito neste capítulo. Compreende-se a pesquisa como sendo um procedimento racional e sistemático que objetiva a formulação de respostas para a problemática que suscitou o surgimento do interesse investigativo (Gil, 2002). Sendo assim, é a partir de um problema observado durante um dado momento que o pesquisador inicia o seu processo de investigação. No caso deste estudo, o problema norteador da pesquisa é: Quais práticas (de)coloniais são produzidas na Comunidade Quilombola São Pedro comprometidas com processos de libertação na perspectiva Dusseliana?

Segundo Chizzotti (2000), o problema seria configurado como um questionamento acerca das vivências de sujeitos, grupos, instituições, que se mostram de forma fragmentada e parcial, que será analisado pelo pesquisador. Dessa forma, ao termos suscitado o interesse por (De)colonialidade e Antropização, pautamos essa pesquisa ora apresentada em uma comunidade quilombola na Amazônia oriental sob o olhar da filosofia da libertação, na qual buscamos depreender da comunidade quilombola em questão os processos decoloniais ali percebidos que estão comprometidos com os signos da filosofia da libertação traçados por Dussel.

Tendo definido o objeto de pesquisa, *(De)colonialidade e Antropização em uma Comunidade Quilombola da Amazônia oriental sob o olhar da Filosofia da Libertação*, é necessário apresentarmos os subsídios conceituais que fundamentam o percurso metodológico, de modo a aprender, descrever e interpretar o referido objeto de investigação, valendo-se, das definições conceituais sobre abordagem, tipo de pesquisa, objetivos, técnicas de produção e de análise dos dados, e cuidados éticos.

Em termos conceituais, Gil (2002, p.21) afirma que o planejamento de como será feita a pesquisa é o primeiro passo a ser dado, sendo assim, “pode ser definido como o processo sistematizado mediante o qual se pode conferir maior eficiência à investigação para em determinado prazo alcançar o conjunto das metas estabelecidas”. Seguindo assim, os quatro elementos apontados pelo autor: processo, eficiência, prazos e metas. Esses elementos são responsáveis por manter a organicidade da investigação proposta, e que serão tomadas como base norteadora da investigação.

Uma das questões elementares no campo metodológico se refere a abordagem a ser assumida como princípio balizar da pesquisa que, conseqüentemente, direciona o pesquisador para outras decisões que devem ter vinculada direta com essa primeira decisão. Desse modo, em se tratando de um objeto de pesquisa que lida com o ambiente natural onde o fenômeno acontece, que mobiliza o pesquisador para se relacionar diretamente com o contexto no qual

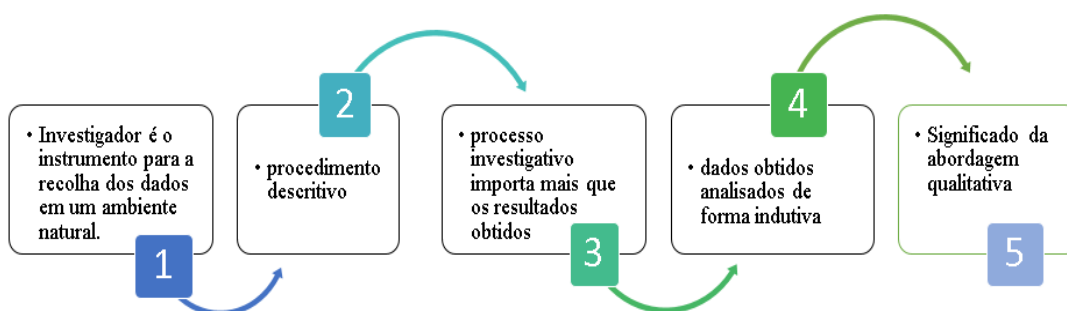
ocorre o fenômeno da investigação, logo a abordagem qualitativa apresenta os princípios fundantes para um estudo cujo objeto apresenta complexidades históricas, filosóficas, antropológicas e linguísticas. Acerca do substrato da abordagem em questão trata a seção a seguir.

3.1 – Abordagem: Qualitativa

Para a execução e aplicabilidade deste estudo, optamos pela abordagem qualitativa, visto que não seria coerente com a nossa proposta quantificar os dados que estão envolvidos em muitas variáveis e condicionalidades de ordem social, política, histórica, cultural, antropológica e outras. Sendo assim, compreendemos a pesquisa qualitativa como “uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito” (Chizzotti, 2000, p.79).

Além disso, mediante Bogdan e Biklen (1994), a abordagem qualitativa apresenta cinco características que norteiam o seu método,

Imagem 03– Característica da abordagem qualitativa da pesquisa



Fonte: Adaptado de Bogdan e Biklen (1994)

Pensar na processualidade da pesquisa qualitativa representa, para o pesquisador, uma posição de sujeito não só que apreende as nuances do objeto, mas aprende, se forma enquanto faz pesquisa. Representa ainda o entendimento de que os dados não são a base para consolidação ou refutação de uma leitura prévia de determinado contexto. Sem a abertura para apreender o objeto na sua complexidade e sem pré-julgamentos, o pesquisador terá suas possibilidades de produção de conhecimento científico limitados, bem como perderá a possibilidade de desvelar “o não dito” cientificamente em relação a um determinado objeto.

Partindo desses apontamentos, como afirmam Ludke e André (1986), o desenvolvimento da pesquisa qualitativa irá aproximar-se de um funil que vai selecionando as informações que começam em um campo muito amplo e passa a ser delimitado conforme o andamento da observação investigativa. Fato este que aconteceu ao afinar a temática desta dissertação desde o momento da concepção do objeto de estudo, suas interfaces, permeiam a

configuração do objeto de estudo através do estado da arte, como trazidos no capítulo 2, e por fim das opções metodológicas da investigação de fato, cruzamento dos dados obtidos e análise destes.

É mediante essa premissa que a abordagem qualitativa será aplicada neste trabalho, ao compreendermos que as narrativas orais a serem realizadas na comunidade quilombola São Pedro estão inseridas em um contexto social que as fazem se distinguirem das demais variedades de narrativas presentes nas mais diversas áreas.

3.2 – Tipo de Pesquisa

Seguindo a premissa de Minayo (2001, p.17), frisamos que a pesquisa precisa unir a teoria e a ação, “nada pode ser intelectualmente um problema, se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática”. Dessa forma, o primeiro passo foi a definição do problema e depois a definição de qual seria o melhor método de estudo e observação por meio das narrativas orais quilombolas.

3.2.1 – Quanto aos procedimentos técnicos metodológicos

Com relação à tipologia da pesquisa, optamos pela pesquisa de campo, responsável por fornecer os dados analisados nesta produção acadêmica. Como nosso objetivo se traduz pela observação da formação e expansão das narrativas orais quilombolas, utilizar a pesquisa de campo foi a tipologia mais adequada, pois nesse tipo de pesquisa “estuda-se um único grupo ou comunidade em termos de sua estrutura social, ou seja, ressaltando a interação entre seus componentes. Dessa forma, o estudo de campo tende a utilizar muito mais técnicas de observação do que de interrogação” (Gil, 2002, p.53).

Ao tratarmos dos procedimentos técnicos metodológicos da pesquisa de campo, é importante ressaltarmos a característica do aprofundamento das questões que suscitaram a pesquisa. Por causa disso, o planejamento tende a mudar durante a execução dada a flexibilidade que esse método de análise de dados fornece (Gil, 2002). Esse aprofundamento só é possível se o pesquisador mantiver uma relação direta com o seu objeto de investigação, resultando em procedimentos comuns aos estudos de campo.

Dessa forma, partindo do pressuposto fornecido por Gil, compreendemos os procedimentos metodológicos da pesquisa de campo seguindo esse modelo:

A pesquisa é desenvolvida por meio da observação direta das atividades do grupo estudado e de entrevistas com informantes para captar suas explicações e interpretações do que ocorre no grupo. Esses procedimentos são geralmente conjugados com muitos outros, tais como a análise de documentos, filmagem e fotografias (2002, p.53).

Essa dissertação não será uma exceção a aplicação dessa metodologia, aliás, serão esses procedimentos que possibilitarão a melhor aplicabilidade da observação do problema investigativo. Além disso, por se tratar de uma comunidade rural, fazer a escolha pela pesquisa de campo também tem forte relação de proximidade com os sujeitos ali presentes, visto que trata-se de um estudo *in locu* e que traça como um dos objetivos a descrição do cotidiano local como fonte de saber científico.

Ademais, como afirmam Nisbet e Watt (1978), no desenvolvimento do estudo de campo pode ser observado a presença de três fases. A primeira é a fase exploratória, sendo mais aberta a possibilidades. A segunda é a fase de coleta de dados, sendo mais sistemática e direcionada. A terceira fase é referente a análise dos dados coletados, originando o relatório com a interpretação dessa observação em campo. São os passos que norteiam essa dissertação em termos de procedimentos técnicos metodológicos.

3.2.2– Classificação da Pesquisa

Dentro da área da pesquisa científica é possível dividi-la em três agrupamentos conforme a natureza do objetivo almejado, assim classificadas, de acordo com Gil (2002): **pesquisas exploratórias**, pesquisa descritiva e pesquisa explicativa. Para a realização deste estudo será admitido a junção entre as duas últimas tipologias.

O segundo grande grupo é composto pelas **pesquisas descritivas**, cujo objetivo é a “descrição das características de determinada população ou fenômeno ou, então, o estabelecimento de relações entre variáveis” (Gil, 2002, p.42). Dentro da metodologia utilizada, é recorrente o uso de questionários e a observação atenta, como meio de sistematizar a coleta dos dados que serão analisados. Por conta disso, é requerida com frequência por instituições sociais, comerciais e educacionais, proporcionando o levantamento de informações referentes à temática solicitada.

Nesse sentido, foram necessárias cerca de oito visitas à comunidade para a aplicabilidade desse estudo, seja para dialogar com os sujeitos por algumas vezes, e para melhor me inserir no contexto local, por meio da construção de intimidade com os sujeitos-fonte, o que facilitou fortemente a coleta desses dados, uma vez que rememoras momentos difíceis como os do período da escravização causa dor e tormenta, e torna-se delicado ao ato de falar sobre o assunto, só sendo possível por meio da conversa íntima descontraída, por exemplo no caminho para o banho de igarapé, ao passar o café ou por meio de colher manga do pé, como foi o nosso caso.

O terceiro agrupamento é referente às **pesquisas explicativas** sendo “o tipo de pesquisa que mais aprofunda o conhecimento da realidade, porque explica a razão, o porquê das coisas. Por isso mesmo, é o tipo mais complexo e delicado, já que o risco de cometer erros aumenta consideravelmente” (*idem*). Dessa forma, para que se tenha uma pesquisa explicativa antes é necessário passar por procedimentos exploratórios e/ou descritivos, como se fosse o fim e não um meio de pesquisa, elementos estes que pautamos para tal realização.

Assim, na união entre as pesquisas exploratórias e explicativas foi que, foi possível a descrição minuciosa dos dados e respectivamente os seus tratamentos aqui apresentados.

3.3 – Técnica de produção de dados

A primeira técnica de produção de dados será a observação realizada no local de estudo. Conforme salientam Ludke e André (1986), o pesquisador precisa direcionar o seu foco para a sua área de interesse, evitando assim que haja uma confusão de dados, dificultando a compreensão e análise posterior. O caderno de anotações será um importante instrumento neste momento, por isso é necessário que seja organizado com as informações mais relevantes dentro do delineamento da pesquisa, além do caderno de anotações utilizaremos também o gravador de voz para captar os áudios e depois os transcrever, vale ressaltar que os participantes entrevistados precisarão dar ciência do termo de consentimento livre e esclarecido, o TCLE.

Além da observação, foram promovidos encontros para a escuta em relação a história dos sujeitos da pesquisa dentro da comunidade. Por meio dessa escuta foi possível registrar narrativas orais. Vale pontuar que, por conta da dificuldade em encontrar alguns dos participantes da pesquisa, quer seja pelas dificuldades de comunicação, ou por conta de algum compromisso que os mesmos tivessem assumido anteriormente, foi necessário que nós nos dirigíssemos por mais algumas vezes à comunidade, ou os aguardassem por um tempo maior, o que, involuntariamente, nos permitiu maior convivência no lugar e consequentemente, maior análise do contexto antrópico de vivência dos comunitários.

Pontuamos que no percurso de elaboração da produção de dados não costumávamos agendar as visitas à comunidade no intuito de não deixar os sujeito-fonte da pesquisa pronto para serem “entrevistados”, e formular respostas propriamente ditas, fazendo com que a presença do pesquisador não viesse a interferir ou modificar a fala dos comunitários. Isso só foi possível graças ao nosso envolvimento com a pesquisa e por fazer com que cada momento informal se materializasse como campo possível desse fazer científico, por exemplo numa lavagem de louça, num café e até mesmo no caminho para o igarapé.

3.3.1– O Questionário

Para a aplicação do questionário, utilizamos o que Gil (2002) e Chizzotti (2000) definem o questionário como sendo “um conjunto de questões que são respondidas por escrito pelo pesquisado”. Além disso, Chizzotti (2000, p.17) nomeia esses agentes que são questionados como pessoa-fonte e salienta que “o testemunho oral das pessoas presentes em eventos, suas percepções e análises podem esclarecer muitos aspectos ignorados e indicar fatos inexplorados”.

Para a pesquisa em questão, o questionário foi utilizado exclusivamente para produzir os dados sociodemográficos, a partir das seguintes variáveis: faixa etária, sexo, estado civil, escolaridade, tempo de moradia na comunidade, renda familiar, religião, quantidade de moradores no domicílio, uma vez que os dados de maior complexidade serão obtidos por meio das narrativas orais.

3.3.2– As Narrativas orais

Por meio da entrevista narrativa é fornecida as narrativas orais realizadas pelas pessoas-fontes. Para serem formuladas, as narrativas orais são produzidas pela História Oral, que são as gravações criadas durante as entrevistas por meio a comunicação livre ou com foco em eixos temáticos. Sendo assim, as narrativas orais são narrativas de memória que segundo Silveira (2007, p.41) “são narrativas de identidade na medida em que o entrevistado não apenas mostra como ele vê a si mesmo e o mundo, mas também como ele é visto por outro sujeito ou por uma coletividade”.

Dessa forma, é a partir da história de vida do entrevistado que as narrativas orais podem ser definidas como uma fonte rica de dados, principalmente quando posto em evidência a realidade de uma comunidade étnica, culturalmente relevante. Assim, para a produção dos dados desta pesquisa foi utilizada como recurso da produção de dados, a história oral, por meio das rodas de conversa, com os participantes da comunidade, quilombola São Pedro, no município de Castanhal-Pa.

Na história oral, objetiva-se através das falas dos sujeitos escutados um maior aprofundamento e direcionamento sobre a realidade de cada um e o significado que a este confere a ela, desse modo não há necessidade de um número volumoso de sujeitos na pesquisa, segundo Portelli (1996). Para realização dos levantamentos dos dados necessários a esta pesquisa, fez-se necessário em torno de oito visitas à comunidade estas sendo inicialmente agendas com os sujeitos a serem ouvidos. Vale ressaltar que as conversas foram realizadas por

meio de rodas de conversas, entre o pesquisador e o pesquisado, tendo em vista que objetivamos deixar os entrevistados mais à vontade fazendo, para que eles se sintam parte integrante deste trabalho.

Segundo Morin (2007) é na história que nós existimos, não podemos nos entender fora dela, ou seja, as histórias orais trazem em si para além das memórias; pois estão permeadas de “eus”, de “agora”; de costumes, de crenças e valores familiares e de povos. E é por meio dela que é possível se ver no mundo, sendo a história oral também um instrumento para que o Outro nos conheça. E é justamente nesta última concepção de Morin que está a máxima das concepções de Dussel (2002) a respeito da escuta do Outro como prática de ver seu rosto refletido no Outro, sendo assim possível a este Outro compreender a narrativa alheia.

Utilizamos também dos recursos tecnológicos, como telefone celular e gravador de voz para captação dos áudios no momento dessas narrativas. Há que registrar que quanto ao uso de gravador de voz, os entrevistados serão previamente avisados a fim de terem ciência,

No entanto vale ressaltar que, apesar da tentativa de buscar teóricos para delinear esta técnica de produção de dados, trabalhar com histórias orais em Narrativas Oraís não é uma tarefa simples, uma vez que as narrativas são tecidas pelo fio da memória humana, e sendo assim, não há um caminho necessariamente pronto a seguir para o pesquisador realizar as análises de seus objetos de pesquisa.

Nesse sentido, como ponto de partida para o registro das narrativas orais foi utilizada a seguinte questão: **Conte sua história de vida na Comunidade Quilombola São Pedro.** A partir da materialização dessas narrativas, outras questões adicionais foram incluídas com base nos primeiros registros, de modo a esclarecer, ampliar, e aprofundar questões levantadas no primeiro momento de rememoração da história de vida.

3.4 – Técnica de análise de dados

Para a elaboração analítica dos dados coletados nos embasamos em Bardin (1997) e Franco (2005). Segundo Bardin (1997, p.38), a análise de dados é “um conjunto de técnicas de análises das comunicações, que utiliza procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens”, isto é, os procedimentos e a descrição dos dados fornecem uma análise minuciosa.

Essas técnicas são classificadas em : Análise categorial, Análise de Avaliação, Análise de Enunciação, Análise proporcional do discurso, Análise da expressão e Análise das relações.

Cada uma dessas técnicas apresentam um conjunto de procedimentos que devem ser aplicados tendo em vista os objetivos da pesquisa. Da nossa parte, a técnica utilizada será a análise categorial que segundo a referida autora,

No conjunto das técnicas da análise de conteúdo, a análise por categorias é de citar em primeiro lugar: cronologicamente é a mais antiga; na prática é a mais utilizada. Funciona por operações de desmembramento do texto em unidades, em categorias segundo reagrupamentos analógicos. Entre as diferentes possibilidades de categorização, a investigação dos temas, ou *análise temática*, é rápida e eficaz na condição de se aplicar a discursos directos (significações manifestas) e simples. A análise categorial tendo até aqui servido de base para descrever as principais fases de uma análise de conteúdo, é citada para rememoração no princípio desta quarta parte, e abordaremos de imediato as outras técnicas mais específica (Bardin, 1997, p.153).

Além disso, a autora ainda ressalta que a intenção da análise é a realização de inferência tanto durante a produção quanto na recepção dos dados. Dessa forma, é a inferência que irá ligar a primeira etapa, caracterizada pela descrição, com a última etapa, caracterizada pela interpretação, sendo assim, a fase intermediária (Bardin, 1997).

Com base nisso, Franco (2005) discorre acerca de três pressupostos que garantem a relevância da análise. O primeiro é a grande quantidade de informações que existem sobre o autor da mensagem analisada, sejam elas suas visões de mundo, vivências, representações sociais, desejos, entre outros. O segundo é a seleção que o investigador realiza com essas informações adquiridas, escolhendo o que está direcionado ao enfoque pretendido.

Essa seleção é pré-concebida e formulada segundo as teorias que servem de embasamento para a pesquisa. O que resulta no terceiro pressuposto que salienta o caráter definidor da teoria escolhida como equivalente a concepção de mundo que o pesquisador propõe. “Tal concepção (consciente ou ideologizada) é filtrada mediante seu discurso e resulta implicações extremamente importantes para quem se propõe fazer análise de conteúdo” (Franco, 2005, p.22).

3.4.1 Organização da análise

Como utilizamos a análise por meio das categorias trazidas por Bardin (1997), tal como trazidas pelo autor organizam-se em torno de três polos cronológicos: Pré-análise; Exploração de material; O tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação. Essa técnica de análise permite ao pesquisador observar as diversas formas de comunicação que o entrevistado emite no ato da entrevista, as quais detalharemos agora a teorização haja vista que nos embasamos por meio desses métodos no momento da organização da análise dos dados, e que são os caminhos metodológicos que seguimos para realização da pesquisa em questão, como evidenciados na imagem a seguir:

Imagem 04: Polos cronológicos de análise



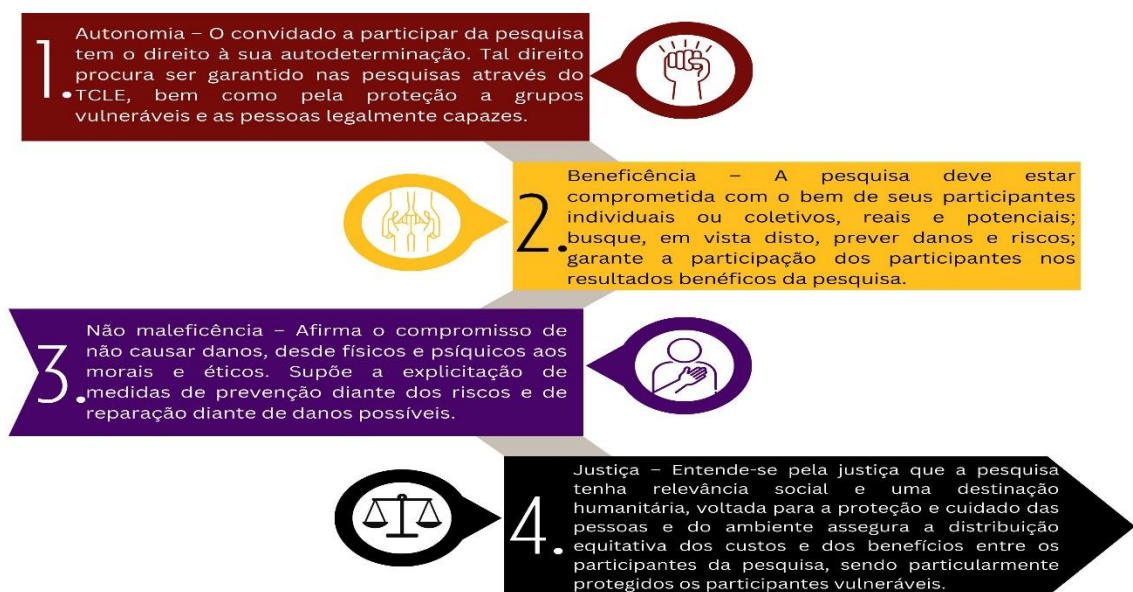
Fonte: Adaptado de Bardin (1997)

3.5 – Cuidados éticos

Para a realização da pesquisa ora apresentada, também nos valem os cuidados éticos apontados na resolução nº 466, de dezembro de 2012, que trata a respeito dos cuidados éticos necessários para a elaboração de pesquisas,

Os referenciais seguidos na Resolução são os da “bioética, tais como, autonomia, não maleficência, beneficência, justiça e equidade, dentre outros, e visa a assegurar os direitos e deveres que dizem respeito aos participantes da pesquisa, à comunidade científica e ao Estado.

Imagem 5: Cuidados éticos da pesquisa



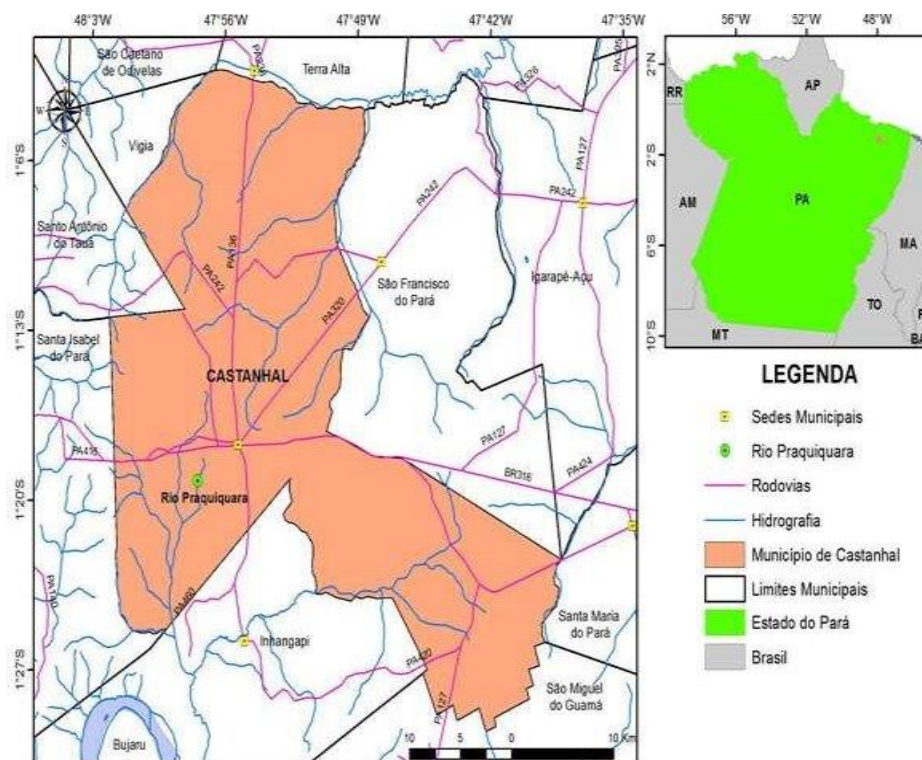
Fonte: Adaptação da resolução nº 466, de dezembro de 2012

Esses são os princípios éticos que norteiam o tratamento com as pessoas-fonte desta dissertação, é importante salientar que consideramos os dados obtidos como responsáveis e resultado desse cuidado metodológico em primazia.

3.6 -Contexto/Local da Pesquisa

Assim, o *loco* de pesquisa é a Comunidade Quilombola São Pedro, fundada em 13 de maio de 2005, composta atualmente por aproximadamente 75 famílias, que se encontra com certidão emitida pela Fundação Cultural Palmares e recentemente recebeu o Título de reconhecimento de domínio coletivo. A comunidade sobrevive da agricultura familiar, por meio do cultivo da mandioca, macaxeira, da extração do açaí, da castanha do Pará, da caça, da pesca e da coleta das frutas e se estrutura por meio dos conhecimentos transmitidos/adquiridos através de seus antepassados, trata-se de uma comunidade localizada na Zona Rural do município de Castanhal a 16 km da sede do município (REIS, 2006).

Imagem 06: Mapa- Cidade de Castanhal/Estado do Pará



Fonte: Researchgate.net (acesso em 12/11/2024)

Imagem 07: Imagem aérea da comunidade



Fonte: Imagem capturada pelo autor por meio do endereço eletrônico disponível em: <https://earth.google.com/web/>. Acesso em: 10/12/2023

Imagem 08: Distância entre a comunidade São Pedro e o centro urbano de Castanhal



Fonte: Imagem capturada pelo autor por meio do endereço eletrônico disponível em: <https://earth.google.com/web/>. Acesso em: 10/12/2023

3.6.1- Sujeitos da Pesquisa

Inicialmente, foi necessário fazer um levantamento com os representantes da Comunidade, estes são os atuais líderes da Associação de Remanescentes Quilombolas São Pedro- ARQSP, por meio do presidente Sr Edileno Rodrigues Maia, para que pudéssemos denotar quais os moradores da comunidade têm uma história de vida ali no local da pesquisa. Por meio dessa incursão, efetivamos a escolha dos participantes desse estudo conforme as especificações a seguir:

- Passo 01: Pessoas que sempre viveram na comunidade;
- Passo 02: Pessoas com idade acima de 18 anos;
- Passo 03: Pessoas que tem notório saber dos seu passado;
- Passo 04: Pessoas envolvidas nos movimentos sociais locais.

Ressalta-se aqui que a escolha desses cinco sujeitos não se apresenta de modo aleatório, e sim por meio da representantes que tem muito a nos dizer das histórias do quilombo, de lutas travadas na busca por garantia de direitos para o povo preto e até mesmo a resistência de vida ao se matenrem no quilombo até os dias de hoje. Com relação a idade, damos enfoque, precipuamente, que tem relação com denotar o antes (idades mais avançadas) e o hoje (idades mais novas) da comunidade, o sujeito de menor faixa etária, apesar da pouca idade é representante comunitário na atualidade e já travou lutas em diversos espaços de poder em nome da comunidade, viagens à Brasília, Ministérios, Secretarias e demais órgãos do poderes públicos municipal/estadual/federal, por exemplo, além de fazer parte de movimentos étnico-raciais.

A faixa etária dos participantes varia entre 18 e 75 anos. Este critério de seleção por idade está fundamentado na ideia de que objetivamos ouvir o ontem, o hoje e o amanhã da comunidade quilombola São Pedro, o que significa reconhecer que aquele público detém saberes próprios, que estes têm se perpetuado dia após dia como marca das lutas do povo preto, mas que principalmente precisam ser registrados como forma de materializar esses saberes, em especial, aqueles traduzidos pela comunidade acadêmica como decolonial, de acordo com a visão e percepção de cada sujeito. Assim, por meio dessa faixa temporal entre os sujeitos da pesquisa foi possível ter acesso as narrativas de quem vive e viveu, sentiu e sente na pele a realidade de uma comunidade quilombola que resiste e está na vanguarda de luta por reconhecimento.

Outro ponto importante a ser pontuado é que nossa entrada na comunidade se deu por meio do diretor da escola municipal quilombola que existe no local, que nos apresentou a comunidade amplamente, e juntamente com o atual presidente da associação de moradores pôde nos auxiliar na escolha dos participantes da pesquisa após nossa explanação geral a respeito dos objetivos desse estudo. A princípio selecionamos 8 (oito) participantes, mas no decorrer da coleta dos dados 2 desses por falta de tempo/interesse na pesquisa e outro sujeito pesquisado, este homossexual, não sentiram-se a vontade para contribuir com nossa pesquisa. Com relação a este último participante, sua maneira de se portar diante da comunidade e no trabalho

voluntário que desempenha na escola local, além das vestimentas e maquiagem, muito nos chamaram a atenção, o que nos levou a pensar os reflexos da sexualidade de homens negros quilombolas e as transversalidades dessa condição frente ao universo em que está inserido, nos permitindo visibilizar outros nortes para pesquisas futuras pois evidenciam, ainda que de modo timidamente involuntário outros campos de luta também muito relevantes ao meio acadêmico científico.

Designamos a esses sujeitos participantes da pesquisa nomes fictícios em atenção ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE, e em respeito a história de vida dos sujeitos ouvidos. Vale lembrar também que a escuta se deu de modo aberto, sem a necessidade de muitas formalidades, trata-se de uma conversa livre, a vontade, na qual os sujeitos têm a liberdade para falar o que sentem vontade, estes tendo então total autonomia na tomada de decisão. Por fim, apresentamos a seguir uma estrutura visual geral em forma de percurso para melhor compreensão desse constructo metodológico.

Imagem 09: Estruturação visual do percurso metodológico



Fonte: Anjos e Carvalho (2023)

4.0- BASE TEÓRICA DA PESQUISA

A base teórica da pesquisa está fundamentada teórico-filosoficamente a partir das seguintes temáticas: Bem-viver e decolonialidade: uma travessia histórica acerca do outro; Da exclusão ao pensamento decolonial; Decolonialidade: a gênese da transgressão; Enrique Dussel: da história de vida à Filosofia da Libertação; Pensamento Filosófico: as origens da ética da libertação; A alteridade e a Filosofia da Libertação; Resistência e Libertação a partir de Comunidades Quilombolas: um processo em movimento.

4.1 – Bom-viver e decolonialidade: uma travessia histórica acerca do Outro

Existe uma travessia histórica quanto à noção de decolonialidade que é necessária para se compreender que esse processo não surge no vazio social, mas sim ligado às lutas de classes sociais minoritárias legadas desde a era colonial às margens e periferias a partir do surgimento do que se entende por raça. Esse contexto apenas aludido pós era colonial por filósofos já se fazia presente na chegada do colonizador em território das Américas, e urge debates na contemporaneidade.

O que se pretende aqui vai na contramão do que foi feito a partir de movimentos como o Indianismo, enfoques folclóricos acerca do negro e do indígena entre as diversas literaturas e histórias que não foram protagonizadas pelos corpos subalternos e teimam ser incorporadas de modo não problematizado até hoje, mas, incentivar o olhar que incide no Outro a sua própria voz de existência e resistência aos processos da colonização, posto que ainda são classes vistas como passivas diante dos fatos históricos ocorridos.

Conceitos como Decolonialidade, Bom Viver, Transgressão, Libertação são cada vez mais discutidos na academia, mas até que ponto o ser sujeito social empresta mesmo o olhar a esse Outro despojado de si? Essa questão interessa, uma vez que as práxis e filosofias que surgem do Giro Decolonial ajudam a libertar o pensamento construído acerca dos impactos da colonização, pois “a pretensa superioridade do europeu impossibilitou a afirmação do Outro, não se levou em consideração a cultura, a vida do Outro” (Oliveira; Ramos, 2020, p.40).

Resta instaurar, talvez, o pensamento de vanguarda desses povos, mas resta também analisar a já existência desde a era colonial até o presente sem nos darmos conta da sua existência. Isso não quer dizer que esses sujeitos não reivindicam seus lugares, mas que nós não os notamos desde a colonização como sujeitos ativos nas suas lutas, porque não são concebidos como Outro. Sendo assim, “a cultura e o saber tornam-se o meio pelo qual os povos e as minorias dominadas irão resistir aos imperativos dominantes, a sendo a identidade cultural um

dos meios estratégicos de resistência mais relevantes na contemporaneidade” (Mendes; Mendes, 2017, p.3). Desse modo, nos propomos a pensar como a decolonialidade incide e correlaciona-se com o que se entende por Bom Viver e resistência do movimento de populações quilombolas, chamando a atenção à ideia de transgressão do que já é posto.

É importante analisar, de início, o que se compreende aqui por decolonialidade. Para haver esse movimento, faz-se interessante entender a colonialidade, onde, segundo Quijano (2014), a ideia de raça inicia na América com as diferenças entre conquistadores e conquistados e após fundamenta a ideia de superioridade através de traços que antes apenas demarcavam existências geográficas distintas entre os indivíduos, além de ser uma maneira, segundo o autor, “de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (2005, p.118). Para o autor a colonialidade é

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social¹. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, [...] y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder³ (Quijano, 2014, p.285-286).

E, assim, a posterior consolidação da Europa que expande a ideia da colonização constituindo sua visão de superioridade sobre os demais, leia-se sobre a América, utilizando cada vez mais dos instrumentos de dominação sobre o Outro. Usando-o como massa de manobra “em que toma a cultura do centro como parâmetro para classificar os homens da América Latina como selvagens, o que Menezes (1999) conceituou de etnocentrismo⁴” (Rabelo, Ramos e Sousa, p.216).

³ A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Baseia-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular desse padrão de poder, e opera em cada um dos planos, áreas e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e em escala social. Origina-se e globaliza-se na América. Com a constituição da América (latina), no mesmo momento e no mesmo movimento histórico, a potência capitalista emergente torna-se global, [...] e a colonialidade e a modernidade também se estabelecem como eixos centrais do seu novo padrão de dominação. Ou seja: com a América (Latina) o capitalismo torna-se global, eurocêntrico, e a colonialidade e a modernidade instalam-se, até hoje, como eixos constitutivos deste padrão específico de poder. (Tradução minha)

⁴ Etnocentrismo é um preconceito que cada sociedade ou cada cultura produz, ao mesmo tempo que procura incutir em seus membros normas e valores peculiares. Se sua maneira de ser e proceder é a certa, então as outras estão erradas e as sociedades que as adotam constituem “aberrações”. Assim o etnocentrismo julga os outros povos e culturas pelos padrões da própria sociedade, que servem para aferir até que ponto são corretos e humanos os costumes alheios. Desse modo, a identificação de um indivíduo com sua sociedade induz à rejeição das outras

Dussel (1977), numa perspectiva mais filosófica, também tratou do que é colonialidade,

O autor, no primeiro momento de sua obra *Filosofia da libertação*, vale-se da ideia de compreensão do ser (ontologia) para mostrar que a filosofia moderna europeia situou homens e culturas dentro de uma fronteira, da qual o colonizador/dominador os tratou como úteis manipuláveis e simples instrumentos (Rabelo, Ramos e Sousa, 2020, p.216).

Dussel então utiliza-se de sua filosofia para adentrar no universo que subalternizou corpo e mentes, excluindo, negando o Outro e toda sua riqueza cultural em detrimento de um processo doloroso e devastador como o que a colonização foi para a América Latina, momento este que faz uso, filosoficamente, para apontar caminhos para a libertação por meio da decolonialidade. Nesse sentido, por meio de uma conjuntura mais holista podemos perceber que a colonização da América Latina “foi muito mais abrangente que nossa visão pode alcançar, não se trata de algo apenas material, foi muito mais além, perpassou pelas essências fundadoras do ser” Rabelo, Ramos e Sousa (2020, p.217).

Esse Outro é quem guia nosso ponto de interesse, pois, o pensamento então decolonial vem justamente como desmanche daquilo que foi imposto como regra através da violência da colonização. Para isso, é preciso compreender suas ideias e relacionar a outras frentes como nomes atuais onde é possível citar o Bom Viver, mas que tratam de uma resistência já vigente desde a era colonial.

Assim, o conhecido como Bom Viver, situa-se no lugar do questionamento de instituições de compreensões a respeito da organização do mundo, os quais, não raro, apenas absorve-se sem nenhuma reflexão. Assis (2021), destaca alguns pontos sobre a proposta do Bom Viver, em que um deles é a não aceitação da divisão do mundo entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos com base apenas em princípios econômicos. Essa visão faz sentido quando se parte de uma simples análise sobre o que e quem considera o que é “desenvolvido”.

Um segundo ponto que a autora discorre é sobre a noção de que o homem é o centro e domina a natureza. Na perspectiva do Bom Viver, segundo Assis, temos que “enquanto comunidade somos parte integrante dessa Natureza na mesma posicionalidade das demais existências que compõe esse complexo sistema” (Assis, 2021, p.35). Salienta-se aqui que a noção de centro da natureza em muito aproxima-se do eurocentrismo utilizado para periferizar lugares e saberes. Logo, o pensamento que o Bom Viver se propõe é completamente contra hegemônico e transgressor de padrões do duo modernidade/colonialidade.

(Meneses, 1999, p.19).

Ao nos referimos à modernidade, temos como postulado conceitual a metáfora que o filósofo colombiano Castro-Gómez (2005, p.169) utiliza para defini-la, como sendo uma “máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concreta.” Nesse sentido, a modernidade nega o Outro que ainda é oprimido. Como salienta Dussel (2005, p.31), “a modernidade definiu-se como ‘emancipação’ no que diz respeito ao ‘nós’, mas não percebeu seu caráter mítico-sacrificial com relação aos ‘outros’”.

Ademais, a modernidade irá proporcionar uma visão que coloca a Europa como sendo superior às demais culturas, criando o denominado Eurocentrismo. Dessa forma, “a modernidade tem origem, então, quando a Europa se posiciona como centro da história mundial e estabelece a América como sua periferia. É a partir desse contexto que surge o mito em torno do fenômeno modernidade” (Maia; Farias, 2020, p.591). Esse mito é discutido por Dussel (2005), criando um postulado que focaliza na alteridade, nomeado como transmodernidade, enfatizando a América como centro e não mais como periferia.

Correlato a isso, o mexicano Leopoldo Zea afirma que o processo eurocêntrico cria uma história única, “nada há antes da Europa nem nada depois da Europa. A Europa dá sentido ao passado e é a única possibilidade de futuro” (Zea, 2005, p.285). Sendo assim, essa versão unificada da história faz com que seja legitimado o encobrimento do outro que não faz parte do centro europeu, “exclui e separa epistemologicamente da metanarrativa universal outras culturas, imaginários, povos que não se enquadram na racionalidade ocidental” (Mendes; Mendes, 2017, p.6).

Ainda sobre a cultura do Bom Viver, Rosa (2019) discorre acerca do caráter questionador dessa cultura à colonialidade, visto que ela representa tudo o que vai de encontro ao mundo globalizado moderno que é, sem dúvidas, herança da colonialidade. E chama a atenção para a importância dessa transgressão via educação, segundo o qual, esse deveria ser um processo buscado para a melhoria social.

Assim, o que aqui tem sido discutido a respeito do Bom viver, sugere a potencialização das práticas de mudanças nas estruturas da sociedade que pressionam a uma valorização de todas as existências e conhecimentos, não só dos advindos de interesses eurocêntricos e na descolonização do pensamento, da educação e da vida que ainda tem os traços de uma herança colonial, como cita Dalla Rosa (2019) ao dizer que a independência política no século XVIII não significou desfazer a herança colonial.

Desse modo, não se trata, ainda de acordo com Dalla Rosa (2019), de uma superioridade ou caráter científico da cultura e de saberes, mas sim de reconhecer a opressão colonialista que sofreram os povos, e agir-se com ética interpelando e colocando o Outro como ponto de reflexão para uma cultura baseada em ideais eurocêntricos. Ou seja, o Bom Viver como prática compreendida no contexto da descolonização e questionamento dos padrões impostos e aceitos ainda por toda uma sociedade.

Nesse sentido, pensamento decolonial busca modificar, por meio da produção do conhecimento e autoafirmação cultural, a visão estigmatizada que os países que sofreram o processo assolador conhecido por colonização estão vinculados. Direcionando-se para o continente americano, é perceptível a herança deixada pelo dominador, cujo contato remete a momentos de dor e violência, em que a América Latina foi invadida pela Europa, sofrendo imposições culturais e estruturais. Esta imposição foi de tão grande proporção que ainda é evidenciada na contemporaneidade no modo de pensar, nas características das relações, de autopercepção, e até mesmo na produção do conhecimento científico.

Entre um dos autores que fundamentam este processo de mudança de perspectiva, destaca-se o argentino Enrique Dussel e a sua Filosofia da Libertação. Com uma ética voltada para o povo oprimido, o Outro é evidenciado como o caminho para a revolução que a sociedade contemporânea necessita, percurso este que precisa ser traçado com urgência, emergindo como uma utopia possível, não só para a América Latina, mas sim para o mundo como um todo.

Diante disso, compreender a trajetória percorrida durante o surgimento dos apontamentos de Dussel é o primeiro passo para que seja entendido a filosofia que se originou em meios aos contatos inter e intrapessoais, institucionais, acadêmicos e culturais, de um homem que escolheu valer-se de princípios religiosos cristãos como base para a verdadeira metamorfose mística que viabiliza a transformação autêntica partindo de uma teoria prática.

Partindo desses pressupostos, evidenciamos neste trabalho a vida de Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação, as influências que provocaram o surgimento de uma nova perspectiva que antes era despercebida pelo próprio autor, isto é, as diferenças e a distância que existe entre o dominado e o dominador, mascarada por uma visão eurocentrista que é propagada como a superior e, para alguns defensores, como a única possível de ser aceita e legitimada.

Dessa forma, organizamos a exposição dos fatos que suscitaram o fazer filosófico, teológico e histórico que marcam a vida e obra de Dussel. Destacamos a influência religiosa que engendra o olhar voltado para o oprimido, com base no cristianismo. Em seguida,

evidenciamos as origens do pensamento filosófico que visa a libertação da sociedade, ligado ao processo histórico que ocasionou a prisão metafórica e que para muitos apresenta-se como física e real, e em seguida inclinaremos nosso olhar para a alteridade numa correlação com a Filosofia da Libertação.

Ante a isto, partindo da preocupação com o Outro, base da Filosofia da Libertação, trataremos a discussão acerca da decolonialidade, e as representações de movimentos negros dentro da esfera dos estudos decoloniais em sua relação com as questões de alteridade para o reconhecimento do Outro, implícitas nessas práticas.

Para tal, é interessante que nos permitamos adentrar num universo acerca de uma epistemologia da transgressão relacionada ao sistema que herdou-se da modernidade/colonialidade por meio de diversas frentes, como os movimentos de resistência enraizados na América Latina.

Portanto, propõe-se a discussão primeiro acerca do percurso da colonização e lutas existentes dos grupos subalternizados; em seguida, compreender as resistências no contexto atual decolonial em movimentos ativos e novas filosofias; e, por último, analisar os discursos e lugar desses corpos-sujeitos na (in)visibilidade ainda de suas existências no contexto que as discute. E compreendermos assim, a importância da libertação e transgressão do pensamento pós-moderno para a viabilização talvez da inauguração do pensamento pós ideias decoloniais.

4.2 – Da exclusão ao pensamento decolonial

A ideia da colonização baseada no sistema de raças que considerou indivíduos inferiores no contexto da dominação não foi instituída apenas sobre os corpos, mas acerca de tudo o que se produzia pelos indivíduos. Assim, determinando uma cultura de superioridade universal em todos os sentidos: corporais, laborais, de conhecimento, crenças e cultura em geral. Isso engloba os saberes produzidos, portanto desconsiderados quando estão de fora da esfera de produção ocidental e estão postas ao pensamento decolonial, que de acordo com Mignolo,

[...] se esforça para desvincular-se das dicotomias impostas articuladas no Ocidente, isto é, o conhecedor e o conhecido, o sujeito e o objeto, teoria e práxis. Isso significa que o pensamento decolonial existe na exterioridade (o exterior inventado por e a partir de dentro, para construir-se como dentro). Ele existe no território/nas linhas de fronteira dos princípios da epistemologia ocidental, do conhecimento e da *construção do conhecimento* (2019, p.08).

Em outras palavras, significa dizer que trata-se de um padrão de poder de ordem mundial que parte da Europa como superior/potência e centra sua preeminência a partir do domínio de todas as formas de poderio, da subjetividade/intersubjetividade, da cultura, da

manipulação das formas de pensar, e em particular da produção de conhecimento, como também abordados por Quijano:

A incorporação de tão diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado pela Europa, significou para esse mundo uma configuração cultural, intelectual, em suma intersubjetiva, equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Com efeito, todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental (2005, p.121).

Além disso, Rabelo, Ramos e Sousa (2020) corroboram que é necessária uma desconstrução dessa superioridade/universalidade universal em detrimento da América Latina:

A proposição de uma desconstrução dessa universalidade do saber, partindo de uma reflexão sobre um fazer filosófico que seja embasado por uma crítica da realidade, na qual os excluídos, em que pese aqui a América Latina, teriam a possibilidade de quebrar as amarras que os oprimiram por tanto tempo, e, a partir de então, terem a oportunidade de ter a sua história contada ou visibilizada, partindo de seus próprios sujeitos e não mais contada pelo olhar do opressor (p.19).

Significa dizer que a voz voltaria a ser expressa pelos sujeitos que a tinham e não mais imputadas a uma exclusão por vias da colonização que os silenciou, possibilitando então novas formas de (re)existir, dessa vez a partir de seus olhares e não mais pelas lentes do opressor. Para tal o pensamento decolonial se faz importante, uma vez que este:

[...] rejeita, desde o início, qualquer possibilidade de novos resumos universais que irão substituir os existentes (liberais e seus “neos”, marxista e suas “neos”, cristãos e seus “neos”, ou islâmicos e seus “neos”). A era da abstração “universal” terminou. O futuro que vai impedir o auto-extermínio da vida no planeta deve ser tanto pluri-versal quanto um projeto “universal”. (Mignollo, 2008, p.321-322).

Desse modo, o início dos estudos sobre a decolonialidade é explicado por Ballestrin (2013)⁵, que traz um trabalho sobre os intelectuais que se reúnem em torno da causa por desviar-se do olhar colonial fazendo uma releitura na história que renovou as ciências sociais e a visão sobre o homem na América Latina. Esse grupo inaugura então o que será conhecido por Giro Decolonial, e tinha como pensadores os autores Edgardo Landier, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, entre outros em torno das discussões. Assim, “Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Torres (2005) e que, em linhas gerais, “significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013, p.105).

⁵ Ver Luciana Ballestrin, (2013). América Latina e o Giro Decolonial. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

De acordo com Damásio (2011), os estudos pós-coloniais⁶ não tratam apenas de uma nova teoria acadêmica, mas de uma nova tendência política que envolve os seres sociais. É importante tomar esse pensamento de que as teorias produzidas e principalmente no que diz respeito a descolonização, estejam ligadas à uma epistemologia que suscita a mudança do pensamento que se pretende contra hegemônico. Compreende-se então, a importância desse ato para a decolonização do pensamento, movimento esse que deve partir de dentro para fora, para que seja possível sair da zona de teorizações e haver a efetiva mudança na visão do despir-se do pensamento colonizador arraigado.

O desafio da decolonização tem se colocado como questão crucial onde é necessário que o olhar crítico esteja sob todos os ângulos já que assim é produzido o conhecimento. Interessa então, que os atores do processo estejam sempre à frente, isto é, os que antes e ainda hoje são os indivíduos cujos corpos, existências e saberes foram subalternizados. Em contrapartida, é preciso também estar atento ao ponto de que, apesar das constantes lutas, os corpos subalternos sempre estiveram em luta ativa por suas sobrevivências, existências e vozes.

Um fator que se relacionou ao pensamento colonial instituído pela classificação racial e determinante nas relações sociais de poder foi a ligação entre o sistema capitalista e a ideia de superioridade existente, que se liga também à modernidade, onde, Quijano (2005) expõe:

Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial (p. 119).

Assim, as relações com o trabalho são mantidas e tiveram suas articulações de poder estendidas até o presente, pois é observável que na sociedade essa divisão ainda persiste, iniciando desde o pensamento de cursos superiores considerados “de ricos” e cursos “de pobres” de onde inicia a formação de profissionais. Por uma ideia lógica, os cursos A e B, respectivamente, serão os que trazem mais e menos possibilidades de melhoria nas condições de vida. Além disso, os trabalhos cujos esforços físicos são maiores também são considerados

⁶ Pós-colonialismo se refere a uma perspectiva teórica e cultural que realiza uma releitura da colonização como parte de um processo global. Não é possível falar de uma teoria única pós-colonial, mas sim de uma série de estudos que trazem contribuições com orientações distintas nas mais variadas áreas de conhecimento (estudos culturais, crítica literária ciências sociais, política, história, filosofia etc.) e que têm em comum o fato de realizarem fortes críticas às narrativas eurocêtricas como modelo civilizatório universal. Os estudos pós-coloniais apontam para a construção de novas epistemologias e paradigmas de análise sócio cultural, agindo na valorização de saberes não hegemônicos que provêm dos países periféricos. Curiosamente, alguns dos principais estudos pós-coloniais foram inicialmente elaborados por imigrantes nos departamentos de crítica literária de universidades dos países europeus que eram antigas metrópoles. Tais estudos buscavam superar o colonialismo nas suas leituras sobre África, Ásia e América Latina (Guerra, 2014).

para determinados grupos, explorando assim a força de trabalho com a visão instituída pelo colonizador e sistema racial onde atuam as tecnologias de controle social em especial na América Latina.

A lógica desse sistema já foi bastante enfatizada por autores que se debruçaram nessa temática como Foucault (1988), segundo o qual houve uma concentração no corpo como máquina para o uso total de suas forças e para torná-lo dócil a fim do aproveitamento no sistema econômico. Acrescente-se dessa forma, que, não se trata de qualquer corpo, mas dos corpos dos indivíduos subalternizados desde a colonização e que, estendendo os tentáculos na modernidade, todos participam com seus papéis delineados nessa lógica político-econômica sem dar-se conta de que as consequências incidem em todos por falta da visão de alteridade.

A articulação desse sistema liga-se à modernidade, onde, de acordo com Restrepo e Rojas (2010), o sistema-mundo moderno está relacionado à vários fatores, a saber: A chegada do domínio europeu sobre as Américas; A instituição do capitalismo como sistema econômico; O surgimento da ciência e da tecnologia junto à demanda do capital; A maior importância dada às explicações racionais em detrimento do papel da religião; Um sistema de estados cuja referência principal são as sociedades europeias e os demais fazem parte da periferia; e, O universalismo do conhecimento produzido pela Europa.

A decolonialidade também vai surgir como discussão nos trabalhos de Dussel, em *Filosofia da Libertação na América Latina* (1977) e em Ramos, em *Por uma Utopia do Humano: Olhares a partir da ética da libertação* (2012). Conforme Rabelo, Ramos e Sousa (2020, p.218), “o referido conceito, apesar de não definido com essa nomenclatura (decolonial), fica bem evidente na busca incessante pelo núcleo ético-mítico da América Latina”. Acerca desse conceito, Ramos (2012) esclarece que esse elemento ético-mítico de uma cultura é representado pelo caráter complexo de valores de um determinado povo: “estes valores fundamentais do grupo se manifestam, portanto, através das instituições, dos pensamentos, das vontades, dos desejos e dos sentimentos de um povo, em um determinado momento da sua história” (p.36).

Assim, nota-se que, inaugurar o pensamento decolonial esteve ligado à várias frentes políticas, sociais, econômicas, e antropológicas de constituição do homem moderno que foi forjado no seio do mundo colonial e apesar de considerar-se a pós-modernidade, ainda se liga às amarras do pensamento colonizador.

Dentro desse aparato, Quijano e Wallerstein (1992) destacaram o papel de um estilo considerado da América, ou um papel que exerceu para o estabelecimento da economia-mundo e domínio europeu: “América fue esencial para las primeras dos de estas tres necesidades. Ofrecieron espacio y constituyeron el *locus* y el primer terreno experimental de los «variados métodos de control del trabajo»”⁷ (p.583). Portanto, ao se pensar na decolonialidade, é preciso levar em conta o papel social dos atores e sujeitos participantes desde a colonização, pois as vias foram desiguais de acordo com as fronteiras geográficas que determinaram condições e lugares na ideia de constituição de raças que foram impostas.

Importa ressaltar que esses indivíduos, dentro de suas lutas e resistências que foram forjadas mesmo no contexto inóspito à suas realizações, desde a colonização, e, com o decorrer das atuações, desenvolveram-se e moldaram-se para o que hoje conhecemos como vários movimentos sociais, como os de resistência e transgressão. Dessa forma, vê-se como estratégia de resistência e intervenção política na contemporaneidade, “a afirmação, a ressignificação e a incorporação de identidades culturais africanas e ameríndias exteriores ao modelo cultural de Estado-nação moderno que é estático, homogeneizador e excludente” (Mendes; Mendes, 2017, p.08).

4.2.1 Decolonialidade: A gênese da transgressão

Para darmos continuidade à nossa reflexão em torno da decolonialidade utilizamo-nos de Costa e Grosfoguel (2016) que afirmam que este figura como um movimento transgressor que surgiu na intenção de fazer uma crítica à hegemonia ocidental fazendo frente de oposição ao projeto de mundo que centraliza o ocidente em detrimento dos demais povos, “[...] a decolonialidade surge no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (p.17), ainda para os autores essa transgressão acontece à medida que “percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas” (p.19). Assim, estimula também a libertação da conceituação hegemônica eurocêntrica, que para (Costa Neto 2016, p.52) configura uma desobediência, transgressão.

Além do mais, como foi enfatizado desde o início desse estudo, território de resistência é território de luta. Aqui entendemos território como algo mais abrangente que um espaço em um pedaço de terra. Mas, um território que transcende o lugar para as coisas intrínsecas à vida

⁷ A América foi essencial para as primeiras duas destas três necessidades. Ofereceram espaço e constituíram o locos e o primeiro terreiro experimental dos <<variados métodos de controle do trabalho>>. (Tradução minha)

e à cultura de um povo. Algumas significações dentro do advento da interculturalidade jamais podem ser compreendidas quando não há espaço para a alteridade. Nesse sentido, abordamos o território que representa história de vida e cultura de povos como os quilombolas, pois trata-se de espaço não geográfico que transgride a noção primeira de espaço-terra e vai, diretamente, ao encontro do pensamento decolonial.

A luta das quais os movimentos sempre fizeram parte não se tornaram mais simples pelo fato de sair-se da colonização, pelo contrário, a ideia colonial ainda permanece, e os subterfúgios aliados, tais quais, modernidade, sistema econômico com base em padrões europeus dominantes e a malograda instituição conforme a concepção de raças, ainda se fazem tão presentes quanto estão ligados ao passado já encaminhado nessas linhas.

A ideia de transgressão aqui está voltada não a alguma novidade que surja repentina, mas talvez, a um despertar para a evidente ruína do mantimento de tal sistema do modo como está. Nesse sentido, movimentos como o que se conhece por bom viver (também citado como bem viver), e outros movimentos, ganham espaço nesse cenário.

Quanto ao movimento negro no Brasil, sua organização vai também contra uma cultura herdada que insiste em manter os corpos e mentes em cativeiros coloniais e pensamento racista. Muitos marcos foram de importância para o que iremos destacar aqui como segundo momento das resistências, referindo-nos aos movimentos que vieram pós era colonial e constituem-se na atualidade como expressões transgressoras de grupos subalternizados. O primeiro momento seria acerca dos movimentos de resistência aqui discutidos que remetem à colonização.

Desse modo, destaca-se o acontecimento recente da Marcha das Mulheres Negras, ocorrida em 2015 e que teve como tema “Contra o racismo, a violência, e pelo Bem Viver”. A Marcha nacional em Brasília reuniu mais de cinquenta mil mulheres negras e indígenas por reivindicações como equidade racial e fim da violência contra a população negra, principalmente das mulheres, animando as demais marchas em outros estados do Brasil. Uma das participantes, destaca a importância da Marcha e a problematização dos movimentos para a decolonização real com mudanças na estrutura social que, segundo ela, ainda não ocorrem:

[...] Gostaríamos também de refletir sobre as novas configurações da colonialidade do poder, através de prática política que incorpora os corpos –, membros de grupos racializados negros, indígenas – e às vezes femininos e negros, como um modo de responder às constantes demandas do movimento social sobre uma necessária transformação da imagem do poder, predominantemente masculina e branca, sem, contudo, transformar as estruturas políticas que dificultam a permanência desses indivíduos. - Depoimento de Ângela Figueiredo- (Costa; Torres; Grosfoguel, 2018, p.231).

Importa destacar então, o quanto é imprescindível a constante organização dos movimentos em prol do pensamento decolonial e inclusão desses corpos racializados. Onde, existem inúmeros movimentos, porém a situação perdura por conta da necessidade de mudança nas estruturas mantidas, visto que há a instituição do racismo estrutural⁸.

Além disso, vale ressaltar ainda de acordo com a participante Figueiredo, que as mulheres negras utilizam e ampliam o conceito de Bem viver para uma agenda que desfaça a colonização global: “Não queremos subverter a ordem hierárquica, nos colocando agora no topo da hierarquia, em vez de ocupar a base. Queremos transformar, subverter e desintegrar a colonialidade global do poder contra toda forma de dominação e exploração da existência social” (Costa; Torres; Grosfoguel, 2018. p.240), reforça assim o caráter transgressor dos movimentos de resistência e luta, os quais vão contra o já instituído pensamento colonizador e apontam caminhos alternativos.

Assim, o que tem sido discutido a respeito do Bom viver, sugere a potencialização das práticas de mudanças nas estruturas da sociedade que pressionam a uma valorização de todas as existências e conhecimentos, não só dos advindos de interesses eurocentrados e na descolonização do pensamento, da educação e da vida que ainda tem os traços de uma herança colonial, como cita Dalla Rosa (2019) ao dizer que a independência política no século dezoito não significou desfazer a herança colonial, bem como das políticas de branqueamento⁹ produzidas em meados do século XX.

Desse modo, não se trata, ainda de acordo com Dalla Rosa (2019), de uma superioridade ou caráter científico da cultura e saberes, mas sim de reconhecer a opressão colonialista que sofreram os povos, e agir-se com ética interpelando e colocando o Outro como ponto de reflexão para uma cultura baseada em ideais eurocêntricos, ou seja, como prática compreendida no contexto da descolonização e questionamento dos padrões impostos e aceitos ainda por toda uma sociedade.

⁸ Consciente de que o racismo é parte da estrutura social e, por isso, não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ético e politicamente responsável pela manutenção do racismo. A mudança da sociedade não se faz apenas com denúncias ou com o repúdio moral do racismo: depende, antes de tudo, da tomada de posturas e da adoção de práticas antirracistas (Almeida, 2019, p.123).

⁹ Eram tipos de legislação racial, que regulamentavam a entrada de imigrantes no Brasil e objetivava tornar a imigração uma estratégia para o crescimento do país. A exemplo do decreto-lei nº 7.967 de 1945, que no título I, Capítulo I, que versava sobre a admissão de estrangeiros no Brasil, anuncia em seu art. 1º que ‘todo estrangeiro poderá entrar no Brasil desde que satisfaça as condições estabelecidas por esta lei’ (Brasil, 1945), sendo que entre as condições destaca-se no art 2º a necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convincentes da sua descendência europeia (Amaral, 2018, p.68-69).

Assim, a ideia de transgressão auxilia, nesse sentido, a pensarmos tanto negros quanto indígenas como reivindicadores de suas lutas e não mais como a ideia do incapaz que a tudo aceitou e a nada se opôs. Houve luta e há luta, porém, insistimos em desenhar um quadro fora da realidade porque parece que mais agrada e é mais fácil aos sentidos, e ao pensamento pós-moderno pautado na experiência da colonização.

4.3 – Enrique Dussel: da história de vida à Filosofia da Libertação

Imagem 10: Enrique Dussel e a América Latina



Fonte: Universidad autónoma de la ciudad de México. Disponível em:
<https://www.uacm.edu.mx/catedradussel/programa>

Para compreender o pensamento de um filósofo é necessário conhecer a sua origem, as suas vivências, os fatos que podem ter servido de inspiração, como ressalta Arendt, «só podemos saber quem um homem foi se conhecermos a história da qual ele é herói- por outras palavras, a sua biografia» (1991, p.199), suscitando a filosofia que marca o seu modo de ver o mundo, em si tratando da filosofia latino-americana, demarcadores sociais, religiosos, políticos, históricos, culturais e outros, assumem uma outra estrutura que não se sustenta no cânone da filosofia clássica. Dessa forma, discorreremos nesta seção sobre a vida de Enrique Dussel e o caminho traçado até a exposição de seu pensamento filosófico.

Na obra *Una autobiografía teológica latinoamericana* (2001), Dussel comenta a respeito de sua infância e adolescência. Nascido na véspera de Natal, no dia 24 de dezembro de

1934, em um povoado no meio do deserto de Mendoza, na Argentina, foi a óbito no dia 05 de novembro de 2023 na cidade do México onde vivia desde 1975, Enrique Domingo Dussel Ambrosini é um grande nome na filosofia contemporânea. No mais, filho de pai de origem alemã e mãe de origem italiana, ainda bebê foi batizado seguindo os princípios da igreja católica, religião professada pela sua genitora.

Segundo o autor afirma, sua mãe foi a responsável por ensinar um catolicismo ecumênico, por meio de uma fé serena e responsável, marcada pelo respeito com o próximo. A criação na fé cristã foi o pontapé inicial para a visão preocupada com o pobre, o indígena, a mulher, o negro, o denominado Outro. Conforme Oliveira e Ramos (2020, p.21), há uma obsessão em Dussel com essa figura do Outro “como obstinação pelo rosto do pobre, do oprimido, do índio, como outro sempre outro, como vítima” da relação de dominação eurocentrista.

Outro fator que merece destaque no que tange a vida do nosso objeto de estudo, diz respeito a característica mística presente em sua trajetória. Ao chegar na adolescência, Dussel após ter contato com obras canônicas do catolicismo como os escritos de Santa Teresa D'Ávila, a vida de São Francisco de Assis, entre outros, começou a sua conversão, a viver o misticismo absoluto. Nas palavras do autor:

La «experiencia» del sentir lo abismal de la eternidad de lo Real y lo infinito en el espacio, y de rebelarse por no haberlo sido siempre... tristeza de sólo haber comenzado a ser hacía 18 años... rebelión inmensa... y después la paz y la alegría de sin embargo «ser», «ser sí mismo», «ser alguien» pudiendo no haber sido... un acto de aceptación profunda, de recepción inmensa, de adoración [...] ¹⁰ (Dussel, 2001, p. 183).

Além disso, foi por causa de seus questionamentos relacionados ao cristianismo que o jovem Dussel decide realizar o curso de Filosofia, na Universidade Nacional de Cuyo, sendo licenciado em julho do ano de 1957, com 22 anos de idade. Para o autor, o seu desejo era aprender a teoria e colocá-la em prática, como ele afirma: "me interesaban las <<virtudes>>, y las intentaba practicar heroicamente"¹¹ (*idem*), fato este que se modificou com o tempo, sendo reconhecido como soberba por parte do próprio emissor.

Ademais, segundo Pansarelli (2019), Dussel teve parte de sua formação acadêmica financiada por instituições religiosas, visto que era oriundo de uma família pobre que não teria

¹⁰ A <experiência> do sentir o abismo da eternidade do Real e do infinito no espaço, e de opor-se por não saber sido sempre...tristeza do só saber começado a ser na direção de 18 anos...rebelião imensa... e depois a paz e a alegria do entretanto <ser>, <ser a si mesmo>, <ser alguém>, podendo no saber sido...um ato de aceitação profunda, de repetição imensa, de adoração [...]. (Tradução minha)

¹¹ Interessavam-me as, <virtudes>, e tentava-as participar heroicamente. (Tradução minha)

condições de arcar com os gastos de um curso superior. Correlacionado a isso, cabe pontuar que, historicamente a igreja católica, sobretudo, tem um investimento na formação teológica de pessoas pobres, com o intuito de captá-las para o sacerdócio, então diante da pobreza o sujeito se submete. Atua “talvez” com visão mercantilista. Aliás, nos dizeres de Oliveira e Ramos (2020, p.15), a pobreza e a vida difícil que o pequeno Dussel presenciou durante a infância foi um marco que deixou suas impressões na figura de uma “pobreza que foi como que uma experiência originária”.

Depois da sua graduação, Dussel realiza uma viagem para a então adorada Europa, em suas próprias palavras “la mentalidad «colonial» latinoamericana me exigía, me coaccionaba casi, a deber realizar la «experiencia europea»”¹² (Dussel, 1998, p.15), itinerário este que se mantém como novo lar e responsável por mudar a sua perspectiva sobre a sua forma de ver o mundo. Por meio de uma bolsa de estudos, em Madri, na Espanha, inicia o doutorado em Filosofia, pela Universidade Complutense.

Conforme Oliveira e Ramos (2020, p.19), depois de sua matrícula na instituição espanhola foi solicitado uma monografia para que a sua graduação argentina fosse validada. Essa exigência feita a Dussel, denunciou o abismo existente entre colonizador e colonizado, demarcando em sua vida “as distâncias reais entre o centro e a periferia, Espanha e Argentina, Europa e América. Percebe e descobre um terceiro mundo que lhe era desconhecido”.

Esses choques de culturas, inclusive acadêmica, vivenciados por Dussel na Europa dão conta também de exemplificar que o conhecimento produzido na América Latina, em seu caso na Argentina, está na periferia em termos de conhecimento produzido, uma vez que da exigência da validação do seu diploma por meio de uma nova monografia a ser avaliada, agora na Europa, percebe-se a desvalidação do processo do Outro fora da lógica fundante do sistema eurocêntrico, é o “eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/ intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento (Quijano, 2002, p.04)”. Outro fator que corrobora com isso diz respeito as formas de acesso aos países europeus e aos países da América do sul, de um lado denota-se uma série de exigências e autorizações para viagem por meio de diversos documentos, de outro a famosa “porta aberta” para entrada de todos.

¹² A mentalidade <colonial> latino-americana me exigia, me coagia quase, ao dever realizar a <experiência europeia> (Tradução minha).

Na França, decide realizar mais uma graduação, agora em Teologia, formando-se em Estudos da Religião em 1965, no Instituto Católico de Paris. Apesar de ter concluído o curso e de sua relação com a religiosidade - vale ressaltar a distinção entre religião e religiosidade, sendo que “a religião é composta por determinadas crenças e ritos, compreendida como meios que levam a salvação do transcendente” e “a religiosidade é a expressão ou prática do crente que pode está relacionada com a instituição religiosa” (Gomes *et al.*, 2014, p.110) – Dussel seguiu a vocação de leigo católico, “nunca seguiu carreira religiosa, embora tenha se dedicado e ainda se dedique à história da igreja” (Pansarelli, 2019, p.246). Dando continuidade ao seu aperfeiçoamento acadêmico, doutora-se em História no ano de 1967, pela Sorbonne de Paris.

Dessa forma, a própria formação acadêmica de Dussel demonstra o tripé que é preciso fincar para produzir o desenvolvimento de sua filosofia. É necessário mesclar a filosofia com o conhecimento histórico, responsável por denunciar as origens da opressão sofrida e que resulta em um passado de perseguição e violência não muito distante, com a teologia que fundamenta o olhar para o oprimido, aquele que é vítima de um sistema que insiste em prosseguir com a anulação do tido como inferior, diferente, o Outro que não interessa, que é invisível. Nesses termos, os fundamentos do referido autor se sustentam do ponto de vista filosófico, teológico e histórico.

Além disso, vale ressaltar que em meio aos estudos acadêmicos, Dussel realizou uma viagem ao Oriente Médio, a convite de sacerdote francês, Paul Gauthier, visitando os locais onde Jesus Cristo havia presentificado-se. Nessa viagem, aprendeu hebraico e realizou a prática semita, vivendo como um carpinteiro, pescador e peregrino. Essa experiência irá influenciar o seu pensamento filosófico, fazendo com que reflita a respeito sobre a organização social de modo geral, “é dos diálogos noturnos com o sacerdote que se dá o acordar obcecado de nosso autor pela libertação do oprimido, do pobre, da mulher, da viúva, do órfão, da vítima” (Ramos, 2012, p.30), e não mais voltada apenas para um olhar indo-europeu, abrindo possibilidades para um outro modo de ver a vida da sociedade contemporânea. O que nos leva a crer que, as nossas experiências em contextos e culturas diversas tanto melhoram a nossa possibilidade de pensar a diferença, a diversidade, ou seja de ampliar nosso olhar sobre as coisas e sobre o Outro.

Diante disso, Dussel vislumbra um horizonte distante daquele que havia sido ensinado como o único possível, direciona o foco para o povo oprimido, como o nazareno havia feito, evidenciando a invisibilidade da sociedade latino-americana. Como salienta, “pienso que el último nivel de mi subjetividad puede ser descubierto sólo en una visión que incluya una

relación originaria con lo sagrado, con el imaginario religioso del pueblo latinoamericano”¹³ (Dussel, 2001, p.181).

Dessa forma, para que a mudança aconteça a nível mundial, e não somente a nível local, mesmo que seja um avanço considerável, antes é necessário que haja uma libertação das amarras postas pelo dominador e que ainda insistem em prender a sociedade contemporânea. Como ressalta Ramos (2020, p.88), “libertar é construir efetivamente a utopia possível, as estruturas ou instituições do sistema onde a vítima possa viver”. E compreende-se que esse viver é com dignidade, com recursos adequados e os mecanismos específicos, sendo igualitários e equânimes a todos.

Após esta apresentação do percurso traçado por Dussel, caminho este que possibilita a ampliação dos horizontes e desperta o interesse por aquilo que antes era invisibilizado, passamos para os apontamentos referentes ao pensamento decolonial que o autor transmite como um dos possíveis meios de mudança real e urgente.

4.3.1 Pensamento filosófico: as origens da ética da libertação

Ao tratar a vida de Dussel, é impreterível dedicar um espaço adequado para a exposição de sua filosofia e contribuição para o processo da decolonialidade. Como salienta Oliveira e Ramos (2020), é possível afirmar que seja quase indissolúvel separar o pensamento filosófico da existência de Dussel, como já mencionamos, a trajetória percorrida irá influenciar a criação da sua ética e irá moldar o seu pensamento para uma nova perspectiva, ainda para o autor,

Toda a situação em que está envolta a reflexão filosófica latina, mostra o nível em que se joga tal pensar, aclarando-se assim muitas das radicalidades encontradas nos escritos dusselianos, que não podem ser interpretadas sem a devida reportação ao momento histórico vivo pelo autor e sem a observância das particularidades pessoais e existenciais do filósofo (Ramos, 2012, p.34).

Durante a viagem pelo Oriente Médio, Dussel passa por uma catarse sócio-filosófica, fazendo com que repense as suas origens e a origem do fazer filosófico. Sabe-se que os primeiros grandes nomes surgiram na Grécia Antiga e foram responsáveis por criar diferentes formas de pensar o mundo. Ao retornar para a Europa, e visitar os monumentos gregos, percebe que a “Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua,

¹³ Penso que o último nível da minha subjetividade pode ser descoberto só com uma visão que inclui uma relação originaria com o sagrado, com o imaginário religioso do povo latino-americano. (Tradução minha)

había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado extranjera”¹⁴ (Dussel, 1998, p.17).

A partir disso, escreve sua primeira obra nomeada *El humanismo helénico*, em 1961, que só será publicada em 1976, em Buenos Aires. Nesta obra, Dussel retoma parte de suas teses sobre os filósofos gregos, “pero intentaba definir claramente las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana (la Lebenswelt helénica) que se reflejaban en su filosofía”¹⁵ (*idem*). E percebe, então, que seria necessário direcionar o olhar para outra origem filosófica, sem ser esta sequestrada pelos europeus.

Portanto, para Dussel, para que seja possível reconstruir uma filosofia que seja destinada ao povo latino-americano é preciso voltar o seu olhar para Jerusalém e não para o mito grego de um mundo ideal, porém segregado, pois “Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos”¹⁶ (*idem*).

É a partir dessa experiência catártica que a filosofia de Dussel passa a tomar forma e origina-se, “de retorno a Europa, entonces, de Grecia pasé a Yugoslavia, siguiendo el Danubio llegué de Belgrado a Viena, pasé a Alemania y me instalé en Francia, en París como punto de referencia. Comenzaba ahora la experiencia filosófica propiamente dicha”¹⁷ (*op. cit.* p.18). O trabalho como bibliotecário universitário possibilitou o contato com diversas obras que serviram como embasamento teórico para a construção de sua tese:

Trabajé de bibliotecario universitario durante dos años -allí me enteré de cuanto libro había en Francia y Europa; un trabajo de «rata de biblioteca» sumamente útil para el proyecto que comenzaba a bosquejarse. Mis tres primeras obras (las dos nombradas y El dualismo de la antropología de la cristiandad, escrita hasta 1968, y publicada en 1974) hubieran sido imposible sin la impresionante bibliografía de la que disponía gracias a mi trabajo (*idem*).¹⁸

¹⁴ Grécia, a que havia estudado como origem da filosofia, havia aprendido sua língua, havia lido seus clássicos, porém, no Oriente, havia se tornado estrangeira. (Tradução minha)

¹⁵ Porém, tentava definir claramente as contradições insuperáveis da experiência cotidiana (a Lebenswelt helénica) que se refletiram em sua filosofia. (Tradução minha)

¹⁶ Jerusalém falava da dignidade do trabalho, da possibilidade da revolução dos pobres; Atenas falava da desigualdade dos nobres livres, da impossibilidade da emancipação dos escravos. (*Idem*)

¹⁷ De retorno a Europa, então, da Grécia passei a Iugoslávia, seguindo por Danúbio cheguei de Belgrado a Viena, passei pela Alemanha e me instalei na França, em Paris como ponto de referência. Começava agora a experiência filosófica propiamente dita. (Tradução minha)

¹⁸ Trabalhei de bibliotecário universitário durante dois anos – ali me dei conta de quantos livros havia na França e Europa; um trabalho de <rato de biblioteca> sumamente útil para o projeto que começava em esboço. Minhas três primeiras obras (as duas nomeadas e O dualismo da antropologia da cristandade, escrita até 1969, e publicada em 1974) haviam sido impossíveis sem a impressionante bibliografia da que disponha graças ao meu trabalho. (Tradução minha)

Além disso, o questionamento sobre o lugar que a América Latina ocupava na história foi a provocação inicial realizada como reflexão por Dussel que passou a dedicar-se a não só descobrir uma resposta para essa pergunta como legitimar a sua importância para a história mundial. Para que isso fosse possível, seria necessário observar a pobreza que de certa forma, ironicamente, enriquecia a visão para a diversidade invisibilizada pelo eurocentrismo.

Ademais, é partindo dessa premissa que Dussel iniciou o seu doutorado em história, cuja tese evidenciava o olhar para o índio latino-americano, denominada *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504- 1620)*. Nessa dissertação, Dussel trata de uma perspectiva que aborda “el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano. Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico”¹⁹ (Dussel, 1998, p.19). Mais uma vez, destacando o valor que o oprimido tem para história.

No ano de 1967, Enrique Dussel retorna para a sua terra natal, com uma bagagem cheia de conhecimentos e provocações oriundas de uma década que passou em solo europeu. Após conseguir uma vaga como professor adjunto de Antropologia na universidade que havia lido a primeira graduação, pouco tempo depois tornou-se professor titular de Ética na Universidade Nacional de Cuyo. No ano seguinte, em 1968, concluiu a obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, a última de uma trilogia cuja temática contemplou a ética e política grega, semita e nesta obra, a cristã.

Diante disso, Dussel aborda a origem do cristianismo até o período de Reconquista espanhola, relacionando com a própria conquista da América, quase um milênio depois, objetivando evidenciar o choque que as culturas gregas, semitas e cristãs tinham quando postas em perspectiva:

Se trataba del «choque» de civilizaciones, de culturas, de visiones del mundo (desde los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propedéutica del «choque» que realizarán las cristiandades europeas modernas para constituir el mundo periférico colonial)²⁰ (Dussel, 1998, p.19).

Há que se reconhecer, pontualmente, a importância de influência que exerce Ricoeur para a formação acadêmica dusseliana, em específico na Europa, quando da abordagem acerca do seu núcleo ético-mítico, este exemplificado por aquilo que, no filósofo, “passa

¹⁹ O início de uma história escrita a partir dos pobres, do índio americano. Ele foi o critério de julgamento da obra deste ou daquele agente histórico. (Tradução minha)

²⁰ Se tratava do <choque> de civilizações, de culturas, de visões de mundo (a partir dos semitas no mundo helenístico ao início do cristianismo, como propedéutica do <choque> que realizaram as cristiandades europeias modernas para constituir o mundo periférico colonial). (*Idem*)

desapercebido, porque está ‘mais baixo’ do que aquilo que se escreve, um mundo como que ‘enchido de deuses’” (Ramos, 2012, p.36). Além disso, Dussel parece mover todo o seu pensamento na busca por encontrar o núcleo ético-mítico latino-americano. Sobretudo de 1969 a 1970, os escritos do autor parecem se voltar a esta máxima, afim de “reencontrar-se com os mitos básicos da comunidade, com os símbolos, com a religião, em movimentos lentos, bem como com as posturas teóricas e concretas da existência latina” (*idem*). O núcleo ético-mítico figura como o núcleo criador de uma cultura, sendo estes, os valores próprios de um determinado povo.

Conforme Pansarelli (2019), Dussel também sofreu forte influência pelo pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger, que “apropriou-se, dentre outras coisas, da concepção de ser humano, de sujeito como ser sempre inacabado, em constante e interminável processo de construção de si” (p.246). Contudo, após o contato com diferentes culturas e realidades, esse postulado começou a ser revisto e questionado.

Partindo desse pressuposto, origina-se a filosofia da libertação proferida por Dussel, influenciada por Emmanuel Levinas, fazendo com que o caráter ontológico da ética do argentino transforme-se em um postulado que busca a libertação do povo latino-americano. Dussel justifica a escolha pelo trabalho de Levinas como ponto de referência da seguinte forma:

Porque la experiencia originaria de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad»)²¹ (Dussel, 1998, p.20)

Ainda de acordo com Pansarelli (2019), o pensamento lévinasiano assumido por Dussel tem como sentido principal o abandono de um regime totalitário que é cômodo por ser voltado para si próprio, em detrimento de abrir espaço para aquilo que o rodeia, “o sujeito abre-se para o infinito, pois estará diante de tantas interpretações da realidade quantas forem as pessoas com quem se dispuser a dialogar efetivamente” (p.250).

Além disso, Dussel (1986), remete às influências de Levinas para a sua Filosofia da Libertação quando este atinge a profundidade da experiência da identidade humana, uma vez que, nesse caso tal filosofia subsume parte significativa a respeito do conceitual levinasiano, nesse sentido afirma que, «Levinas nos conduzirá pela mão..., porque... indica como no fundo

²¹ Porque a experiência originária da Filosofia da Libertação consiste em descobrir o <ato> massivo da dominação, do constitui-se de uma subjetividade como <senhor> de outra subjetividade, no plano mundial (a partir do começo da expansão europeia em 1492: ato constitutivo originário da <Modernidade>). (Tradução minha)

de toda uma tradição filosófica segue primando o sentido do grego do ser: o ser como o ‘visto’ (ideia vem do verbo ‘iden’: ver); o visto é compreendido (noein) e o definido (lógos), o permanente, o eterno (aídion) e divino» (1986, p.184).

Desse modo, tanto Levinas, filósofo marcado pela dor e sofrimento de seu povo, o povo judeu, que parte desse cenário onde nasce o filósofo, sua filosofia se constrói na contramão desse discurso que caminhará a metafísica da alteridade, da exterioridade do Outro, dentro do patamar ético; quanto para Dussel pelas inúmeras manifestações e experiências sofridas em solo latino-americano, a pessoa humana tornou-se base para seus pensamentos filosóficos, daí,

A exigência de destruição da ética do subjetivismo da Idade Moderna e o reconhecimento da alteridade absoluta do outro, como ponto de partida de todo discurso. Discurso, linguagem, palavra que surge do outro, da exterioridade do outro incapaz de ser abarcada em sua totalidade porque já não é o *visto*, mas o *ouvido* (Ramos, 2012, p.170).

Além disso, Ramos (2012) também ressalta a proximidade e a distância dos autores percebidas em seus conceitos e significações, “veja-se que Levinas permanece com sua filosofia de ‘destruição’ do pensamento ocidental (proximidade com o pensar dusseliano), preso a uma abstração e total assimetria quando trata da relação entre os sujeitos viventes (distanciamento). (*idem*). Por meio desse pressuposto, e influenciado por Levinas, Dussel crê na solução por meio da proximidade, esta sendo a valorização do homem como homem, desse modo, a relação que aqui interessa é a relação estabelecida quando sessamos as distâncias que nos dividem, em nível afetivo com relação ao Outro, abraçar, beijar, magoar.

Quando da necessidade da Filosofia da Libertação em impor-se em uma relação de sensibilidade e alteridade tendo em vista ao reconhecimento do Outro, aqui leia-se o reconhecimento do sujeito (Outro) não só com relação ao opressor, como também com relação aqueles que são oprimidos, haja vista que talvez não estejam conscientes do seu lugar de vítima, o que ao certo significa reconhecer a vítima? Nesse caso a Filosofia da Libertação também se remete à ética (fenomenologia da sociabilidade) levinasiana, para dar conta de explicar essa questão, nas quais, para Caselas (2009), se apresenta por meio de dois cenários,

a) Tendo em conta a obra de Lévinas, *Totalité et Infini* (1961), onde surge a hipótese de uma sensibilidade como pré-abertura ao mundo, experiência ética do face-a-face. O rosto do Outro interpela a minha sensibilidade de modo a priori como corporeidade vulnerável, manifestando-se assim a condição da hospitalidade; b) A partir da obra, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974), surge a questão da proximidade, a obsessão pelo Outro, o contato como fonte de responsabilidade. “A filosofia é esta medida apresentada ao infinito do ser-para-o-outro da proximidade e como sabedoria do amor” 5. A proximidade com o Outro (face-a-face) apenas se pode aferir ao nível da sensibilidade e não da razão (é irreduzível à consciência e à tematização). É uma responsabilidade por outrem a quem é negada a vida e se encontra em sofrimento (p.67 e 68).

É neste momento que se inicia, como afirma Oliveira e Ramos (2020), uma espécie de obsessão com o Outro, partindo de um pensamento da alteridade, que busca em enxergar a figura do outro como uma extensão de si mesmo, “nesta lógica da alteridade, onde o Outro se configura como saída da lógica da totalidade é que se coloca o problema do Outro como Outro, como pobre, como oprimido” (p.22), possibilitando um futuro que seja viabilizado pela libertação da opressão constante.

4.3.2– A alteridade e a filosofia da libertação

A temática da alteridade é uma discussão que fomenta o fazer e pensar filosófico da contemporaneidade. As reflexões acerca do Outro estão relacionadas a preocupação que existe com um enfoque que trate para além da perspectiva individualista que é propagada como uma herança do imperialismo do poder²², em que há uma prevalência de que seja legitimado uma hierarquia que segrega e distingue os indivíduos, separando-os e tornando-os cada vez mais distantes de si e do mundo.

Para podermos discutir a alteridade presente na filosofia da libertação, precisamos compreendê-la e defini-la. Para entender o Outro antes é necessário compreender a importância do eu como elemento fundamental, como indica o pensamento freudiano revisitado por Moreira (2009), segundo a autora, “o eu é constituído na relação com outro sendo que essa alteridade habita, permanentemente, o cerne do eu. Com o narcisismo, se compreende que tanto o corpo próprio quanto o sujeito se constituem a partir do outro” (p.240). Sendo assim, a identidade é reconhecida a partir do outro que forma o eu.

Spielmann (2000) traça um percurso conceitual enfatizando os principais autores que tratam da temática do Outro. Conforme a autora, três autores são importantes para a trajetória que a conceituação e definição de alteridade seja legitimada. Formando a metáfora de uma praça, para Spielmann, as obras *O ser e o nada* (1943) de Jean Paul Sartre, *O tempo e o outro*

²² Imperialismo é o exercício do poder, da capacidade de ação de um Estado para impor, pela persuasão, pela pressão, pela ameaça ou pela força, a outros Estados compromissos e comportamentos que beneficiam o Estado imperialista do ponto de vista econômico, militar ou político. O objetivo da ação imperialista pode se referir à modificação do comportamento externo do Estado, alvo da ação imperialista, ou à modificação da organização política, militar ou econômica desse Estado ou de seus programas de ação. A simples influência de um Estado sobre outro, sem uso de pressão, de ameaça ou de força de qualquer natureza, não configura uma política ou um comportamento imperialista (Guimarães, 2013, p.11).

(1946) de Emmanuel Lévinas e *O segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir formam as avenidas necessárias para acessar a “praça da alteridade”.

Sartre apresenta na sua obra que “o Outro é sempre uma ameaça, representa um pôr em questão da minha experiência, dotado com o poder de objetivar-me e mover-me para auto-objetivar-me” (Spielmann, 2000, p.21). Nessa perspectiva, a alteridade seria entendida como sendo um fator que fortalece o indivíduo. Lévinas apresenta o Outro como sendo a possibilidade de futuro, isto é, sem a presença do Outro não há futuro. Sendo assim, “o outro que narramos, compreendemos, dominamos une-se e afiança-se com o mesmo/o outro através de um mecanismo: ‘o estado do espelho’” (p. 20).

Simone de Beauvoir vem contribuir com a discussão trazendo o enfoque para a figura da mulher, adotando a categoria existencial do Outro, em que a mulher tem a sua existência assegurada no Outro que é o homem. Beauvoir apresenta o conceito de alteridade em uma perspectiva que segue uma função crítica social sendo a “primeira a criticar a hierarquização e fixação das assimetrias dos gêneros” (p. 22). Além disso, apresenta uma análise que ao dividir os sexos evidencia as relações de poder e dominação que existem num enfoque para a alteridade da mulher.

Desses três renomados autores, Dussel irá ser influenciado pelo francês Lévinas e a sua perspectiva de definir o Outro como sendo a exterioridade, o reflexo de si para além de outrem (Ramos, 2012). Dessa forma, a alteridade reconhecida por Dussel é apresentada na filosofia da libertação como sendo o reconhecimento do Outro que é a vítima do sistema opressor e que precisa ser o objeto e foco de preocupação, libertando a sociedade das amarras da colonização/dominação.

Sendo assim, como afirma Ramos (2012, p.16) essa apropriação “abre para Dussel o conceitual referente ao outro como outramente outro, a vítima negada do sistema, não permanecendo numa concepção abstrata do outro que não se sabe bem o que é, mas no rasto do outro que exige materialidade e justiça - a vítima”. Diante disso, é possível afirmar que Dussel forjou a sua filosofia embasada na alteridade, “a partir de uma atitude de abertura ao estranho, bem como na responsividade ética travada na relação com aquele que sendo distinto-diverso do eu não se deixa tomar, ser visto, dominado” (*Idem*).

O que foi discutido acerca dos pensamentos que vão contra a manutenção do sistema que explora indivíduos subalternos está ligado às vias outras que compõe o que discute uma

desobediência epistêmica²³ que vai de encontro às concepções do supracitado sistema global. Tal desobediência, transgride os postulados a partir de filosofias libertadoras, decoloniais e de alteridade encontradas, por exemplo, nas vias alternativas como o Bom viver e o pensamento afrodiaspórico.

Na discussão sobre a filosofia da libertação de Dussel, Oliveira e Ramos (2020), discorrem sobre a negação do índio pelo europeu, onde os povos não foram respeitados porque se lhes nega a alteridade e esta é constantemente destruída pela modernização. Assim, nega-se o Outro, sua existência completa que é negada ainda hoje, sendo necessário a organização do pensamento libertador desse Outro. A filosofia da libertação faz a crítica a qual, pode-se entender como “la primera filosofía de la liberación, implícita, la crítica de la conquista (1510-1553)”²⁴ (Dussel, 1993, p.13).

Quanto à conquista, Dussel (1993) escreve como é a figura do conquistador em uma análise que o descreve como uma figura militar, que está para a dominação completa do território e do Outro. Nesse sentido, não existe qualquer possibilidade de uma alteridade, apenas da violência e exploração geográfica e humana.

Já para Bussoletti e Molon (2010), a alteridade no seu movimento de estranhamento e familiarização com o outro precisa admitir um “duplo movimento de abandono e de reconhecimento do território do Eu-Outro” (p.84), e sugere que diante da problemática desse movimento, há um ato ético que possibilita reconhecer o sofrimento do outro como de si próprio não de forma a sofrer, mas na atividade de ajudar. Há então, uma reeducação/decolonialidade do pensamento e da atividade comportamental estética que se deve assumir quando relacionada ao pensamento de alteridade.

Dessa forma, importa também compreender o caráter da disponibilidade ou não da pessoa, da figura do ser humano, em reconhecer ou negar o Outro. Especular sobre esse viés é uma reflexão profunda, feita talvez por pensadores desde sempre. E, sobre essa questão, Ramos (2020) destaca uma espécie de perda de “consciência” do ser humano como único ser vivo responsável pela vida. Em conluio, ressalta também a necessidade de se acreditar na utopia no que rever valores éticos para a “solidariedade como fundamento dos nossos sonhos estilhaçados e dilacerados por uma lógica economicista e desumana” (Oliveira e Ramos, 2020, p.76).

²³ Consultar o trabalho de Walter Mignolo - *Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política* - para saber mais.

²⁴ A primeira filosofia da libertação, implícita à crítica da conquista (1510-1553) (Tradução minha)

Essa problemática dos valores éticos está configurada no sistema estudado por Dussel (1977) sobre a construção do pensamento das próprias vítimas de um sistema explorador, para ele, o povo foi submetido à uma visão de mundo definida pelo colonizador, que marginaliza as culturas locais. Acrescente-se que, nessa lógica, quem dita o bom e o ruim é sempre o Ocidente. Assim, para ele alguns homens se colocam na posição de deuses pensadores e outros de meros homens trabalhadores. Explica então, o caráter dominador de uns homens sobre outros. Momento este em que Dussel intenciona, por meio da filosofia da libertação, não a inclusão dos sujeitos na totalidade, mas sim a separação dessa tal totalidade por aqueles que estão às margens, aos extremos:

A filosofia da libertação pretende assim formular uma metafísica – que não é ontologia – exigida pela práxis revolucionária e pela *poiesis* tecnológica, a partir da formação social periférica que se estrutura em maneiras de produção complexamente entrelaçadas. Por isso é necessário distinguir o ser de sua pretensa fundamentalidade eterna e divina; negar a religião fetichista; mostrar a ontologia como a ideologia das ideologias; desmascarar os funcionalismos, sejam estruturalistas, lógico-cientificistas ou matematizantes, que ao pretender que a razão não pode criticar dialeticamente o todo, afirma-o por mais analiticamente que critiquem ou operativizem suas partes; descrever o sentido da práxis de libertação que somente parcialmente vislumbraram os críticos pós-hegelianos de esquerda europeus e que somente a práxis dos atuais povos oprimidos da periferia, da mulher violada pela ideologia machista e do filho domesticado podem na realidade revelar-nos (Dussel, 1977, p.21).

Em relação a utopia é possível rever a liberdade como ação do livrar-se a própria vida da lógica do sistema econômico opressor, o que, de certa forma, vai de encontro com a Filosofia da Libertação. Assim, as práticas decoloniais que resistem no sistema são representados através de uma práxis da transgressão que se encontra em movimentos situados dentro dos saberes do negro e do indígena, recolhidas na prática do Bom Viver que se alinha ao pensamento também de alteridade. É importante dizer, que nada disso deve ser colocado como uma alternativa completa a substituir o sistema capitalista, pois “[...] a aposta em um mundo perfeito, uma imagem messiânica, é a linguagem da razão utópica, em que os resultados redundam, em geral, em mais destruição e exclusão[...]” (Rosa, 2019, p.302). E, aqui, utilizamos a palavra utopia na visão desromantizada, por isso, os caminhos como o modo de vida iniciado pelo subalterno é visto como um meio, um caminho, uma ponte.

Dessa forma, é preciso a continuidade dessas pontes para a cultura de alteridade que atravessa o viés moderno/colonial, onde, ainda segundo Ramos (2022), existe a necessidade de uma ética da vida, onde há a preocupação de fazer viver os que não podem viver, chegando assim ao lugar da utopia em todas as áreas, que prevê a renovação da vida e da dignidade do ser humano. Assim, urge desfazer a falta de alteridade que há no pensamento do colonizador

com práticas decoloniais que pensam o sujeito como Eu-Outro, e moldar o olhar que persisti desde quando aqui chegaram, reconhecendo no outro a totalidade de sua existência.

A filosofia da libertação inclina seu olhar para o Outro, para o oprimido que ainda sofre com a herança herdada pela colonização europeia. Nesses moldes, a alteridade apresenta-se nesta filosofia por meio da preocupação com o Outro que é invisibilizado e que necessita ser reconhecido como uma parte determinante da sociedade. Sendo assim, reconhecer a opressão como sendo anuladora da alteridade é a premissa do pensamento proposto por Dussel.

Outro ponto importante citado nessa pesquisa é a continuidade das lutas e da resistência dos povos que foram subalternizados e silenciados, assim como ainda se observa na modernidade essa tentativa de silenciamento. Esses povos resistiram desde a colonização em organizações até hoje responsáveis pela vida e pela manutenção da existência humana. A ética da vida citada por Ramos (2022), persiste na cultura do oprimido pautada na alteridade como reconhecimento do Outro. Ou seja, sob esse ponto de vista, pensar o outro significa necessariamente pensar também em si. Por fim há que se reconhecer que, a filosofia da libertação pode ser vista como uma prática que busca revolucionar os padrões impostos e aceitos ainda pela parte dominadora da sociedade, e que necessitam serem revistos com base na alteridade e na manutenção da vida.

4.3.3 Resistência e Libertação a partir de comunidades quilombolas: um processo em movimento

Apesar de grande hostilidade, os quilombos organizaram-se incansáveis ao redor da causa da liberdade, onde tinham bem delimitadas as estratégias para o resgate de cada vez mais negros em situação de escravidão. Tamanha organização dificultava as artimanhas dos senhores de escravizados que tinham poucas alternativas para conter as iminentes revoltas e fugas. No seu estudo sobre o conhecido Quilombo dos Palmares, Carneiro (1958), escreve sobre o tema que,

A simples existência dos quilombos constituía ‘um mau exemplo’ para os escravos das vizinhanças. E, em geral, estava tão relaxada a vigilância dos senhores que estes não tinham maneira de impedir a fuga dos seus escravos, senão tentando a destruição, pelas armas, dos quilombos (Carneiro, 1958. p.22).

Em vista disso, segundo Amaral (2018):

O movimento social negro brasileiro teve seu protagonismo desde os quilombos, onde a alternativa para a reprodução cultural, educacional e histórica negra só seria possível por meio da construção da liberdade, que alguns chamam de fugas aos lugares denominados quilombos, caracterizados como centros de resistência e de luta pela liberdade (p.138).

Dessa forma, é enfatizado que o quilombo como movimento, surgiu de forma que se utilizou da contra aculturação da imposição dos modos de vida dos brancos, utilizando os recursos disponíveis que lhes cabiam. Assim, ainda de acordo com o autor acima citado, “O quilombo foi, um acontecimento singular na vida nacional, como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas” (Carneiro, 1958, p.24). De modo similar, ocorreram as resistências dos povos originários quanto as mesmas imposições de modos de vida alheios aos seus e contra o sistema de escravidão, sendo estas persistente até hoje nos movimentos, mas de modo algum uma novidade para esses indivíduos.

Sobre a resistência dos povos indígenas, vale abrir um parêntese porque estes foram entendidos na história como vítimas e subjugados ao que lhes era imposto. Nesse sentido, Cruz (2017) em seu estudo, explica e relembra as políticas indigenistas de integração do século XVIII que houve no Brasil. “Neste sentido, foram criadas políticas indigenistas que propiciavam a expropriação dos territórios indígenas, obrigando-os a se “integrarem” ao “mundo civilizado”, tornando-se mão-de-obra a ser explorada” (Cruz, 2017, p.06). Mas, também destaca o caráter de resistência indígena onde muitos negaram-se a trabalhar.

Resta salientar que, as lutas de indígenas e quilombolas, sem dúvidas impulsionaram a “libertação” de suas condições no sistema que ao libertá-los de um, aprisionava-os em outro conhecido como capitalismo. No que diz respeito aos movimentos atuais, pois ainda não se está livre das amarras coloniais, a decolonialidade faz-se presente via discursos, mas sendo necessário cada vez mais a dessubalternização desses indivíduos com a liberdade total de seus agenciamentos, pois para que:

[...] as histórias sejam recontadas pelos povos é preciso sair do lugar de agenciamento e dar voz aos sujeitos sabedores da própria história. Desafio esse que ainda sugere discussões sobre as possibilidades em diversas áreas, inclusive na educação, de desagenciar os corpos, identidades e sujeitos de direito (Anjos; Oliveira; Ramos, 2024, p.332).

Nesse sentido, surgem movimentos que não são novos, mas ganham novas significâncias nesse contexto. As organizações dos povos quilombolas por exemplo, estão reivindicando seus lugares através do que foi mesmo a arma do branco e adentrando lugares, bem como reivindicando territórios seus por anos usurpados pela violência da colonização. A permanência de comunidades e dos modos de vida desses povos são exemplos da resistência bem como suas vozes e lutas ativas na inserção na cidade.

Portanto, se faz necessária a continuidade das lutas e da resistência dos povos que foram subalternizados e silenciados, assim como ainda se observa na modernidade essa tentativa de silenciamento. Esses povos resistiram desde a colonização em organizações até hoje responsáveis pela vida e pela manutenção da existência humana. A ética da vida citada por Ramos (2020), persiste na cultura do Quilombola, do indígena e no Bom viver pautadas na alteridade e reconhecimento do Outro.

Dessa forma, como orienta Zea (2005), é necessário a emancipação mental e cultural dos povos latino-americanos e dos que ainda são subalternizados pelo eurocentrismo. Sendo assim, “o movimento de emancipação e valorização das culturas subalternizadas se dá por meio da legitimação das identidades políticas e culturais negadas e da solidariedade entre povos do hemisfério sul global” (Mendes; Mendes, 2017, p.07). Dessa maneira, a integração entre os povos irá proporcionar o caminho para decolonialidade e para a libertação daqueles que sempre se opuseram à barbárie e a escravização, tornando-os cada vez mais protagonistas de suas próprias vidas.

Em concluso, para nós, a vida de resistência quilombola se faz presente até os dias de hoje e não é por acaso, embora tenhamos avançado muito em diversos setores da esfera pública, por meio da sensibilização de entidades que podem atuar diretamente para sanar boa parte das lutas travadas por diversas vezes pelo povo negro do quilombo, ainda existe um estigma muito grande ligada a questões como cor, raça como o racismo estrutural e falta de representatividade, o que infelizmente, segrega a nossa sociedade. Acreditamos por tanto, que só haverá de fato a libertação desse povo, no que se refere as camadas sociais, quando os sujeitos do quilombo e de comunidades tradicionais de modo geral, sentirem-se de fato, parte integrante da sociedade brasileira que é ouvida e levada em consideração, até lá seguirão ativos e presentes os movimentos de resistência e luta, em movimento.

5.0- APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS

Para adentrarmos na análise dos dados obtidos na Comunidade Quilombola São Pedro, faz-se necessário à priori, observarmos e discutirmos o perfil sociodemográfico da comunidade, uma vez que este já expressa a sua historicidade e denota marcas da colonização, além disso imbrica-se para os caminhos e marcas da filosofia da libertação dusseliana que trataremos à frente. Para tanto, elaboramos algumas tabelas com os cinco sujeitos que concordaram em participar da nossa pesquisa e que se encontravam em condições de contribuir para os objetivos desse estudo, tendo em vista a posição social na comunidade, tempo de vivência no lugar e vinculação direta com os antepassados que fundaram aquele território.

Para tratar da identificação dos participantes da pesquisa lançamos mão metaforicamente de cinco marcadores que compõem a estrutura/história do lugar. Os três portos muito usados na época da escravização, inegavelmente, representam não apenas local de embarque e desembarque, mas sobretudo de circulação de história, memórias, projeções, circulação de vidas, de comercialização, de comunicação. Assim, assumimos esse entendimento em relação aos três participantes da pesquisa de maior idade, porque refletem esse fluxo, as permanências, dinâmicas que constituem a Comunidade Quilombola São Pedro e que compõem o legado, a história do povo preto na Amazônia.

Ainda nessa concepção, o Igarapé Grande além de representar fluxo, possibilidade de fonte de alimento, de deslocamento, também espelha a relação antrópica entre o humano e a natureza como parte da organização da comunidade. Assim, elegemos um dos participantes que por muitos anos atua na liderança na comunidade e que, certamente, alimentou muitos sonhos, direcionou o curso das lutas, do mesmo modo como direciona o igarapé o fluxo da comunidade rumo as demandas socioculturais.

Por fim, o Centro Comunitário Vicente Pontes Maia é uma das expressões mais jovens de conquista da comunidade e assim como o mais jovem entre os participantes anuncia novos tempos de liderança como parte da conquista e da atualização do posto de liderança como condição fundamental para a continuidade da luta.

Portanto, a identificação dos comunitários ouvidos nos momentos da coleta de dados será: Porto Restauração (participante 01), Porto Pedra Nova (Participante 02), Porto dos Pretos (participante 03), Igarapé Grande (participante 04) e Centro Comunitário Vicente Pontes Maia-CCVPM (participante 05).

Tabela 02: Identificação dos participantes da pesquisa

Nome (Identificação)	Sexo	Idade	Cor	Religião	Tempo de vivência local
Porto Restauração	Masculino	61	Preto	Católico	61 anos
Porto Pedra nova	Masculino	68	Preto	Católico	68 anos
Porto dos Pretos	Feminino	70	Preta	Evangélica	70 anos
Igarapé grande	Masculino	50	Preto	Não adepto	50 anos
Centro Comunitário Vicente Pontes Maia	Masculino	28	Preto	Católico	28 anos

Fonte: Anjos (2023)

Com relação a este primeiro grupo de identificação verificamos que 100% tratam-se de pessoas pretas. Esses fatos nos fazem refletir acerca dos marcadores culturais que veio estruturando a comunidade, desde a sua fundação. Esses sujeitos carregam em seu sangue a cor predominante dos escravizados africanos trazidos para servirem aos senhores. No entanto, é importante dizer que na comunidade também existem pessoas pardas, mestiças e brancas, que certamente são fruto da união entre as pessoas da Comunidade São Pedro com as de outras regiões, além é claro da miscigenação ocorrida à época da escravização propriamente dito.

Além disso, um fato que chama a atenção na Comunidade São Pedro se refere ao aspecto religioso ali professado e que aqui cabe dar maior visibilidade. Existe uma grande pluralidade de concepções a respeito da fé a ser seguida pelos quilombolas. Entretanto, faz-se mais forte a presença de igrejas evangélicas e do catolicismo, o que pode ser denotado através da fala do participante Porto Restauração: *“a comunidade mesmo, ela é da mais sobre o evangélico, que a pessoa aplica. Mas tem também muito católico, é dividido. Aí a gente vai vivendo né, nessas coisas não tem divergências”*.

Segundo essas narrativas orais, essa prevalência da religião evangélica vem desde os tempos da escravização, onde o sofrimento, a dor, a angústia e a desesperança faziam dos sujeitos subalternizados procuradores de uma fé como alento, a encontrando no cristianismo protestante, *“a gente na hora do apanhamento, se pegava com Deus né? Graças a ele até hoje sigo na mesma fé e não pretendo sair”* (participante Porto dos Pretos). De igual maneira, os estudos de Rodrigues e Heinen (2020) também denotaram tal característica religiosa em uma comunidade quilombola amazônica do município de Concórdia do Pará, onde:

As crenças religiosas existentes nesta comunidade remanescente de quilombo são, predominantemente, de origem católica e evangélica – sendo que grande parte dos fiéis expressam sua religiosidade através do catolicismo popular, mas com um significativo e crescente aumento de seguidores da vertente evangélica (p.512).

Em se tratando das igrejas católicas, não existe um prédio próprio para o encontro dos fiéis, quando esses precisam se encontrar para as missas usam o espaço do centro comunitário. Então, como marcador material de uma das religiões professadas na comunidade quilombola São Pedro destacamos o templo da Igreja Evangélica da Assembleia de Deus.

Imagem 11: Templo da Assembleia de Deus



Fonte: Anjos (2023)

Inegavelmente o movimento de expansão das igrejas evangélicas em territórios de povos tradicionais, que não se restringe as comunidades quilombolas, mas também aos povos indígenas tem se mostrado como uma contraforça em relação as possibilidades de resgate das tradições oriundas dos antepassados desses povos. O estudo realizado por Rodrigues e Hainen (2020) sobre a presença das igrejas evangélicas em territórios do povo preto, destaca que o crescente número de adeptos às religiões protestantes nos quilombos se dá pois há uma rigidez moral que condiz diretamente com os interesses pessoais dos fiéis. Além disso os autores afirmam que o trabalho missionário diferenciado tem se intensificado e atraído cada vez mais pessoas que veem na religião uma saída para seus problemas relacionados à esfera social.

A comunidade São Pedro também já registrou a prática religiosa sincrética ligadas à cura, realizadas por meio de benzimentos²⁵, em especial realizados por mulheres benzedeiras

²⁵ Benzer é o ato de tornar bento e, segundo Houaiss (2010), na liturgia católica o verbo transitivo direto tem, dentre outros significados, o de invocar, traçando o sinal da cruz no ar, ou ainda santificar ou consagrar (coisa ou pessoa) ao culto de Deus, ser favorável a abençoar, bem-fadar. Presente nas culturas desde a Antiguidade, a

de mais idade, e que faziam parte do catolicismo dito como popular, ali professado. Nesse aspecto, podemos dizer que apesar da negação dos marcadores das religiões de matriz africana, conforme podemos observar a seguir com a participante Porto dos Pretos: *“a minha mãe era macumbeira, mas eu não sou, eu nem quero ser nunca gostei disso e eu falava pra ela, a minha mãe fazia... tudo”*, existem práticas que foram incorporadas, a exemplo da benção, embora não sejam assumidas, mas que resistem aos processos de colonização por meio da religião, conforme observam os estudos de Mendes e Cavas (2018):

Às práticas tradicionais empregadas pelas benzedeiras e benzedeiros quilombolas, na promoção da cura e proteção, alia-se uma religiosidade sincrética pelas influências culturais das matrizes africanas, católicas e indígenas, produto dos contextos históricos específicos que marcam o povo brasileiro. O sincretismo religioso atribuído às mulheres e aos homens benzedeiros quilombolas, não se dá na mesma medida para todas e todos, mas as primeiras observações do campo revelaram que maioria delas e deles se declara pertencente à religião católica, embora suas práticas, as imagens dos santos canonizados ou não, além das representações de outras divindades mantidas em seus âmbitos domésticos, demonstrem a convivência pacífica entre elementos de proveniências religiosas diversas (p.4).

Além disso, podemos relacionar o fato em que a participante Porto das Pedras associa o fato de sua mãe ser macumbeira e ela renegar com veeneência essa prática, tanto anterior como atualmente, se contradiz com o que é visto na prática, seja pelo uso de produtos da mata para fins fitoterápicos, uso de elementos de adorno como colares, imagens, ou até mesmo com frases como “meu santo é forte” professado pela participante atuam como ambiguidades uma vez que embora o discurso negue e condene tais atos, a prática as confirmam.

Quanto ao tempo de vivência na comunidade, os dados figuram de uma totalidade dos sujeitos ouvidos nunca terem saído da comunidade para morarem em outro lugar, o que nos permite inferir a forte ligação que esses comunitários têm com a “terra preta”, a qual formam um laço quase inseparável, mesmo diante das fortes lutas vividas no passado, conforme destaca o participante: *“Aí foi assim nós sempre vivemos aqui, nunca nos saímos daqui né, sempre vivemos aqui, e eu já tô com 68 anos já né, e é nessa batalha aqui né, e daqui eu não saio”* e percebidos também nas seguintes falas *“Sempre vivi aqui, nasci e me criei daqui, e não pretendo sair daqui, só carregado mesmo (morto)”* Pedra Nova, e do participante CCVPM *“eu*

benção se constitui em uma relação entre o sobrenatural e a medicina popular historicamente construída (Del Priori, 1997), e se estabeleceu como prática que ultrapassou os tempos através da oralidade, abarcando elementos e recursos culturais próprios dos povos em que foi pra cada e, segundo os quais, tendeu a dar importância ou centralizar objetos significativos representantes dos cosmos particulares reconfigurados. Na cultura da benção, o corpo não se separa do espírito, portanto as doenças físicas são tratadas como males espirituais (Mendes e Cavas, 2018, p.05).

já sai daqui pra morar fora por conta do trabalho, mas não me adaptei, não deu pra mim, eu não me sentia bem...”.

É importante lançarmos mão dos constructos de Enrique Dussel que tratam da filosofia da libertação, quando este afirma que a libertação se constrói com base em uma coletividade que se funda por meio da presença marcante no território. Pensar a libertação dusseliana é assumir a relação umbilical com o território que, a nosso ver, se constrói pela permanência que produz na vivência desses sujeitos, demandas que servem de combustível para as lutas. Aliás, por se falar em coletividade, há que se registrar os dizeres de Ramos (2010) acerca de filosofias que pautam o povo subalterno: “Qualquer filosofia que esqueça o rosto do pobre deve ser duramente criticada e desmistificada” (p.30). Assim em se tratando da filosofia da libertação, o foco e objeto de preocupação, na concepção de Dussel é composta por:

El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad)... no pueden partir simplemente de «la estima de sí mismo (l'estime de soi)».²⁶ El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: -¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí! (Dussel, 1998, p.20).²⁶

Esse Outro o qual existe não somente no contexto latino-americano, mas que se apresenta em cada região e lugar que conviva com a prática de dominação e opressão, onde há a dicotomia Centro-Periferia, que demonstra as diferenças escalonáveis as quais essa segregação origina, so sendo possíveis de serem trazidas à luz da discussão por meio da coletividade desses grupos.

Além disso e conforme, também podemos associar a questão supracitada de acordo com os dizeres de Pansarelli (2019), o irrompimento do ser em direção à alteridade acontece por consequência da presença do Outro, que antes explicitava a impotência da ontologia, sendo assim, “trata-se do outro, de quem se viu o rosto que não pode ser reduzido a um ser ontológico, mas de quem, antes, se ouviu um grito, uma palavra que tampouco pode reduzir-se ao ser” (p. 254). Escutar a voz que clama no deserto, como aquela referência bíblica do livro do profeta Isaías (40, 3), é o princípio da Filosofia da Libertação Dusseliana.

²⁶ O pobre, o dominado, o índio massacrado, o negro escravo, o asiático da guerra do Opio, o judeus dos campos de concentração, a mulher objeto sexual, a criança sujeita a manipulação ideológica (ou a juventude, a cultura popular ou o mercado sujeito a publicidade) ... não podem partir simplesmente da <a estima de si mesmo> (l'estime de soi). 28 Destruído em sua corporalidade sofrida ele simplesmente grita, clama por justiça: -Tenho fome! Não me mates! Tem compaixão de mim! (Tradução minha).

No percurso de permanência outros marcadores se fazem presente, a exemplo da constituição dos núcleos familiares, renda e escolarização desses indivíduos, tratadas a seguir.

Tabela 03: Núcleo familiar dos participantes da pesquisa

Estado Civil	Quantidade de Filhos	Com quem residem
Casado	04	Esposa e Filhos
Casado	07	Esposa e Filhos
Casada	07	Esposo e Filhos
Divorciado	03	Filhos
Solteiro	0	Pais

Fonte: Produzido por Anjos (2023)

Em termos de nucleação familiar é observado que 60% são casados, 20% divorciados e 20% solteiros. O quantitativo de filhos varia entre 3 e 7 e de modo geral todos residem no núcleo familiar, conforme tabela 03. Outro fato relevante, diz respeito à árvore genealógica dos sujeitos participantes, que embora seja distinta, foi possível perceber que todos eles tiveram parentes que foram escravizados na casa grande, esses em sua maioria seus avós ou bisavós. Para que tal percepção possa ser observada, elaboramos uma árvore genealógica com os participantes da pesquisa, vejamos:

Imagem 12: Árvore genealógica dos participantes da pesquisa



Fonte: Anjos e Carvalho (2023)

Por meio da árvore genealógica podemos perceber o quanto a comunidade tem ligação de parentesco uns com os outros o que nos possibilita dizer que os bisavós escravizados, como percebidos nos relatos, foram os agentes de reprodução humana naquela localidade quilombola, após as fugas da vida escravizada. Podemos notar que os participantes 1 e 2 por exemplo são filhos do mesmo pai e da mesma mãe, o que consequentemente lhes garante que todos os parentes sejam de primeiro grau. Que o participante 4 tem como avó materna a mãe do 3. O participante 05 tem como avós os pais dos participantes 1 e 2 e como bisavó a mãe da avó dos participantes 1 e 2. Além do mais, os pontos coloridos e de mesma cor, como os laranja e azul, ao lado das figuras representam o grau de parentesco entre cada um deles, o que pode ser visto em todos os participantes. Ou seja, em maior ou menor grau, todos os participantes ouvidos tem parentesco entre si.

Essa realidade parental existente nos quilombos nos leva a refletir acerca dos processos de fugas, que para Amaral (2019) “[...] era coletivo, onde as famílias inteiras migravam em busca de liberdade e constituíam povoações que foram crescendo com a chegada de novos moradores e também de seus descendentes” (p.78). Fatos esses também denotados na comunidade quilombola de Jacarequara no município de Santa Luzia do Pará-Pa, por meio do seguinte relato: “a nossa comunidade é toda composta por parentes; primo, tio, tia e isso vem desde os nossos pais e avós” -depoimento de Manoel Vinil, Jacarequara/2008 (p.78).

Além disso, estudos como o de Guimarães (2019) que também tratam de comunidades quilombolas, discutem essa dimensão das relações parentais destacando que,

As relações de parentesco presentes nos estabelecimentos familiares pesquisados são imprescindíveis para garantir a reprodução social do modo de vida tanto interno, quanto em nível comunitário, onde essas relações se expressam na prática social do mutirão como um fator essencial da união da comunidade (2019, p.163).

Assim, podemos dizer que essa característica de organização familiar diz muito de grupos tradicionais tanto quilombolas quanto indígenas, ciganos etc. Logo, é possível reforçar a discussão de que esse tipo de organização familiar também é base estruturante para o fortalecimento das organizações coletivas estruturas com a intencionalidade de promover o enfrentamento relacionado a negação de direitos que, grosso modo, representa a marca incessante rumo a processos de libertação.

No que concerne a renda e escolarização, entre os participantes, verificamos que 60% vivem com um salário-mínimo, 20% 2 salários-mínimos e 20% entre 4 e 5 salários-mínimos, conforme tabela 04.

Tabela 04: Renda e escolarização dos sujeitos ouvidos

Fonte	Média Salarial	Escolarização
Aposentadoria	01 Salário-mínimo	Ensino Fundamental Incompleto
Aposentadoria	01 Salário-mínimo	Ensino Fundamental Incompleto
Aposentadoria	01 Salário-mínimo	Analfabeto
Servidor Público (contratado)	Entre 4 e 5 salários-mínimos	Ensino Superior Completo e Pós-Graduação Lato Sensu
Servidor Público (contratado)	2 Salários-mínimos	Ensino Superior em curso

Fonte: Produzido por Anjos (2023)

É possível realizarmos uma relação direta entre média salarial e escolarização. Fica evidente que a escolarização incide diretamente no maior salário entre os participantes. Com base nos dados expostos nas tabelas 04, podemos perceber dois pontos que merecem nossa atenção. A primeira diz respeito a disparidade salarial entre os participantes da escuta Igarapé Grande e CCVPM com relação aos demais, esses são figuras de grande representatividade na comunidade e que acessaram (no caso do participante Igarapé grande) e tem acessado (participante CCVPM) por meio da educação uma renda salarial maior proveniente da formação acadêmica, “o valor econômico da educação depende, principalmente da demanda e oferta de instrução, que pode ser dita como um investimento” (Schultz, 1993, p.13).

Além disso esses dados também dão conta da dificuldade que os mais antigos tinham no acesso à escolaridade em meados das décadas de 1940 a 1960, nas quais, segundo os relatos, só se tinha estudo numa área a 20 km da comunidade,

Eu nunca estudei, eu não sei fazer meu nome, era muito difícil. nós fomos matriculados para as escolas que tinha aqui no 20, travessando, era um cantão que tinha aulas, mas tinha tanta da gente que a sala não dava para toda a turma que tinha não, e para nós era difícil, não tinha acesso, não estudei. Ir pra aula naquele tempo era quase impossível pra nós. Aí a gente vinha pra cá e era um sofrimento, aqui ninguém estudava. aí a gente ficava na terra todo o tempo trabalhando. (Porto dos pretos) (grifos nossos).

Dadas as dificuldades de acesso e de prisão nas amarras do processo colonizador vigente à época, o estudo era quase impossível àquele público. O que, segundo os números da tabela 03, causa a diferença salarial entre esses sujeitos, uma vez que os participantes Igarapé Grande e CCVPM são mais novos e tiveram/tem tido acesso à escolaridade por meio do agora acesso possível a zona urbana através dos ramais e transporte, este último recurso sendo inexistente naquele período para a comunidade São Pedro, “Ninguém tinha carro. Quando um senhor

varou aqui com uma bicicleta, nós ficamos com medo de a bicicleta. Ninguém sabia que era bicicleta” (Porto dos Pretos).

Podemos dizer então, que de acordo com os dados das tabelas 03 e 04, os participantes Igarapé Grande e CCVPM representam a concretização do resultado das muitas lutas travadas pelos seus antepassados, lutas esses que tem a sua gênese nos movimentos de fuga da casa grande localizada na região, e que hoje são frutos de orgulho ao ver a realização de seus desejos e sonhos que em outrora foram negados, hoje são realidade para a comunidade, como podemos perceber no relato da participante Porto dos Pretos:

*Mas que hoje, graças a Deus, repito quantas vezes for necessário do que Deus fez na minha vida, hoje eu tenho o meu sobrinho formado, tenho filho, tenho filha, as minhas meninas, minhas netinhas, deste tamaninho aí, **todas sabem ler, aprenderam dentro de casa**, ainda bem daqui, graças a Deus, vem uma combi buscar aqui. Vem buscar, vem, vai te deixar, vem buscar, bem pertinho ao colégio, mas vem, nós temos todo esse acesso hoje. **Não temos o que reclamar da vida que nós tamos levando hoje não, pra mim tá bom. (Grifos nossos)***

A fala da participante além de enaltecer a luta de décadas na comunidade por maiores e melhores condições de vida digna, como discutidas na filosofia dusseliana que se ancora nas possibilidades ainda que de utopia como possibilidade de alcançar uma vida mais justa e melhor para ser vivida, também dá conta de significar o que representa-se por bom viver, já dissertado nessas linhas, uma vez que compreende que atualmente por meio do acesso do transporte escolar, da alfabetização das crianças da comunidade, da formação de seus parentes, toma para si como conquista e como realização, percebidos no trecho: “*não temos o que reclamar da vida que nós tamos levando hoje, pra mim tá bom*”.

Passaremos a seguir para a materialização da filosofia da libertação apresentada por Dussel por meio de quatro eixos de emancipação e do entrelace das falas dos participantes da pesquisa, ora apresentados.

5.1 Marcas da Filosofia da Libertação na Comunidade de Remanescentes Quilombola São Pedro

[...] pra morar, com obediência, com a amizade como nós somos desde o começo, nós temos canto pra você daqui até lá na beira do rio... (Porto dos pretos, 2023).

Introduzimos a discussão das marcas da Filosofia da Libertação na Comunidade de Remanescentes Quilombola São Pedro com a epígrafe que expressa a fala de um dos participantes da pesquisa. A referida epígrafe nos brinda com uma compreensão do bem viver

que se expressa na moradia, compartilhamento da terra, do território para todos aqueles que compõem a árvore genealógica da comunidade.

Para tratar dessa subseção é importante retomar as discussões sobre quatro categorias filosóficas de Dussel que subsidiam suas discussões sobre emancipação, são elas: Política, Pedagógica, Erótica, e a Arqueológica. Enquanto **a Política** entende-se por meio da relação pessoa-pessoa em nível de igualdade, fraternidade e solidariedade, **a Pedagógica** diz respeito ao envolvimento quanto a relação de proximidade, tais sejam: pais-filhos, mestre-educador. Na qual se estabelece a intercomunicação entre os mundos, distintos, mas reconciliáveis, de aprendizagem. Já **a Erótica** representa a relação de gênero homem-mulher, evidenciando o sujeito masculino como opressor, historicamente. No que diz respeito **a Arqueológica** assume a fisionomia da cultura atual, atentando-se para de “onde” vem a tua totalidade, a origem. Essas materialidades filosóficas visam o reconhecimento como sujeito o outro historicamente negado (Oliveira e Ramos, 2020, p.65).

Nesses termos, por meio da arqueológica pretendemos observar os indícios e registros da história do povo preto na comunidade São Pedro; através da Política discutir a organização da comunidade por meio Engajamento Político e Conquistas sociais; A partir da Pedagógica denotar os processos de aprendizagem construídos na comunidade São Pedro, iniciando com os marcadores culturais; e por fim abordar a Erótica tendo como base os lugares ocupados por homens e mulheres na comunidade São Pedro. A saber, abreviaremos a partir de agora as seguintes nomenclaturas: Comunidade quilombola São Pedro- CQSP; Associação dos remanescentes quilombola São Pedro- ARQSP; Centro comunitário Vicente Pontes Maia- CCVPM.

5.1.1 Registro histórico da comunidade- Arqueológica

A primeira categoria filosófica aqui apresentada será a – Arqueológica - tendo como base os indícios e registros da história do povo preto na Comunidade Quilombola São Pedro, por meio das narrativas orais, de trabalhos acadêmicos sobre a comunidade, além de fotografias e documentos disponibilizados nos momentos das escutas. Cabe ressaltar que a oralidade será aqui mais usada por objetivarmos a rememoração fiel dos participantes da pesquisa com seu passado, e por coadunarmos com as reflexões de Funes (1995) nesse contexto, exaltando que “quando se estuda as comunidades remanescentes de quilombolas, as lembranças de seus moradores possibilitam a entrada em suas raízes históricas, fazendo dessa forma, com que o passado que sempre esteve presente em suas memórias se torne mais vivo” (p.16).

De acordo com o Censo 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), dos 5.568 municípios brasileiros, 1.696 possuem população quilombola, em 494 Territórios Quilombolas oficialmente delimitados. Segundo dados do Instituto de Terras do Pará (Iterpa), em 2022 eram 125 áreas de remanescentes de quilombos no Pará, com 62 tituladas. O Pará tem 135.033 pessoas autodeclaradas quilombolas. Em se tratando de Castanhal, segundo os dados da Fundação Cultural Palmares, figura a existência de duas comunidades de remanescentes quilombolas: Macapazinho e São Pedro. Com relação ao censo demográfico, de incumbência do IBGE, até o presente momento ainda não foram divulgados os números do último levantamento realizado em 2022, que, foi o primeiro a quantificar essas populações.

Ainda existe uma dificuldade no levantamento de dados sobre a Comunidade São Pedro seja por meio da quantificação de habitantes ou de maiores documentos que pautem esse território. Assim, as informações aqui levantadas são fruto de uma análise documental, através de documentos cedidos pela ARQSP, e por meio de outras fontes, como as acadêmicas pautadas em Rodrigues (2023), Monteiro (2022), Rodrigues e Rodrigues (2015), haja vista que ainda é bem reduzida a escrita sobre a comunidade em questão.

A identificação coletiva é sempre um processo em construção e só pode ser entendida levando em conta contextos históricos, sociais, culturais e políticos. A preservação e a valorização cultural na Comunidade Remanescente Quilombo São Pedro são visíveis nos costumes através de hábitos, traços culturais, nas vestimentas e acessórios, e através do modo como mantém sua identidade negra africana (Rodrigues, 2023).

A partir de diálogo com membros da comunidade e observação *in loco* destacamos em termos de hábitos o banho de igarapé, as longas conversas na frente das casas, artefatos de decoração predominantemente na cor preta; traços culturais evidenciamos por meio do uso de roupas com estampas coloridas, e de matriz africana, joias com materiais tirados da floresta, uso de semijoias coloridas com predominância das miçangas, na alimentação a caça e a pesca ainda se fazem muito presentes, a criação de animais como galinha, porco, pato, e a união coletiva entre os moradores são traços bem peculiares à comunidade.

Em se tratando de uma comunidade quilombola amazônica, essas particularidades culturais ainda são mais específicas em relação ao restante do país. Para Amaral (2019) esse fato se dá pela introdução de novos atores na Amazônia, população africana, momento em que se intensificou a mestiçagem e o sincretismo cultural, “a sociedade na Amazônia, assim como sua cultura, é resultante de todo esse processo histórico que, de forma forçada e exploradora, aproximou, com muito conflito, povos e culturas seculares e epistemologicamente diferentes” (p. 50). Soma-se a essa concepção as colaborações de Capelo *et al.* (2014, p.96) em que afirmam

que “as comunidades remanescentes na Amazônia não são homogêneas, mas podemos afirmar que algumas práticas sociais, culturais e ambientais estão presentes na maioria delas”.

A luta por condições de vida dignas e liberdade dos povos tradicionais citados ao longo desse estudo esteve presente desde a colonização com um alto grau de organização social e econômica, cujas arestas beneficiam até hoje compreensões para o cultivo e manejo de espécies da Amazônia em uma visão de alteridade, sobre o Outro como natureza, o que liga-se a uma perspectiva antrópica em termos de construção de dinamismos na busca pelo bom viver.

Ao tratar da perspectiva histórica pela qual os povos quilombolas e indígenas sofreram com o processo de colonização é preciso utilizar a recomendação de Zea (1972, p.14) ao afirmar que é necessário compreender “os motivos pelos quais, em determinada época, realizaram-se determinadas formas de expressão histórica, compreende-se também os motivos pelos quais essas mesmas formas não podem repetir-se no presente.” É partindo do passado que o presente passa a ser compreendido em plenitude. “Para Zea, a história da América Latina era marcada pela justaposição, pela dependência e pela marginalização, mas também pela busca de superação dessas imposições” (Santos, 2016, p.138).

Assim, o ambiente, o meio social e cultural, o reconhecimento de suas culturas antepassadas, o acesso à ancestralidade e os saberes/fazeres comuns à história do povo africano, como o uso de ervas e plantas para fins terapêuticos, a benção, dos povos aqui escravizados, deram conta, em partes, da construção identitária negra da hoje conhecida Comunidade Quilombola São Pedro. Identidade está concebida para Gomes (2014) da seguinte maneira,

A identidade negra é entendida como um processo construído historicamente em uma sociedade que padece de um racismo ambíguo e do mito da democracia racial²⁷. Como qualquer processo identitário, ela se constrói no contato com o Outro, no contraste com o Outro, na negociação, na troca, no conflito e no diálogo (p.03).

Estando, portanto, relacionada com a Filosofia da Libertação dusseliana nesses termos de alteridade quando da relação de troca com o Outro. Já no que se refere ao valor ancestral como marcador cultural quilombola, é válido associá-lo por meio das relações socioespaciais concebidas ao longo das gerações. Para tal, a respeito da ancestralidade concebe-se que:

A ancestralidade é a fonte de onde emergem os elementos fundamentais da tradição africana. Ela mesma é um princípio capaz de organizar a vida e as instituições dos africanos e seus descendentes. É a categoria principal da ‘dinâmica civilizatória africana’, pois para além das relações de parentesco consanguíneas, a ancestralidade

²⁷ Segundo Lewgoy (2006), surge no Brasil, na década de 1920, o mito da democracia racial, que se consolidou no imaginário social baseando-se na ideia de que o racismo havia acabado. A expressão “democracia racial” surge em diversos discursos intelectuais na década de 1930, no entanto, a crença na democracia racial, ao menos como ideal de igualdade e de respeito, torna-se consenso nos anos 1950, atingindo o seu auge na década seguinte, propondo a harmonização da relação entre raças (p. 519).

tornou-se o princípio organizador das práticas sociais e rituais dos afrodescendentes no Brasil. É a partir dela que se estende a lógica capaz de organizar os elementos estruturantes dessa cultura, pois tanto a força vital, o universo, a palavra, o tempo, a pessoa, os processos de socialização, a produção e o poder são estruturados a partir da ancestralidade (Oliveira, 2003, p.108).

Já que estamos nos reportando à cultura, meio social e modificações também podemos significar, portanto, à Antropização. Compreendemos que a comunidade São Pedro expressa a relação humano/humano e humano/meio numa perspectiva antrópica, o que significa dizer que se constrói dentro de dinamismos e fatalismos produzidos a partir “do encontro e dos conflitos e acordos entre povos e comunidades em contato, seja pela busca de uma saída para a construção do bem-estar social, seja para a convivência dos diferentes em uma lógica do Bom Viver” (Rocha; Ramos, 2020, p.32). Essas relações antrópicas se dão por meio das interações em que os sujeitos da comunidade transformam o seu meio social tendo em mente sua relação pessoal com a natureza enquanto sujeitos políticos e enquanto campo de luta e resistência quilombola.

Assim, por compreendermos assim como Dussel (2012, p.892) que, “el origen es lo que da cuenta de lo presente”²⁸, evidenciamos aqui a arqueológica dusseliana que representa “el discurso filosófico de la liberración accede al ámbito originario, al ‘desde-donde’ todo procede. Por ello hemos denominado nuestra reflexión una ‘arqueológica: um logos el ‘origen’”(p. 891)²⁹. A Comunidade Quilombola São Pedro, conforme relatos de pessoas antigas, especificamente Sra. “Mãe” Chica, originou-se,

No período da escravidão, morava naqueles arredores uma senhora branca por nome Dona Ana Maria, de Portugal, que era proprietária de terras e morava na “casa grande”, mulher de posses tinha aproximadamente uma légua e um quarto de terra, a mesma tinha sob seu poderio 60, escravizados, suas terras estendiam-se do cacau, beira do rio Inhangapi, as quatro bocas, igarapé Petimandeuá até igarapé Bacuri. Restorção era o nome do lugar que ficava a chamada casa grande e o ponto principal de embarque e desembarque. Existia as colônias Petimandeuá que era conhecido por sítio menino Jesus e tinha um igarapé que era chamado como igarapé dos pretos que fazia pequenos desembarque ou embarque no igarapé Petimandeuá que era uma via de acesso de chegada ou saída, assim como tinha a colônia do Sibemó, Santa Rosa, boa sombra e pau grande no lugar conhecido hoje por São Pedro e tinha um igarapé chamado Bacuri com o nome de ponto pedra nova onde era feito pequenos desembarque embarque. Segundo a fala de dona Francisca Oliveira Gusmão e o senhor Alfo Pontes na época não existia caminho por terra era só mata. (Depoimento de Francisca Gusmão 66 anos “mãe” Chica) (Rodrigues e Rodrigues, 2015, n.p.).

Visto que o porto central da casa grande ficava na localidade denominada Cacau, os demais portos de embarque e desembarque de escravizados, ficavam no Petimandeuá e Bacuri, para acesso à comunidade São Pedro. Vale ressaltar que na época existiam três portos sendo,

²⁸ A origem é que explica o presente. (Tradução minha)

²⁹ O discurso filosófico da libertação acessa o âmbito original, ao “de onde” tudo vem. Por esta razão chamamos a nossa reflexão de “arqueológica”: um logos sobre a “origem”. (Tradução minha)

Imagem 13: Porto da Restauração



Fonte: Rodrigues (2023)

Imagem 14: Porto dos Pretos



Fonte: Rodrigues (2023)

Imagem 15: Porto Pedra Nova



Fonte: Rodrigues (2023)

Esses portos eram pontos de referência para embarque e desembarque de mantimentos, de escravizados, e forma de escambo³⁰. Ainda segundo o relato de um dos moradores mais antigos da comunidade Sr. “Pai” Lili,

No período da escravidão viviam alguns escravos que não queriam obedecer a sua senhora e fugiam pela mata se refugiando em grupos de escravizados que também haviam fugido de outros senhores, formando assim pequenos grupos de refugiados. Antes de D. Ana Maria, senhora de escravos, falecer, fez uma escritura, determinando que suas terras ficariam para seus escravizados, e deixou nas escrituras também condições para que eles tivessem direito, uma delas era que não poderiam vender, mas sim passar de geração a geração a terra herdada. Os negros escravizados receberam essa divisão por grupos em família, ocupando toda terra que lhe era pertencida. (Depoimento de Luiz Colares 80 anos, “pai” Lili) (Rodrigues e Rodrigues 2015, n.p).

Segundo Keppel (s.d.) os portos são considerados “instituições extremamente importantes para o desenvolvimento econômico nacional. A partir de 1930, porto passa a ser tratado como fator de desenvolvimento econômico sob controle do Estado”. Além disso era por meio dos portos que a chegada dos africanos a serem aqui escravizados era possível, como denota Lourenço (2015, p.11): “Os portos brasileiros da Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco, assim como a região da Amazônia, receberam a metade dos africanos”. Para as comunidades quilombolas, esse fluxo, por meio dos portos, que para o Estado gerava lucro, significava liberdade, local de chegada e de saída, e em especial vislumbrados como uma utopia.

Ainda de acordo com o relato de “pai” Lili, a comunidade originou-se por meio da fuga de alguns escravizados da chamada “casa grande”, de posse de dona Ana Maria que tinha origem portuguesa e detinha vários escravos refugiados da África,

Os sítios ou loteamentos na Comunidade Quilombola São Pedro foram surgindo de acordo com o nome do mais velho da família, os escravizados patriarca e matriarcas herdeiros eram, Sr. Emiliano, Sr. Boa Sombra, Sr. João Pereira, Sr. Minervino, Sra. Maria da Conceição (conhecida por vó cota), primeira parteira da comunidade, Sr. Simão, Sr. Dorico Pontes, Sr. Duquinha e Sr. Coimbra. Estes viviam e trabalhavam em suas próprias terras (Rodrigues e Rodrigues, 2015, n.p).

As fugas representam na história do povo preto um movimento de resistência, portanto político e que desencadeou a escrita de outra história não só na Amazônia, mas também em todos os territórios onde negros e negras foram escravizados, como foi o caso da escravização negra ocorrida no Estado de São Paulo no século XIX e das tensões provocadas pelas fugas, explicitadas por Queiroz (1977) como,

A mais comum forma de se protestar contra a escravidão. Ainda que a fuga fosse, uma ação que não exigia planejamento, precisava simplesmente de motivação, ao optar pela fuga, o escravo, revelava-se escravo consciente da sua ação, e não um escravo

³⁰ É o nome dado para uma troca entre bens, sem que para isso haja a necessidade de uma moeda como intermédio.

alienado. A preferência dada à ação de fugir em meio a outras escolhas, revela a percepção que o escravo tinha acerca da realidade na qual estava inserido (p.201).

Além disso, em estudos mais atuais com relação às fugas dos escravizados, como os de Ferreira (2020), observa-se esse ato de rebeldia como:

[...] a mais constante e previsível forma de resistência à escravidão, não é uma novidade para a historiografia brasileira, constituindo-se em elemento de suma importância para a compreensão do regime servil, forma de resistência que ganhou novos contornos e caminhos de análise graças aos avanços obtidos pelos recentes estudos no campo da História Social da Escravidão. [...] as fugas eram contínuas e ocorriam por conta da própria situação do indivíduo enquanto escravo (p.403).

Para Salles (2005) os atos de fuga “um processo contínuo, rotineiro e até certo ponto incontrolável” (p.208). Em consonância, Montellato; Cabrini; Castelli, (2002) afirmam que,

Foram várias as formas de resistência ao trabalho escravo, desde atos de resistência individual como suicídio, ou assassinato de feitores e senhores, até atos de resistências coletivas, como seus cantos à noite nas senzalas, ou a “fuga” para as matas e sertões. A fuga significava em muitos casos a formação de comunidades negras independentes do domínio dos brancos, essas comunidades eram chamadas de quilombos (p.170).

Nesse sentido, com as fugas “os escravizados que conseguiam se libertar da dominação física dos escravocratas buscavam construir espaços onde pudessem efetivar sua autonomia, [...] resistiam à escravização e defendiam a sua liberdade” Amaral (2019, p.69). Soma-se a isso o fato de os processos de resistência sempre terem estado presente nas lutas do povo preto, e engana-se quem pensa que os escravizados não se opuseram, pelo contrário, faziam suas manifestações e movimentos para se verem livre de tal situação, como aborda Mignolo:

A resistência e a re-existência, nunca cessaram desde o século 16. Sem o constante reexistir, não seríamos capazes de entender o ressurgimento continental dos *pueblos originarios*: suas reivindicações para reaver a terra e a dignidade que lhes pertencem; a afirmação de sua própria humanidade; e seu combate ao barbarismo do “humanismo ocidental” que os tornou “menos humanos” (2019, p.10-11).

Em conformidade, Dussel (1993) descreve com bastante clareza de detalhes atos de resistência em territórios durante a colonização que foram descritos por historiadores. Assim, descreve, a exemplo, um episódio ocorrido com as tropas deixadas por Colombo no Fuerte de Navidad, Ilha de Hispaniola (hoje, Ilha de São Domingos, Haiti), na América Central, onde os espanhóis levavam as mulheres e matavam os índios “O cacique dirigiu-se ao Forte e puniu com a morte os invasores” (Dussel, 1993, p.141). Além disso, alude ao fato de que por volta do mesmo tempo, 1522, há a primeira rebelião de escravos africanos na América. Fatos históricos que suscitam novamente o quanto havia resistência desses povos.

Outra forma de organização desses povos até então marginalizados para não se renderem às violências foi a apropriação dos conhecimentos de escrita para recorrer judicialmente por

seus direitos. Essa, inclusive, tornou-se uma “arma” já que foram despojados muitas vezes de suas línguas nativas, sendo obrigados a usar a língua do colonizador, o Português, mas que tomaram como ferramenta de suas lutas até hoje. Isso evidencia o caráter não passivo dos povos originários, e que houve organização e resistência de indígenas e quilombolas desde a colonização.

Dessa maneira, com os atos de resistência por meio das fugas, as comunidades quilombolas foram surgindo, os escravizados abrigavam-se nas matas e como forma de sobrevivência demarcavam seu território. Além disso, no caso individual da Amazônia a união entre indígenas escravizados pelos europeus e os negros africanos trazidos para territórios amazônidas, a fuga culminou na união entre essas populações a fim de que os atos de resistência ganhassem mais força, como observados nos estudos de Amaral (2019).

Essas famílias foram se expandindo, de forma que eles se uniram em matrimônio, se reproduziram e tornando-se um grande grupo de pessoas, formando uma grande comunidade, como exemplifica a imagem a seguir de uma moradora antiga da comunidade quilombola São Pedro,

Imagem 12: Moradora antiga da comunidade e seus filhos/netos/bisnetos



Fonte: (Rodrigues e Rodrigues 2015, n.p)

Os matrimônios também representam parte da estrutura de organização do povo preto para fortalecer o movimento de luta, uma vez que, “essa resistência à escravização e, à busca pela liberdade, permitiu que negros africanos e índios amazônicos estabelecessem as mais diversas relações, inclusive relações matrimoniais, o que contribuiu para que essas comunidades resistissem até a atualidade” (Amaral, 2019, p.87), fatos esses que também podem justificar a miscigenação desses povos.

Desses modos foi que a São Pedro começou sua organização enquanto comunidade e, sob a tutela das terras herdadas através de escrituras deixadas por dona Ana Maria é que a identidade começou a ser (re)criada, e que segundo a arqueológica de Dussel (2012, p.897) “la identidad se reconstituye mediante la negación de la diferencia. Es una posición, a histórica”³¹. A cultura, outro forte e inevitável fator ali presente nas raízes da comunidade também são percebidas por meio da arqueológica dusseliana, que pontua o seguinte: “En la arqueológica la cuestión cultural toma la fisionomia de lo cultural (no olvidando que tanto cultura como culto tienen igual etimología)”³² (Dussel 2012, p.948).

Nesses contextos trazidos anteriormente, a Comunidade Quilombola São Pedro, fundada em 13 de maio de 2005, é constituída aproximadamente por 75 famílias, tendo, agricultores, comerciários, servidores público, empregados e aposentados, que na sua maioria sobrevivem da agricultura familiar³³ e de pequenos comércios na localidade. As famílias se organizam, a partir dos conhecimentos transmitidos e/ou adquiridos através dos dantes, seus antepassados, no cultivo da mandioca, macaxeira, açaí, da castanha do Pará, da caça, da pesca e das coletas das frutas, como também da produção do guarimã-cipó. Os conhecimentos transmitidos representam memória, continuidade, por isso a importância de um estudo que valoriza a oralidade por meio das narrativas.

Trata-se de uma comunidade localizada na Zona Rural do município de Castanhal a 16 km da sede do município (Reis, 2006). O acesso atualmente se dá através de ramais, que tem duas entradas à margem da PA 136 (Castanhal-Inhangapi) em estrada de chão, passando por dentro da comunidade do Petimandeuá. As comunidades vizinhas são: a comunidade quilombola de Petimandeuá (município de Inhangapi), Assentamento João Batista e Assentamento Cupiúba.

Portanto, fez-se necessário aqui abordar de início a historicidade da comunidade São Pedro para só então começar a entender esse objeto como uma configuração de sua totalidade e processo base para reconhecer as pluralidades que ali são demarcadas tendo a arqueológica dusseliana como ponto de partida pois, o “‘Arqueológico’ significa entonces el pensar filosófico que accede no sólo al fundamento de la totalidad sino también al ‘desde-donde’ la totalidad

³¹ É reconstruída pela negação da diferença. É uma posição histórica. (Tradução minha)

³² Na arqueológica, a questão cultural assume a fisionomia da cultura atual (sem esquecer que tanto cultura quanto culto têm a mesma etimologia). (Tradução minha)

³³ É uma forma de produção agrícola de pequeno porte na qual os responsáveis pelo trabalho são as famílias.

procede. Acerca del ‘desde-donde’ radical u originario no puede haber demostración”³⁴ (Dussel, 2012, p.891/892).

Então, de onde vem a totalidade da Comunidade São Pedro? Vem da variedade de marcadores sociais, culturais, históricos, expressos nas narrativas, nas práticas, nos saberes a partir das memórias individuais e coletivas que constituem esse território. Sendo possível, portanto, depreender que a comunidade quilombola em questão alcança a libertação por meio da arqueológica dusseliana através da (re)construção de sua própria identidade, posto que esta “es reconstituída, es posición histórica”³⁵ (Dussel, 2012, p.897).

Nesse ponto da discussão, vale retomar as dimensões Política e Pedagógica da luta por libertação que salienta Dussel (1977), no qual nos permite compreender que o acesso a alguns direitos fundamentais reflete a organização da comunidade, bem como os encontros e o que se aprende nesses processos como mecanismos estratégicos para alcançados os objetivos traçados a partir das demandas sociais da comunidade.

5.1.2 Base organizacional da comunidade - Política

A segunda categoria filosófica aqui tratada será – Política - tendo como base a organização da comunidade por meio do Engajamento Político e Conquistas sociais. “A união faz a força”, com base nessa máxima e com interesse de sempre buscar melhorias para a comunidade, os moradores da São Pedro diferenciam-se de outros públicos pela forte união que tem uns com os outro, e pelo sentimento de coletividade sempre aguçado, fato rapidamente percebido por quem conhece aquele público, e falado com orgulho por eles, que justificam por meio da união as várias conquistas político-sociais ali existentes, conforme ressalta um dos participantes:

[...] e tudo só saiu porque nós cobramos muito, todo mundo junto, unido mesmo, mas era união mesmo (risos), olha vamo dizer, eu tô aqui trabalhando num serviço pesado, você tá vendo a minha dificuldade e você me dá uma mão, num fica mais leve pra mim? Então eu acho que é assim que tem ser, todos juntos. Eu já fui representante da comunidade e era assim. Nós fizemos uma escola aqui dentro da comunidade, nós lutamos.. lutamos e fomos na secretaria e num monte de canto e nós conseguindo essa escola e foi luta viu. Por isso que eu ti falei, não pode desistir, se nós tivesse desistido no meio do caminho nós não tinha conseguido, e esse processo né foi demorado. (Porto Pedra Nova). (Grifos nossos)

³⁴ Arqueológico” significa então um pensamento filosófico que acessa não apenas o fundamento da totalidade, mas também o “de” de onde vem a totalidade. Sobre o “de onde” radical ou original não pode haver definição. (Tradução minha)

³⁵ É reconstituída, é posição histórica. (Tradução minha)

Com a união da comunidade, o grupo em si se fortalece e passa a conseguir diversas benfeitorias por meio desse engajamento, benfeitorias essas como as conquistas sociais para todos, que segundo a política dusseliana deve compreender a realização de todos, como revelação da própria práxis na qual Dussel salienta,

[...] a palavra política tem aqui uma significação ampla, e não restrita. Não inclui somente a ação de um político profissional da política, mas toda ação humana social prática que não seja erótica, pedagógica ou antifetichista estritamente. É todo o governante como o governado, a nível internacional, nacional, de grupos ou classes sociais, de formações sociais e seus modos de produção etc. É a relação prática na produção. Com a expressão irmão-irmão queremos sugerir esta amplíssima extensão conceitual (Dussel, 1977, p.74).

Ainda a respeito da práxis por meio da política, Dussel (2012) também observa quanto ao projeto existencial de libertação do povo nesse aspecto, para ele, “la praxis politica de structivo libertadora, [...] es la respuesta efecfiva de los que han sabido oir su palabra interpelante desde el amor-de-justiça al pobre como tal, en la esperanza de su posible conduccion hacia un nuevo sistema”³⁶ (p.384), concluindo então que, “la praxis de liberaciom, entonces, que parte desde l realidad del otro como exterioridad de la totalidad dominadora, pero al mismo tiempi como au interioridad negada,se abre camino en un movimiento de ruptura, o la revolucion”³⁷ (p.387). Aliás em se falando de revolução, vale registrar a perspectiva dusseliana quanto a este termo, que filosoficamente aborda conceituações distintas, para ele representa:

la revolucion es el estallido del orden represor, cuando se da la situacion coyontural por la que el pueblo oprimido cumple su accion agonica: la guerra o lucha de la liberacion. De todas as maneras es el movimiento opuesto a la dominación repressora. Es decir, el momento de la lucha de liberación del oprimido es simultánea al momento de represión del orden que pasa de su³⁸ (Dussel, 2012, p.837).

Neste sentido, podemos compreender a política dusseliana como eixo que figura o sujeito, este sendo um ser político, como um ser relacional capaz de depreender os desejos e anseios sociais de um determinado grupo e que a partir de suas ações possibilita um caminho preparado para aquilo que antes impossível, agora possa ser visibilizado como uma utopia possível, e que por meio de engajamento político seja capaz da idealização de um sistema social

³⁶ A práxis política de libertação construtiva, [...] é a resposta eficaz de quem soube ouvir a sua palavra interpeladora do amor à justiça aos pobres enquanto tais, na esperança de sua possível condução em direção a um novo sistema. (Tradução minha)

³⁷ A práxis da libertação, então, parte da realidade do outro como exterioridade da totalidade dominante, mas ao mesmo tempo como interioridade negada, abre caminho num movimento de ruptura, o da revolução. (Tradução minha)

³⁸ A revolução é a eclosão da ordem repressiva, quando ocorre a situação atual através da qual o povo oprimido realiza a sua ação agonizante: a guerra ou a luta pela libertação. Em qual caso, é o movimento que se opõe à dominação repressiva. Ou seja, o momento da luta de libertação dos oprimidos é simultâneo ao momento de repressão da ordem que passa. (Tradução minha)

humanamente mais justo, o que para Dussel, nos leva à constituição de um poder político: “O poder político constitui-se um momento de uma comunidade política, quando a pluralidade de vontades se unem inter-subjetivamente com os outros membros do mesmo grupo” (Dussel, id., p.56).

A relevância da união percebida na comunidade se faz importante, por meio da filosofia dusseliana, pois segundo ela o primeiro passo para alcançar a libertação é o reconhecimento de suas necessidades, logo se os sujeitos se unem, tratam dos seus anseios, o engajamento em grupo se torna possível e consequentemente a conquista/libertação também, como junto abordado nos estudos de Dalpupo (2005),

O primeiro passo para alcançar a libertação é a tomada de consciência de sua necessidade. A periferia clama em sua exterioridade pelo rompimento dos laços de dependência dominadora. Essa realidade é ao mesmo tempo política e cultural. A libertação deve levar em conta as particularidades da dominação que está sendo exercida. Dessa forma, a luta é diversa. Os modelos de libertação devem ter em conta a exterioridade, originalidade ou alteridade histórica concreta de cada região ou país (p.63).

Segundo as narrativas orais, o quilombo São Pedro já existe a cerca de 15 décadas, ou seja, mais de 1 século. Mesmo com tanto tempo de história, só foi após muita luta e união dos representantes da comunidade que os seus devidos anseios começaram a dar frutos. Em 2007, por exemplo, veio o reconhecimento de ocupação legítima por meio do Estado Brasileiro, momento em que a Fundação Palmares reconheceu e demarcou o território quilombola São Pedro como remanescentes dos quilombos, como podemos comprovar na imagem a seguir,

Imagem 17: Certidão de autorreconhecimento



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n. 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n. 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, Artigo 322 da Constituição do Pará e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade São Pedro - Bacuri**, localizada no município de Castanhal, Estado do Pará, registrada no Livro de Cadastro Geral n. 10, Registro n. 966, fl. 31, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n. 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n. 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s):

Fernando Feitosa Rodrigues – CPF nº 401.331.092-91
 Raimunda Sá de Barros – CPF nº 920.601.962-72
 Manoel da Conceição Maia – CPF nº 656.011.222-33
 Pedro Cirilo Rodrigues – CPF nº 096.553.522-34
 Sebastiana Feitosa Rodrigues – CPF nº 595.632.222-53

Eu, Miriam Caetana de Souza Ferreira (Ass.),
 da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília/DF, 19 de abril de 2007.

O referido é verdade e dou fé


Maria Bernadete Lopes da Silva
 Presidenta-Substituta

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
 Fone: (0 XX 61) 3424-0106(0 XX 61) 3424-0137 – Fax: (0 XX 61) 3326-0242
 E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

“A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira” (Wally Salomão)

Fonte: Anjos (2023)

Após essa famigerada conquista, no último dia 16 do mês de novembro de 2023, como resposta há anos de luta por reconhecimento, finalmente a Comunidade recebeu sua titulação de reconhecimento de domínio coletivo, conferido pelo Governo do Estado do Pará, por meio do Instituto de Terras do Pará- Iterpa, como mostram as imagens a seguir,

Imagem 18: Título de reconhecimento de domínio coletivo

ITERPA INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ

GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ
INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ

GOVERNO DO PARÁ

TÍTULO DE RECONHECIMENTO DE DOMÍNIO COLETIVO que o Governo do Estado do Pará, através do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, outorga à **ASSOCIAÇÃO DOS REMANESCENTE QUILOMBOLAS DE SÃO PEDRO - ARQSP**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **11.573.351/0001-08**, área de terras localizada no município de **CASTANHAL - ESTADO DO PARÁ**.

Livro:
Folha:

O GOVERNO DO ESTADO DO PARÁ, representado pelo Excelentíssimo Senhor Governador do Estado, **HELDER ZAHLUTH BARBALHO** e o INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA, representado pelo seu Presidente, **BRUNO YOHELII KONO RAMOS**, com base no disposto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT da Constituição Brasileira de 1988; artigo 322 da Carta Estadual do Pará de 1989, Lei Estadual nº 6.165/1998, Decreto Estadual nº 3.572/1999 e Instrução Normativa nº 02/1999 - ITERPA, **RECONHECE O DOMÍNIO** de uma área de terras com ocupação e uso por famílias remanescentes de quilombo da Comunidade de **SÃO PEDRO**, no município de **CASTANHAL**, expedindo **TÍTULO DE DOMÍNIO COLETIVO**, gravado com **CLÁUSULA DE INALIENABILIDADE**, em nome da **ASSOCIAÇÃO DOS REMANESCENTE QUILOMBOLAS DE SÃO PEDRO - ARQSP**, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº **11.573.351/0001-08**, representada pelo senhor **EDILENO RODRIGUES MAIA**, portador do RG nº **6561747 - 2ª VIA (PC/PA)** e inscrito no CPF sob nº **027.286.032-86**, seu representante legal, por exercer atualmente o cargo de presidente.

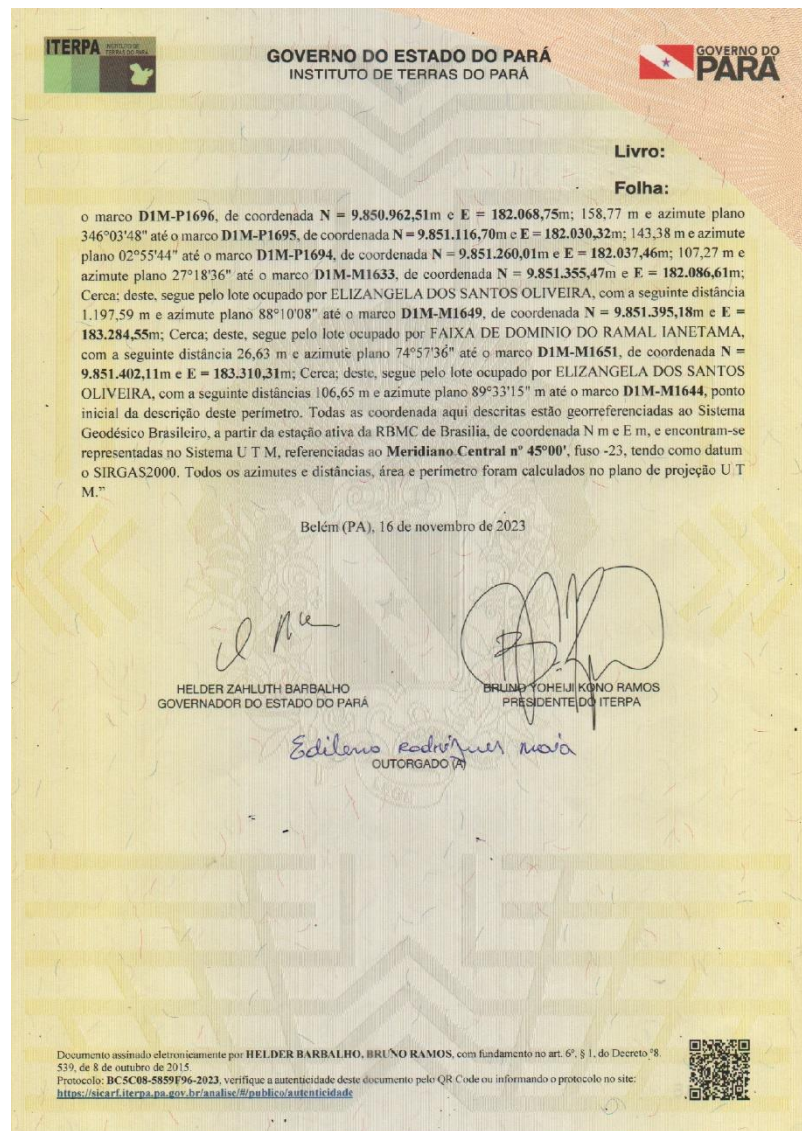
A área de terras objeto deste reconhecimento foi apurada na demarcação administrativa através do processo nº **2014/293617**, localizado À MARGEM ESQUERDA DO IGARAPÉ PETIMANDEUA, no MUNICÍPIO DE CASTANHAL, com área de **362,5090 (trezentos e sessenta e dois hectares, cinquenta ares e noventa centiares)**, perímetro de **13.454,96m**, na forma de um polígono irregular de quarenta e oito (48) lados, totalmente inserida na **GLEBA ESTADUAL CASTANHAL - 6**, arrecadada e matriculada em nome do Estado do Pará sob o nº **19.458**, as folhas **259**, do livro **2-BM**, no Cartório de Registro de Imóvel da Comarca de CASTANHAL. Tem como limites e confrontações: "Inicia-se a descrição deste perímetro no vértice **DIM-M1644**, de coordenada **N = 9.851.402,94m** e **E = 183.416,96m**; Cerca; deste, segue pelo lote ocupado por FRANCISCO CHAGAS, com a seguinte distância **257,90 m** e azimute plano **174°34'49"** até o marco **C45-M7275**, de coordenada **N = 9.851.146,03m** e **E = 183.441,65m**; Cerca; deste, segue pelo lote ocupado por NILO EMANOEL RENDEIRO DE NORONHA, com a seguinte distância **287,16 m** e azimute plano **174°41'38"** até o marco **C45-M7274**, de coordenada **N = 9.850.859,89m** e **E = 183.468,56m**; Estrada; deste, segue pelo lote ocupado por FAIXA DE DOMÍNIO DO RAMAL IANETAMA, com a seguinte distância **37,05 m** e azimute plano **160°12'06"** até o marco **C45-M7273**, de coordenada **N = 9.850.825,00m** e **E = 183.481,17m**; Cerca; deste, segue pelo lote ocupado por NILO EMANOEL RENDEIRO DE NORONHA, com a seguinte distância **790,18 m** e azimute plano **173°15'35"** até o marco **C45-M7272**, de coordenada **N = #COORD_NYm** e **E = #COORD_EXm**; Cerca; deste, segue pelo lote ocupado por JOSÉ SOARES DA CRUZ, com a seguinte distância **135,85 m** e azimute plano **256°49'36"** até o marco **EDG-M-10000**, de coordenada **N = 9.850.008,60m** e **E = 183.442,54m**; **312,94 m** e azimute plano **156°24'39"** até o marco **EDGM10001**, de coordenada **N = 9.849.721,73m** e **E = 183.568,22m**; **116,76 m** e azimute plano **42°28'03"** até o marco **EDG-M-10002**, de coordenada **N = 9.849.808,01m** e **E = 183.647,01m**; **370,24 m** e azimute plano **149°32'13"** até o marco **EDG-M-10003**, de coordenada **N = 9.849.488,83m** e **E = 183.835,27m**; **128,15 m** e azimute plano **152°33'53"** até o

Documento assinado eletronicamente por HELDER BARBALHO, BRUNO RAMOS, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 539, de 8 de outubro de 2015.
Protocolo: **BC5C08-6859F96-2023**, verifique a autenticidade deste documento pelo QR Code ou informando o protocolo no site: <https://sicarf.iterpa.na.gov.br/analise/publicar/autenticidade>

Fonte: Anjos (2023)

Cabe aqui ressaltar, na observação deste documento, alguns fatores que chamam a atenção e que corroboram com a nossa fala a respeito da historicidade e da importância dos igarapés para as comunidades quilombolas. Percebemos a utilização do igarapé do Petimandeuá como demarcador territorial, utilizado pelo Iterpa para melhor exemplificação da localização de tais domínios de terra. Para nós isso representa mais que uma simples informação, mas sim um gesto simbólico e que registra a importância dos rios e igarapés amazônicos na construção de nossas identidades.

Imagem 19: Verso do título de reconhecimento de domínio coletivo



Fonte: Anjos (2023)

Aqui é válido ressaltar dois pontos interessantes, o primeiro diz respeito ao reconhecimento do Estado através dos títulos de terra disponibilizados em 2023 ao povo quilombola, o segundo faz relação aos interesses do Estado por tal reconhecimento, que cabem aqui algumas reflexões, será se o mesmo os disponibilizou por reconhecer as lutas travadas a décadas? ou por estar visibilizando eventos futuros como a Conferência das Nações Unidas sobre as mudanças climáticas, como a COP-30 que ocorrerá em Belém do Pará em novembro de 2025?. Toda essa movimentação do poder estatal nos faz relacionar a existência de uma ambiguidade entre o social, e os risco de fragilizar o reconhecimento de uma comunidade, os

associando a uma espécie de espetacularização dos entes estatais, tais como apontados por Hall (2006) ao se reportar aos movimentos culturais negros na Inglaterra,

Já as estratégias culturais capazes de fazer diferença são o que me interessa - aquelas capazes de efetuar diferenças e deslocar as disposições do poder. Reconheço que os espaços conquistados para a diferença são poucos e dispersos, e cuidadosamente policiados e regulados. Acredito que sejam limitados. Sei que eles são absurdamente subfinanciados, e que existe sempre um preço de cooptação a ser pago quando o lado cortante da diferença e da transgressão perde o fio na espetacularização. Eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada (p.321).

O que nos leva a pensar o sistema-mundo moderno colonial que tem seu surgimento, de acordo com os estudos de Restrepo e Rojas (2010), nos seus estudos acerca da discussão entre Mignollo e Wallerstein (1992), ligam intrinsecamente colonialidade e modernidade, segundo o qual, seria possível ver o lado obscuro da modernidade. Esse lado da modernidade é também trazido à tona no momento em que o sistema de escravização começa a falhar como manutenção de poder para minorias de alguns estados. Sendo inegável a libertação forçada e jamais intencional, tida então como imposição.

Assim, alguns estados, principalmente da Europa conseguiram acumular suas riquezas e poderio que foi capaz de mantê-los com o poder colonial estendido aos considerados estados e países periféricos. No caso particular da América do Sul, tornou-se ainda e sempre colônia europeia. Desse modo, está posto o lado sombrio da modernidade, onde, explica Quijano (2005):

Quando muito mais tarde foi necessário libertar os escravos, não foi para assalariá-los, mas para substituí-los por trabalhadores imigrantes de outros países, europeus e asiáticos. A eliminação da servidão dos índios é recente. Não havia nenhum interesse social comum, nenhum mercado próprio a defender, o que teria incluído o assalariado, já que nenhum mercado local era de interesse dos dominadores. Não havia, simplesmente, nenhum interesse nacional (p.135).

Além disso, prossegue sobre a falta de interesse incomum sobre a nação. Os interesses de brancos, e escravos negros ou indígenas eram completamente antagônicos. Essa informação deve-se a vários fatores, porém, destaca-se a tentativa de completa aculturação e domínio sobre um povo que não poderia de modo algum coadunar com o interesse do dominador/colonizador, visto que se trata de uma imposição.

Além do mais, em se tratando de modernidade, Dussel aponta dois paradigmas da modernidade que são importantes para compreender a importância do processo decolonial para que a Filosofia da Libertação seja possível. O primeiro diz respeito ao paradigma eurocentrista da Modernidade, que “é exatamente a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemonizada pela Europa como ‘centro’” (Dussel, 2005, p.30). Nesse paradigma, temos a dominação do continente ameríndio como projeto de exploração.

Para tal, o projeto de dominação irá resultar em violência e subjugação, resultando em vítimas oprimidas. Assim, a América Latina transforma-se na “outra-face” da modernidade, a face violada, explorada, que gera a riqueza, mas que é empobrecida. Dussel mostra que o caminho para superar essa Modernidade é fazer com que a face oprimida se reconheça como inocente “do sacrifício ritual, que ao descobrir-se inocente julga a “Modernidade” como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial.” (*idem*).

Sendo assim, é a partir desse reconhecimento que o segundo paradigma da Modernidade é formulado, o paradigma mundial de “Modernidade/Alteridade” (em direção a uma “Trans-Modernidade”), segundo paradigma. Neste postulado,

O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de: Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial, etc.; não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade (Dussel, 2005, p.31).

Percebemos com isso a necessidade de um olhar decolonial para que seja possível compreender a importância da alteridade no pensamento dusseliano.

Ademais, o domínio das terras da comunidade São Pedro também representa fortes movimentos de luta, aliás não só para essa territorialidade em particular, para o usufruto de regularização fundiária de terras quilombolas na Amazônia é comum os modos de resistência como também percebidos nos estudos de Amaral (2016) a respeito da posse de terra quilombola nas comunidades África e Laranjituba, do município de Moju-Pa, “para as comunidades quilombolas de África e Laranjituba, a mobilização que resultou na apropriação do território para viver foi construída a partir de atos de luta, de resistência, de sobrevivência”(p.115). Essas manifestações de luta também atuam para a manutenção da identidade étnico-cultural negra nos territórios amazônicos, concebidos através de atos políticos por parte dos comunitários.

Assim, percebem-se movimentos como o Bom viver, as resistências das comunidades e a própria existência do negro e do indígena como um ato que resisti em si, pois, existir já é o reexistir, é portanto um ato político. Porém, uma sobrevivência nesse sistema não basta e, portanto, as lutas constantes onde estão situados papéis utópicos como transgressões epistêmicas do que foi imposto no sistema-mundo moderno e na colonização da vida.

Outro marco para a comunidade foi a instauração da escola dentro do quilombo em 2008, uma realidade que só foi possível graças a insistência da comunidade com o poder público municipal, que objetivou trazer comodidade e pautar uma educação dentro daquele ambiente.

Atualmente a Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental Quilombola Fernando Nunes têm trabalhado com o currículo próprio por meio do projeto político pedagógico quilombola-PPPQ e prezado pelo resgate às culturas do quilombo, estes sendo realidade na lousa, no caderno e até no prato dos alunos, *“A gente tem um colégio mesmo de professores tão aplicando os estudos quilombolas. A gente faz isso ainda. No aniversário da associação gente faz a feira da comunidade, né? As culturas são estudadas”* - relato do participante Porto Restauração.

Imagem 20: Escola Quilombola Fernando Nunes

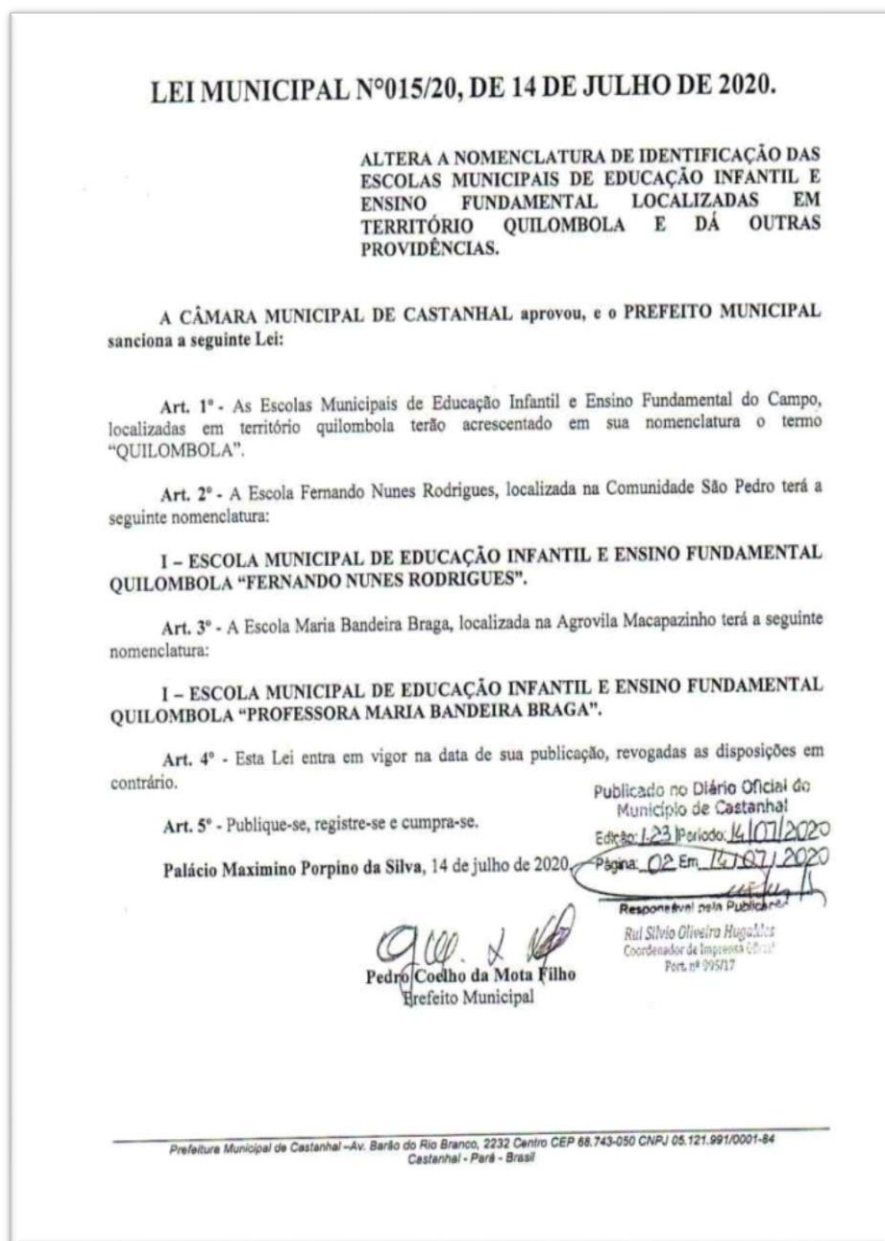


Fonte: Rodrigues, 2020

Em se falando dessa conquista, a inclusão do termo “quilombola” na composição da nomenclatura da escola também foi uma conquista político-social importante que se deu por meio da ARQSP através de envio do ofício nº 016/2018, com um extenso abaixo assinado dos moradores de São Pedro para a secretaria municipal de educação e para o conselho municipal de educação. Sendo favoráveis à inclusão do termo, os referidos órgãos do poder público implementaram por meio do decreto nº 009 do executivo municipal, a nomenclatura à referida escola, uma conquista significativa, exitosa graças aos movimentos políticos da comunidade. Dussel (2012, p.738) observa que o discurso político funciona pois, *“adquiere ahora una possibilidade meta-física-mente aberta porque el Outro es siempre nuevo em la historia.”*³⁹

³⁹ Adquire agora uma possibilidade metafisicamente aberta porque o Outro é sempre novo na história (Tradução minha)

Imagem 21: Decreto de alteração da nomenclatura da escola



Fonte: Rodrigues (2023)

Com relação a esta questão, podemos pontuar que a grande movimentação sociopolítica que a comunidade teve em prol da inclusão do termo “quilombola” na nomenclatura da escola está consubstanciada com a melhor garantia de direitos para execução dos serviços educacionais dentro da comunidade, já que se é sabido que os repasses do Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica-Fundeb, para esses casos são maiores. Há que se registrar também que não era de desconhecimento da comunidade essa informação.

Outro ponto que reflete as conquistas sociais da comunidade é o Centro Comunitário Vicente Pontes Maia, local de encontros, reuniões, festejos e de muita luta por justiça social e reconhecimento. O centro foi inaugurado em 18 de setembro de 2021. O local conta com um espaço amplo e acolhedor. É importante ressaltar que, por meio da ARQSP, a comunidade tem o apoio técnico da empresa de assistência técnica e extensão rural (EMATER) entidade governamental no que diz respeito à capacitação dos agricultores.

Imagem 22: Centro Comunitário Vicente Pontes Maia



Fonte: Anjos (2023)

Nos movimentos mais atuais a comunidade tem se organizado na luta junto ao poder público municipal afim de conseguir profissionais da área da saúde para atuarem dentro do CQSP. As reivindicações têm solicitado um agente comunitário de saúde (acs), e um posto médico para melhor cuidar dos residentes no quilombo. Haja vista que o posto médico que atende a comunidade fica na agrovila do Bacuri, a 06 km de distância. Uma necessidade que não vem de hoje, *“aqui ninguém sabia porque era médico, não tinha nada a gente não tinha acesso com médicos, essas coisas, só que tinha conhecimento... a única coisa que se tinha era quem sabia fazer um chá de caseiro, um lambedor, uma coisa assim.”* (Porto dos Pretos), e do participante Igarapé Grande *“tem que ter um postinho aqui pra gente né? e nós tamo na luta, não podemos desistir”*.

Em se tratando de dificuldade de acesso, a abertura dos ramais para acesso à comunidade também foram conquistas que resultaram de muita luta e é um dos maiores orgulhos da comunidade, por rememorar o acesso inviável, como denotados no relato acima de “Mãe Chica”-“na época não existia caminho por terra era só mata”.

Imagem 23: Ramal de acesso à comunidade



Fonte: Anjos (2023)

Existem movimentos também por meio da ARQSP para que seja alocado no colégio municipal quilombola uma turma de ensino médio, para que os alunos não precisem se locomover até o centro da cidade para ter esse direito garantido, visto que a escola estadual mais próxima fica a cerca de 15 km.

Para além de todas essas consideráveis conquistas sociais idealizadas por meio de muita luta e resistência, foi possível perceber durante o momento das escutas, que o sentimento de reconhecimento, pertencimento, e de visibilidade, em fazer parte da sociedade Castanhalense de modo geral, foi o que mais orgulhou a Comunidade ao longo dos últimos anos. Perceberem que eles são importantes dentro do cenário geográfico e social elevou a autoestima e trouxe mais vitalidade na busca ao resgate de suas histórias ancestrais, reconhecendo-se mais do que nunca, como sujeitos de valor. Esse fato atenua a um reconhecimento não só na esfera social, atuando também na elevação da autoestima, visto que estamos falando do “reconhecimento do sujeito como Outro historicamente negado” (Ramos, 2020, p.63).

Por tudo o que foi exposto é possível enxergar a filosofia da libertação enquanto materialidade por meio da política, a partir da materialização dos registros de engajamento político que consequentemente geraram conquistas sociais para a comunidade, além disso, possibilitam a estes sujeitos o nascimento também de um sistema de ideias, valores que os definem e os colocam em uma visão de mundo, orientando-os em suas formas agir comunitárias para só então galgarem passos rumo à libertação.

Destarte, a tomada do poder e a emancipação, por grupos quilombolas, significa a impossibilidade de sobrevivência da totalidade do sistema do centro. Dussel também sugere

que por meio da política tenhamos em conta não só a libertação do público periférico, mas a tomada de poder de outras frentes populares a fim de que seja organizada uma nova formação popular que vise sua libertação de todos. O que nos leva a pensar que todo este processo de transformação transita durante toda a práxis da libertação política trazida pelo autor, e que esta percorre uma luta de formação de poder desde sua base, na qual desenvolveu a possibilidade para que a comunidade pudesse ter acesso à cidadania plena por meio de suas conquistas.

5.1.3 Processos de aprendizagem construídos na comunidade: Entre Identidade-Diferença/Distinção-Convergência. Pedagógica

Eu, graças a Deus sempre me considerei quilombola, sempre soube da minha origem, nunca neguei não. Eu... conheci meu bisavô, ele não foi escravo, mas foi filho de uma escrava. Então eu posso me dizer que eu sou outra coisa? Tem como? Não tem não” (Porto pedra nova). Grifos nossos

A terceira categoria filosófica aqui abordada– Pedagógica - será tratada tendo como base os processos de aprendizagem construídos na comunidade quilombola São Pedro, iniciando com os marcadores culturais que são aprendidos, esquecidos, ressignificados, e moldados conforme a necessidade. Para isso, iniciamos esse subtópico com o relato de um dos participantes referindo-se à sua origem, de aceitação e de lugar de fala. No entanto nem todos partilham do mesmo pensamento e reivindicam esse lugar de ser quilombola, o que justifica a necessidade de tratar de distinção/convergência.

A comunidade Quilombola São Pedro tem fortes ligações com os seus dantes (antepassados) por meio do acesso às manifestações culturais, nos traços de suas vestimentas, falas e posicionamento social. Por intermédio das incursões feitas na comunidade percebemos que esses marcadores culturais foram sendo esquecidos ao longo do tempo, mas que hoje parte da comunidade o ideal de retomada cultural, principalmente usando a escola como ponte.

O povo quilombola é um povo muito receptivo, hospitaleiro e que nos trata com grande afetividade, na comunidade São Pedro não é diferente, entre uma conversa e outra, sempre aparece um convite para um café, um suco de fruta natural, geralmente tirado do próprio terreno, e é claro, os convites para retornar à comunidade para tomar um banho de igarapé. Marcas de todo esse sentimento de acolhida, advém do modo conjuntural como a comunidade se organiza, em sua maioria, de modo coletivo, e fazendo valer a máxima “a união faz a força”. Ponto que também evidenciamos nos estudos a respeito das marcas de exclusão social quilombola no Brasil, de Leite (1999),

A terra, evidentemente, é crucial para a continuidade do grupo, do destino dado ao modo coletivo de vida destas populações, mas não é o elemento de identificação

principal. De todos os significados do quilombo, o mais recorrente é o que remete à ideia de nucleamento, de união (p.137).

A união entre os comunitários em torno de sua própria história só se deu a partir dos movimentos organizados por dentro da comunidade como podemos conferir através do seguinte relato: *“a gente, a partir da organização, criou a associação, unimos a comunidade nessa luta de pertencimento e de identidade para que as pessoas negras, pretas dentro do território, se sentissem pessoas, empoderadas e se assumissem de fato como pessoas pretas”* fala do participante Igarapé Grande.

Além disso, são marcas culturais da comunidade, as rezas de São Sebastião, as festas natalinas, o mito da moça velha⁴⁰, o futebol feminino, a queimada, as brincadeiras de corda, os banhos de igarapé. A economia interna nessa comunidade gira em torno da venda de frutos coletado na floresta ou sítio: castanha-do-pará, Uxi, piquiá, cultivo da mandioca e de seus derivados.

Imagem 24: Partida de futebol feminino



Fonte: Anjos (2023)

Importa destacar que mesmo sendo assumidos como marcadores culturais do povo brasileiro, algumas dessas manifestações não dizem respeito a ancestralidade desta comunidade. A relação com a natureza, os mitos e práticas de curas compõem o substrato da

⁴⁰ Fato acontecido com duas negras que fugiram da casa grande, e viveram no sítio Boa Sombra. A narrativa oral conta que uma das moças saiu para a roça trabalhar e a outra que estava adoentada ficou em casa, não tinha condições alguma de buscar lenha no roçado para cozinhar sua alimentação, e por isso, queimou a lenha da outra. Quando a negra chegou da roça e fez procuração de sua lenha, e perguntou á negra que tinha ficado em casa. Ela então respondeu que tinha gastado. A moça que saiu no prejuízo ficou furiosa, pegou um pedaço de pau e bateu na outra negra que lhe tinha gastado a lenha. Levando a negra a ficar com uma deficiência no corpo, que na linguagem do passado, tinha “os espinhaços quebrados”, este é, o fraturamento da sua espinha dorsal. Como à época não havia tratamento médico por perto a moça ficou pra sempre com aquele problema, ficando conhecida por moça velha. (Narrativas orais dos comunitários)

ancestralidade do povo preto, mas o futebol, as festas natalidades e religiosas que invisibilizam os orixás estão fora desse circuito cultural, o que denota um encontro de culturas, denominada por Santos e Barreto (2006) como aculturação, que tem na sua trajetória histórica a marca da submissão e apagamento de uma cultura em detrimento de outra, fruto do processo de colonização.

Exemplo desse processo de aculturação é o modo como a comunidade se relaciona com a festividade de São Sebastião. São Sebastião na umbanda representa Oxóssi, que segundo Souza (2020, p.58) configura um mito da tradição iorubá, expresso por um “caçador, rei de Ketu e hoje cultuado como um Orixá nas casas de candomblé no país”. Tanto a umbanda quanto Oxóssi não foram veiculados nos discursos dos participantes escutados nessa pesquisa. Na verdade, se apresentou uma narrativa de reprovação de elementos/manifestações da cultura afro-brasileira no campo da religião, conforme observamos na fala seguinte: *“a minha mãe era macumbeira, eu não sou, eu nem quero ser, nunca gostei disso e eu falava pra ela”* (Porto dos pretos). Logo, nos parece que a exaltação do santo está ligada diretamente aos preceitos da religião católica, se colocando na contramão da decolonialidade.

Um outro fato que chama a atenção, diz respeito ao uso coletivo das casas de farinha, ou “retiro” na linguagem local, onde qualquer pessoa da comunidade que queira usar os fornos os encontra a sua disposição, seja para comercialização ou uso doméstico dos derivados da maniva (farinha, tucupi, goma, beijú). Tudo o que é produzido e coletado nessa comunidade constitui um perfil de economia de subsistência, onde o excedente é comercializado com as comunidades vizinhas ou até mesmo, no centro urbano mais próximo. Na comunidade essa tradição é passada por gerações, ficando assim perpetuada. Para Dussel, a pedagógica que se evidencia aqui pois,

Seus valores, hoje desprezados e até não reconhecidos pelo próprio povo, devem ser repassados cuidadosamente, devem ser incrementados desde uma nova pedagogia para que desenvolva suas possibilidades. É na cultura popular, mesmo tradicional, que a revolução cultural encontrará seu conteúdo mais autêntico (Dussel, 1987, p.97).

Desse modo, por meio dos processos de aprendizagem passados e repassados dentro da comunidade, é que se mantém vivos há tanto tempo essas práticas peculiares e modos de vida, e ao passo que a modernização se adentra no território quilombola os comunitários vão se moldando para que tradições como essas da casa de farinha coletiva e do futebol feminino não caiam no esquecimento, por isso a importância da ressignificação de acordo com a necessidade.

Imagem 25: Casa/retiro de farinha de uso coletivo



Fonte: Anjos (2023)

Outro fato cultural na comunidade diz respeito a lavagem de roupas, que ainda tem fortes ligações com o passado, onde as mulheres amontoavam roupas para lavarem, uma vez na semana, à beira dos igarapés em cima de tábuas largas e grandes, essa realidade ainda se faz muito presente em São Pedro, fatos estes também ligados à pedagógica dusseliana no perpassar de saberes ao longo das décadas na comunidade, para que esse registro cultural ainda fosse uma realidade.

Todavia, essas práticas dividem espaço com outras que se manifestam, por exemplo, pela lavagem nos tanques e com o auxílio das máquinas de lavar. Portanto, tanto as práticas oriundas da ancestralidade, quanto aquelas que expressam um modo de organização social, fruto de preceitos de outras sociedades que pregam o desenvolvimento tecnológico como expressão da civilidade coexistem na comunidade São Pedro.

A seguir trazemos uma imagem de um dos igarapés que circundam a comunidade, nele é possível perceber a presença das tábuas dentro da água utilizadas para a lavagem das roupas:

Imagem 26: Igarapé na comunidade



Fonte: Anjos (2023)

A comunidade também realiza anualmente a feira dos produtos do quilombo, no qual o objetivo é a exposição dos produtos ali produzidos como as frutas, verduras e legumes, pulseiras, cordões, e a culinária em si. No momento da exposição os convidados são as comunidades circunvizinhas, representantes das esferas do poder público, imprensa, radialistas e comunidade acadêmica como a Universidade Federal do Pará - UFPA. A feira surgiu com o ideal de reafirmação da cultura quilombola local, por isso além dos produtos acontecem danças e músicas de matrizes africanas, poesias recitadas pelos alunos da escola local, amostra de plantas e ervas medicinais do quilombo e a rememoração das histórias passadas ocorridas na comunidade.

Imagem 27: Exposição na feira do quilombo



Fonte: Anjos (2023)

Atualmente a comunidade tem buscado fortalecer as formas de resistência por meio de diversas frentes, como é o caso da educação, “*estamos usando inclusive o PPPQ na nossa*

escola para que nós possamos perpetuar o que é ser um quilombola de verdade, reavivar nas nossas crianças as nossas marcas dos nossos movimentos culturais africanos de antigamente” (Igarapé Grande), fatos percebidos também nos estudos realizados por Campos e Gallinari (2017) a respeito das ameaças da permanência e resistência das comunidades de remanescentes quilombolas do Paraná,

Essas ameaças fazem com que a população quilombola recorra a diversas maneiras para resistir e permanecer em suas comunidades. Dentre estas maneiras, a educação quilombola para os jovens torna-se fundamental no cerne deste processo de resistência, pois é a partir de uma educação que trate da realidade de seus educandos que é possível reforçar a identidade do movimento de modo a empoderá-los enquanto pertencentes à CRQ, assim como proporcionar a continuidade da luta e da permanência em seus territórios (p.142).

Um outro fator chamou a atenção através das narrativas, nelas foi possível perceber que existe uma transgressão cultural no que se refere ao repasse da cultura quilombola, fazendo os sujeitos da comunidade entrarem em distinção e convergência, pois em muitos casos podemos evidenciar que os próprios sujeitos ali residentes não se reconhecem como quilombolas, fazendo uma referência somente aos seus avós/bisavós como sendo o público quilombola da comunidade, vejamos nas seguintes falas: *“mas o meu avô era daqui dessa terra, e não era outra raça, era raça negra, dos pessoal do quilombo, o pessoal antigo, né?”* há aqui uma ausência de autorreconhecimento como ser quilombola presente no relato de Porto dos Pretos, negando suas próprias raízes, além disso reforça uma fala colonial, e reduz a luta da comunidade já travada há anos, percebemos inclusive que há o reconhecimento do Estado como por exemplo nas certidões de autorreconhecimento quilombola, mas não há o autorreconhecimento do pertencimento quilombola por muitos comunitário, o que evidencia uma ambiguidade. Na fala do participante Porto Restauração, também denotamos essa ausência de pertencimento, *“as vezes a gente ainda encontra coisas ainda do passado, dos antigos, dos quilombolas mesmo né”*.

Soma-se a isso, ao fato de muitos moradores do quilombo não se aproximarem das tradições africanas por considerarem erradas, como as religiões de matrizes africanas, isso explica o fato de que os costumes ligados às religiões afro-brasileiras, a umbanda por exemplo, embora possam ter existido em São Pedro, foram manejadas de modo tímido, gerando residualidades e por isso, não professados de maneira explícita pela comunidade na atualidade.

Além disso, a implantação de templos religiosos de cunho protestante, aqui leia-se igrejas evangélicas Assembleia de Deus, bem como a sua germinação fértil neste solo quilombola pode estar associado ao fato de que as doutrinas e a rigidez presentes nos cultos a

Deus professados pela referida igreja, caminham de mãos dadas com os interesses pessoais de determinados adeptos a essa religião na Comunidade São Pedro que buscam na fé a saída para diversos problemas sociais. Fato este também evidenciado pelos estudos de Rodrigues e Heisen (2020),

É pertinente destacar que devido ao eficiente trabalho missionário realizado na comunidade, o número de evangélicos tem aumentado. Por meio do forte proselitismo, especialmente, entre os jovens, que apresentam problemas relacionados com a dependência de drogas, as duas vertentes evangélicas têm atraído muitas famílias que estão sofrendo com essa mazela social (p.520).

Segundo as ideias de Bourdier (2007), acerca da estruturação na esfera do religioso, em sua primazia, no campo do terreno, ou seja, econômico, é fundamental para a propagação do campo religioso no meio social. Além disso esclarece também que a religião elabora um complexo muito bem elaborado de valores, no campo do terreno e os direciona ao meio social com o objetivo de atribuir significado. Valores esses que precisam ser pregados para que sejam aceitos e não questionados pelos fiéis como desígnios de Deus.

No entanto, na contramão dessa falta de pertencimento com relação a esta questão de ser/não ser, sentir-se quilombola, existem os moradores que fazem questão de ressaltar suas raízes, *“Eu, graças a Deus sempre me considerei quilombola, sempre soube da minha origem, nunca neguei não. Eu... conheci meu bisavô, ele não foi escravo, mas foi filho de uma escrava. Então eu posso me dizer que eu sou outra coisa? Tem como? Não tem não.”* (participante Pedra Nova). Assim, como evidenciado no início da conversa com o participante Igarapé Grande *“eu sou nascido e criado dentro do território quilombola São Pedro”*, afirmando suas origens para demarcar uma conversa e encaminhar para o seu fluxo de entendimento.

Além disso, um outro fator que chama a atenção nesse sentido pedagógico diz respeito ao repasse da memória quilombola, da ancestralidade, das marcas desse povo. Percebemos por meio das narrativas que a comunidade por muito tempo viveu uma inércia na transmissão das raízes do povo quilombola. Atualmente, é por meio da escola e de alguns eventos pontuais que a comunidade impõe toda a responsabilidade do repasse desses saberes ancestrais, *“A gente faz isso ainda. No aniversário da associação gente faz a feira da comunidade, né? As culturas são estudadas, os mariscos que teve né a gente faz isso no dia do aniversário da comunidade”* (Porto Restauração), vivendo aos poucos um certo desprendimento em relação à sua própria cultura. Já o participante Igarapé Grande concebe uma maior facilidade desse repasse ancestral por meio da escola pois segundo ele,

A gente traz assim essa luta muito integrada dentro da educação e percebe-se que é mais claro e fácil se trabalhar isso dentro do contexto educacional porque a

educação ela traz o conhecimento como libertação, e acima de tudo ela traz assim um paradigma de leques de que as pessoas podem ficar a vontade. Pra se sentir a vontade, pra falar de si próprio. (Grifos nossos)

Não podemos assumir, contudo, a ideia e inércia como expressão do desinteresse, mas de uma história marcada por sucessivos processos de colonização que foram capazes de produzir o sentimento de desvalor da cultura africana, de tal modo que a possibilidade de sentir orgulho da cultura e da identidade do povo preto foram minimizadas e, como consequência, capazes de produzir a vergonha, pequenez, introjetada por um discurso de valorização da cultura eurocêntrica em detrimento da cultura africana, capaz de embotar possibilidades de reação e enfrentamento.

5.1.4 Os lugares ocupados por homens e mulheres na comunidade São Pedro- Erótica

A quarta categoria filosófica aqui abordada será a Erótica, na qual levaremos em conta os lugares ocupados por homens e mulheres na comunidade quilombola São Pedro.

A materialidade da filosofia libertação de Dussel também pode aqui ser percebida por meio da erótica que, em linhas gerais, evidencia as relações de gênero ao apresentar formas de opressão vivenciadas pelo gênero feminino através da figura masculina. Dussel (1977) concebe a erótica como “uma injustiça ou perversão, é o uxoricídio (morte da mulher numa sociedade onde reina a ideologia machista, masculinista, falocrática [...]) a erótica descreve a relação homem-mulher” (p.85). Para que seja possível alcançar a libertação erótica por meio da materialidade filosófica dusseliana é necessário que:

A libertação do éros se realize pela libertação da mulher, o que permitirá ao homem recuperar parte da sensibilidade perdida na ideologia machista. Libertação do antigo patriarcalismo (que já os indoeuropeus e semitas transmitiam milenarmente) libertação da mulher definida desde sempre como castrada, como não-falo. É necessário começar de novo (p.90).

De acordo com o exposto podemos significar a erótica de Dussel como sendo aquela que coloca as mulheres como sujeitos protagonistas de suas vidas, deixando o papel passivo de lado. Nesse sentido, durante as escutas, a participante Porto dos Pretos, enfatizou que sempre quis estudar, mesmo encontrando a negativa do pai, haja vista que dadas as dificuldades de acesso à cidade na época para estudar era preciso residir na cidade, “*meu pai não queria deixar eu ir pra cidade, pra casa dos outros, pra estudar. Porque sabia que eu ia ser escravizada*”. A participante Porto dos Pretos ainda relatou que, ainda conseguiu ir para cidade, após seu pai ter

ficado aleijado⁴¹, partiu então na busca por uma família que a prometeu, não dinheiro, mas sim a possibilidade de estudo,

*Quando meu pai adoeceu foi conhecida por uma família, e de lá eu saí pra me casar, meu pai ficou doente, e depois não podia mais trabalhar na terra, ficou doente, ficou alejado... e aí eu fui trabalhar na casa dos outros. **Aí todo o tempo, todo mês, todo ano, eu era enganada**, que em janeiro eu ti matriculo, em janeiro tu vai estudar... e **que eu peguei idade... num dava mais nem tempo**, preferi casar. (Porto dos Pretos)*
Grifos nossos

Aguerrida da vontade e da possibilidade de acesso aos estudos a referida participante mesmo tendo sido enganada e, portanto, escravizada, já que não ganhava nada em troca de seu trabalho como babá se forjou a uma situação inconstante e de enganos no qual a única benesse quem detinha era os seus patrões, *“lucro eles tinham né, eram três, quatro meninas, todas quatro estudaram, e eu era babá de todas, minha vida foi isso...”*. nesse sentido, a solução encontrada por Porto dos Pretos foi o casamento, *“Aí que eu me casei e voltei pra cá, cuidar da casa, dos filhos e do marido né, e assim foi a minha vida.”*. O casamento, portanto, representa aqui uma libertação contraditória já que em muitos casos as mulheres são relegadas a relação de subalternidade em relação aos homens.

Nesses termos, denotamos uma comunidade baseada no poder patriarcal, o que reforça o colonial, de opressão onde as mulheres tinham como responsabilidade o cuidado com a casa, com o marido, com a criação dos filhos, ficando o homem numa relação de prover o alimento, por meio da lavoura e criação de animais, o que nos permite inclinar o olhar novamente para a materialidade da filosofia da libertação expressa por meio da erótica dusseliana, *“relação esta que é marcada historicamente pela dominação e opressão do homem sobre a mulher”* (Ramos 2020, p.65). É importante abordar nesse cenário que a construção identitária de gênero, em especial na Amazônia, não se deu de qualquer maneira nem muito menos na atualidade, mas que também são frutos da colonização imposta, na qual Anjos, Oliveira e Ramos (2024) enfatizam:

A construção de gênero na Amazônia foi consolidada e é vigente até o presente através do discurso do colonizador sob uma ótica binária de separação homem/mulher com pressupostos de poder e subalternização do corpo que não diz respeito ao pensamento ameríndio, mas à visão Ocidental (p.318).

Além disso, ainda sobre essa materialidade erótica, é possível perceber por meio desse relato a mulher tida como objeto, como uma apropriação, seja de desejo ou de interesse particular o que para Dussel direciona para uma relação de posse, tornando a mulher algo coisificado, *“o outro sexuado de tal maneira que chama o eu à realização da ausência, nunca*

⁴¹ Termo utilizado pela participante para se referir a pessoa com deficiência física.

pode ser tomado como mero objeto, coisa” (Dussel, 1977, p.87). Discursos como estes partem de uma visão machista que se estendeu por toda Europa para todos os países colonizados. Além disso, Dussel chama a atenção que a objetificação da mulher também se dá no plano sexual vista como castrada na visão de Freud, e “em consequência tratada como objeto passivo de prazer e satisfação do homem” (Oliveira e Ramos, 2020, p.65).

Quanto a estas questões, é válido ressaltar que a visão da mulher como algo coisificado, banalizado têm ligação direta como o modo que o colonizador agiu ao se reportarem às mulheres, as tomando com violência, a exemplo das índias, que mesmo casadas eram levadas para atender aos mandos e desmandos dos colonizadores, mas em especial vistas para tratarem de satisfazerem seus desejos sexuais (erótica) e domésticos, logo, tinham a figura feminina para fins mercadológicos. Nesse contexto, temos a coisificação do outro através do seu encobrimento, encobrimento este que lhes negou sua identidade, dignidade e principalmente sua liberdade, em detrimento do bel-prazer eurocêntrico.

Dessa forma tratemos aqui a mulher como o sujeito oprimido nessa relação de poder na qual é na evidência do oprimido que, constantemente é silenciado por um sistema que insiste em subjugá-lo, está a preocupação da ética dusseliana. Segundo Oliveira e Ramos (2020, p.46), o Outro na filosofia da libertação “não é o Outro abstrato levinasiano, mas sim o outro negado em sua história e objetivamente dado, que sofre a opressão; o Outro é o pobre, despojado de sua dignidade e exterioridade, de seus direitos e de sua liberdade”, sendo obrigado a seguir conforme a ditadura do poder, da dominação.

Ademais, “a revelação do outro por meio do seu grito desesperado em busca de justiça, seguido de sua palavra mais bem elaborada, é o momento em que se é despertado para a existência do outro, que é outro e não o mesmo ser” (Pansarelli, 2019, p.255). Diante disso, no reconhecimento da existência desse outro vitimado é que se tem a perda da objetificação, possibilitando assim “relacionar-se com o outro como Outro, de tal forma que para ele também o irrompimento da totalidade é a possibilidade de libertação” (*op. cit.* p.256).

Atualmente, há que se reconhecer que a figura da mulher dentro da CQSP tem ganhado visibilidade, uma vez que essas têm se movimentado por meio da associação nas lutas e nos planejamentos locais. No entanto, precisa-se reconhecer também que nesse território há uma dificuldade maior em se libertar dos processos patriarcais. Entretanto, em termos de organização social e conquista dos quilombos a figura feminina exerce total destaque, inclusive a nível nacional a exemplo de Dandara de Palmares, Tereza de Benguela e outras.

Alcançando a libertação em relação a outras organizações sociais, por meio da erótica dusseliana as mulheres desta comunidade quilombola organizam-se por meio de movimentos de liderança e atuam diretamente na tomada de decisões, “*aí ficou dificultoso para nós. Aí nós já fomos fazer caminhada, atrás de recursos*” (Porto dos Pretos). Além disso após a abertura do ramal de acesso à cidade, e a implantação da escola dentro da comunidade, possibilitou que a figura feminina tivesse inúmeras conquistas, uma delas ligada a escolarização, em sua grande maioria formada por mulheres.

Na própria escola da comunidade a figura feminina ocupa os cargos de professoras, coordenadoras e sempre buscando atualizações no universo acadêmico. Assim, percebemos que a mulher quilombola da comunidade São Pedro tem se mostrado cada vez mais protagonistas de suas próprias vidas, e não mais passivas/coadjuvantes como em outrora e com isso acessando a sua própria libertação, que para Dussel (2012) consiste na possibilidade da construção de sua liberdade, como sujeito distinta do homem, e dona de seus desejos e direitos.

Além disso, as mulheres também têm marcado forte presença em diversos lugares que antes eram tidos só como lugares para homens, seja por meio da produção e plantio de alimentos, no trabalho formal fora da comunidade, no usufruto da possibilidade de ser mãe ou não, e na capacidade de gerir a própria vida sem a necessidade de um marido. Marcas desse envolvimento também se percebe por meio da prática do futebol entre homens e mulheres, algo corriqueiro em São Pedro.

As mulheres também marcaram forte presença participativa aos homens líderes da comunidade no momento da regularização de suas terras, desde as conversas e reuniões preliminares, até a consumação da certidão de autorreconhecimento expedido por meio da Fundação Palmares em 2007 na qual os quilombolas Raimunda de Sá Barros e Sebastiana Feitosa são citadas como requerentes, como pode ser evidenciado na imagem 13.

No entanto, apesar de um visível protagonismo no que concerne às lutas coletivas, as mulheres, no tocante ao lugar de liderança na comunidade, se mostram aquém em relação aos homens já que na história de organização da comunidade, até o presente momento nenhuma mulher assumiu o referido posto, o que nos alude a processos contraditórios produzidos no campo das relações sociais de gênero produzidos historicamente nas sociedades patriarcais, sejam elas no campo ou na cidade.

Portanto, faz-se necessária a libertação proposta por Dussel por meio da erótica na qual, “a mulher aniquila o machismo e permite o aparecimento do casal, dos iguais (distintos sexualmente, mas pessoa ou rosto com igual direito à vida, ao trabalho, à educação, à política etc.)” Dussel (1977, p.92), ou seja, “reconhecendo a mulher como distinta sexualmente dos

homens, e possibilitando que construa a liberdade como sujeito de desejos e de direitos” (Oliveira e Ramos, p. 66). É também uma maneira ética de se escutar o Outro, garantir essa escuta, é o que Dussel (1977) chama de consciência ética: “chamamos de consciência ética a capacidade que se tem de escutar a voz do Outro” (p.65), fazendo com que os sujeitos se sintam parte integrante da totalidade, e não à margem como figurado por tanto tempo em relação às questões de gênero.

Como observados por meio das marcas da filosofia dusseliana na comunidade, pesquisadas apresentadas até o momento, evidenciamos que a incumbência de toda materialidade da filosofia da libertação tem como atribuição que, toda Arqueológica, Pedagógica, Política ou Erótica tem o dever de abranger o desenvolvimento do homem “modificado” em cidadão da comunidade, isto é, dando-lhes a capacidade de autonomia e voz diante da sociedade e do mundo, e mais, fazendo com que estes tenham direito à vida com dignidade, e livre de suas amarras coloniais/estruturais que lhes perseguiram por tanto tempo. Assim, afirma Dussel:

A razão ético-crítica, material e negativa, no ato da crítica tem a ver não só com a reprodução feliz, mas fundamentalmente com o desenvolvimento da vida de cada sujeito humano em comunidade motivada por pulsões alternativas. É um princípio ético do “progresso qualitativo” definido com novos critérios. [...] e sistemas de eticidade que permitam e desenvolvam a vida humana- e a vida das outras espécies ligadas em sua dignidade à dignidade medular da vida humana (Dussel, 2000, p.383).

5.2 - A (de)colonialidade como marcador de contradição na comunidade quilombola São Pedro: Entre transgressões e continuidades

Tendo como base as narrativas orais realizadas na comunidade quilombola São Pedro podemos inferir que a comunidade embora tenha se organizado de diversas maneiras, por meio dos marcadores culturais, do engajamento político, das conquistas sociais por exemplo, não se organiza visando a retomada da sua ancestralidade, e isso se dá de diversas maneiras, mas em específico nos discursos de reafirmação da colonialidade como negação aos seus antepassados, bem como do contrário, existem aqueles que primam tal reconhecimento, ou seja, como continuidade em detrimento das transgressões. Fatores esses que, em contato, evidenciam a transgressão e as continuidades do povo preto quilombola na referida comunidade.

No coletivo, existem discursos diferentes, que se atritam, divergem, se contrapõem. Assim, por meio da análise das narrativas dos participantes fazemos um balanço de como a (de)colonialidade tem se portado dentro da comunidade. De início, é válido pontuar que esses discursos em especial, os que pautam a colonialidade, em sua maioria estão alicerçados em uma exegese que projete os debates aos antepassados como sujeitos dessa história. Expressões como

“os quilombolas”, “aqueles pretos”, “aqueles antigo né” indicam um desprendimento da história do povo preto que demarca a história da comunidade São Pedro.

Em se tratando de colonialidade e partindo da afirmação de Oliveria e Ramos (2020, p.40) “a pretensa superioridade do europeu impossibilitou a afirmação do Outro, não se levou em consideração a cultura, a vida do Outro”, nos coloca num lugar a refletir sobre a práxis filosófica que ajuda a libertar o pensamento construído acerca da colonização uma vez que essas imposições acabaram por dizimar as formas de expressões dos grupos subalternos. Assim, essa práxis evidencia que a colonização silenciou os sujeitos e impossibilitando/negando seu processo de alteridade, os reduziu a um processo que mais tarde seria conhecido como transgressor. Nesse sentido ao propor um fazer filosófico que parte da referência tendo a práxis humana como foco, Dussel aponta que:

[...] a premissa do discurso decolonial, que mesmo se tratando de um conceito atual, fora devidamente tratado e vivenciado como libertação de toda vitimização e como negação de toda fórmula paradigmática que negue a vida. Seja o conceito decolonial ou libertação (Dussel), ambos impulsionam para o fazer de uma reflexão que deve partir da realidade, destacando que a realidade humana é prática, é sempre fundada na relação pessoa-pessoa, no cara a cara daqueles que perfazem uma comunidade de vida (Rabelo, Ramos e Sousa, 2020, p.224).

Na comunidade, sempre que retomadas as falas sobre suas vidas, suas histórias locais os sujeitos ouvidos logo tendem a falar de seus avós e bisavós numa tentativa de evidenciar que eles eram os escravizados, não eles, “*A verdade é que a gente, de início a gente viveu muito sofrido aqui nesse lugar, né? Nossos antepassados, sofreram muito. Teve alguns que até não resistiam*”(Porto dos Pretos), “*meu avô era daqui dessa terra, e não era outra raça, era raça negra, dos pessoal do quilombo, o pessoal antigo, né?*” (Porto dos Pretos), “*Aí, dos meus avós, dos meus bisavós, quando ele chegou pra cá e veio refugiado né, ele chegou aqui como escravo. O meu bisavô mesmo*”(Porto Pedra Nova), e “*as vezes a gente ainda encontra coisas ainda do passado, dos antigos, dos quilombolas mesmo né*” (Porto Pedra Nova). Essas falas carregam consigo muita representação e embora sejam usadas de modo a negar o passado como acesso ancestral precisam aqui ser registradas como marca de transgressão.

Inegavelmente não podemos perder de vista que a estruturação do racismo no Brasil foi, e continua sendo, muito presente em nossa cultura/sociedade, fator este que em maior ou em menor grau se consubstancia com a negação/transgressão dos negros quilombolas da comunidade em questão uma vez que são um forte exemplo dessa prática de negar a cultura do “ser negro”. A respeito do racismo no Brasil, Guimarães pontua que,

O racismo brasileiro operou quase sempre [...] por meio de mecanismos de empobrecimento, ou seja, de destituição cultural e econômica dos negros, e de mecanismos de abuso verbal, utilizando-se, sobretudo, dos carismas de classe e cor. [...] aparece em discursos sobre a inferioridade cultural dos povos africanos e do baixo nível cultural das tradições e de seus descendentes. [...] o grande problema para o combate ao racismo, no Brasil, consiste na iminência de sua invisibilidade, posto que é reiteradamente negado e confundido com formas de discriminação de classe (2009, p.225-226).

Nesse sentido, para além do ato de negação/transgressão de sua cultura identitária, atitudes sociais como as do racismo e a violência, fazem com que os sujeitos subalternos queiram esquivar-se em dados momentos de suas realidades com medo de prejulgamentos. Além disso, em alguns momentos na produção dessas narrativas as expressões faciais dos participantes remetiam a um passado não tão distante de dor e violência, *“Aqui era muito difícil, só quem viu como era..., mas é assim como tô lhe falando nós fomos bem sofridos mesmo.”* Porto dos Pretos.

Na contramão de todo esse processo de dor e sofrimento surge a decolonialidade colocando em xeque tudo aquilo que foi visto como processo colonizador por meio da violência imposta. Desse modo, surge o Bom-viver, que em perspectiva, segundo Assis, temos que “enquanto comunidade somos parte integrante dessa natureza na mesma posicionalidade das demais existências que compõe esse complexo sistema” (Assis, 2021, p.35). Salienta-se aqui que a noção de centro da natureza em muito aproxima-se do eurocentrismo utilizado para periferizar lugares e saberes. Logo, o pensamento que o Bom Viver se propõe é completamente contra hegemônico e transgressor de padrões do duo modernidade/colonialidade. Esse processo chama a atenção para a importância dessa transgressão via educação, segundo o qual, esse deveria ser um processo buscado para a melhoria social.

Neste sentido, os processos de negação da sua ancestralidade e ausência de maiores manifestações da sua cultura afro-brasileira são facilmente percebidos na comunidade e se ligam a diversos fatores, dentre eles o não reconhecimento no passado das instituições públicas em garantir condições de vida dignas a este público, e a vulnerabilidade que essa gente viveu quanto ao seu pertencimento enquanto sujeitos emancipatórios são alguns dos fatores que fizeram com que a comunidade, por diversas vezes transgredisse entre os processos coloniais e avançasse por meio das continuidade decoloniais.

A ausência de maiores manifestações no passado quilombola em São Pedro e a falta do conhecimento sobre a relevância dos seus saberes ancestrais fez com que a comunidade perdesse bastante dos seus ritos culturais. Anteriormente, a reza, as benzedadeiras, o banho de igarapé, as danças, a festividade de São Benedito, os jogos e outras manifestações culturais

eram bem mais presentes na comunidade e faziam parte do dia a dia local, “*Aí era muito bom, hoje, essa cultura assim, ela está um pouco, ela foi meio apagada. Estão morrendo os sentidos, né?*” (Porto Pedra Nova). Atualmente, esses processos culturais têm se manifestado de algumas maneiras a fim de garantir que as futuras gerações continuem a viver o que é ser um quilombola.

No entanto, os moradores da comunidade pouco têm se mobilizado para que a cultura ancestral seja perpassada pelas gerações, deixando por meio de eventos pontuais realizados pela associação da comunidade, como denotados na seguinte fala “*através do entendimento que a gente fundou a Associação, fomos buscar o passado né?*” e entregando essa missão exclusivamente à escola, “*A gente tem um colégio mesmo de professores tão aplicando os estudos quilombolas. A gente faz isso ainda. No aniversário da associação gente faz a feira da comunidade, né? As culturas são estudadas*”, falas do participante Porto Restauração. recorrentemente aparece no discurso “os quilombolas”, entes externos ao sujeito, ou seja, incorporados.

Do nosso ponto de vista a questão religiosa se apresenta como um possível elemento desarticulador das iniciativas de avivamento da ancestralidade do povo preto da Comunidade São Pedro. Não temos notícias de religiões evangélicas que convivam pacificamente com o sincretismo religioso no qual as religiões de matriz africana, por exemplo, possam comungar dos espaços dentro dessas manifestações.

Nesse sentido, o bom-viver quilombola está aqui configurado, ainda que de modo superficial, colocando a responsabilidade de repasse de uma cultura tão grande por meio da educação, exclusivamente. Nesse sentido, por meio do acesso à cidadania a comunidade visa a escola quilombola como um lugar de repasse de cultura, de resgate ancestral e como garantidora dessas características. Adentrando de certo modo, a decolonialidade para acessar esse processo.

A respeito da importante missão de garantir que a cultura quilombola permaneça na comunidade a escola tem desenvolvido diversas ações que são feitas de modo corriqueiro, os estudos sempre pautam a cultura afro-brasileira e evidenciam os estudantes como sujeitos e direitos e de deveres, o participante Igarapé Grande justifica o porquê de a escola ser o lugar mais propício para tal missão,

A gente traz assim essa luta muito integrada dentro da educação e percebe-se que é mais claro e fácil se trabalhar isso dentro do contexto educacional porque a educação ela traz o conhecimento como libertação, e acima de tudo ela traz assim um paradigma de leques de que as pessoas podem ficar à vontade. Para se sentir à vontade, pra falar de si próprio. Então a gente traz isso nesse espaço educacional

*nesse sentido de construir, **fazer educação da comunidade por dentro da sala de aula pra não deixar nossa cultura morrer.** (Grifos nossos)*

Partindo da possibilidade do acesso a um resgate de cultura por meio da escola, a gestão da unidade de ensino trabalhou para que fosse possível um currículo próprio para efetivar ainda mais essa pretensão,

É importante falar isso, dessa afirmação e depois a gente criou o projeto político pedagógico da escola, um PPPQ que é uma diferencialidade dentro desse princípio daquela comunidade, onde também a comunidade contempla e é contemplada, se enxerga na sua própria história, fala dos nossos alunos, nossos alunos são os protagonistas nessa construção porque eles também fazem parte. (Igarapé Grande)

Dessa maneira, a comunidade enxerga na escola uma válvula de escape para que a perpetuação das suas raízes seja permanecida e vê na materialização da unidade de ensino dentro da comunidade como único caminho por meio do qual a imersão na ancestralidade possa se materializar.

A decolonialidade, entretanto, vai mais além de incluir autores e autoras negros(as) e indígenas nos livros didáticos ou recitar um poema em sala de aula. De acordo com Costa e Grosfoguel (2016), esse processo deve ser feito através, dentre outras coisas, de uma ruptura epistemológica e inclusão negra nos espaços de poder. O que significa romper com a opressão dos padrões eurocêntricos e instaurar mesmo a desobediência epistêmica contra a colonialidade.

Sendo assim, o que interessa é mudar as estruturas sociais e fugir de uma superficialidade de práticas e ações que, a longo prazo, não dariam resultados, mas isso configura-se em um desafio que deveria ser aceito por todos. Ou seja, são necessárias as práticas que configuram rupturas com essas narrativas.

Em meio a essa discussão, temos os currículos figurando como são bases importantes que configuram essas mudanças e rumos, capazes de romper com modelos coloniais impostos e inaugurar transformações sociais importantes, pois dizem respeito tanto à formação dos profissionais, quando se trata do universo acadêmico, quanto à formação dos indivíduos em construção na escola, e relevância de seus conhecimentos e vivências heterogêneas. No entanto entendemos que este repasse cultural da ancestralidade não deve ficar focado somente na escola.

Portanto, para uma cultura que transgride ao que foi imposto pela colonização e mantido pela cultura da modernidade, através das continuidades, é necessário reconhecer dentro dos movimentos negros e de práticas que iniciam com os povos originários como o Bom viver, o caráter exato decolonial e de alteridade. Situa-se essa última como inexistente dentro da cultura herdada moderna de aproveitamento e exploração de recursos humanos, antropizados e

ambientais. Assim, urge desfazer a falta de alteridade que há no pensamento do colonizador com práticas decoloniais que pensam o sujeito como Eu-Outro, e moldar o olhar que persisti desde quando aqui chegaram, reconhecendo no Outro a totalidade de sua existência.

6.0 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, **a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete.** (...) Conseqüentemente, **é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico** onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. **É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.** (Anibal Quijano, 2005. p.227-280)
Grifos nossos

O final dessa jornada suscita algumas questões interessantes, o que é muito oportuno, pois uma pesquisa não se encerra em si. A primeira delas é o reconhecimento que comparar-se o Brasil a um modelo europeu de desenvolvimento e torná-lo uma eterna colônia foi algo insatisfatório e desastroso para uma modernidade forçada já que o sistema capitalista é falho.

Uma segunda reflexão trata-se da visão ampliada que a pesquisa pode trazer sobre a grande organização e importância dos negros e dos movimentos de resistência desde a era colonial para a descolonização da sociedade. Por isso, ressalta-se a participação desses atores abordados ao longo dessa pesquisa em seus processos de resistência onde jamais devem ser lidos apenas como vítimas passivas de um sistema opressor. Aliás, cabe reforçar que a exemplo das fugas dos escravizados as “visões de liberdade” que eles tinham sobre tal ato de resistência fortaleciam as pontes individuais para além dos limites cerceados pelo cativeiro.

Assim, o caminho que se pode percorrer e que já está sendo feito, mas que ainda necessita de muito mais, é o da decolonialidade e da libertação dusseliana que transgride o sistema de egos calcado a partir da modernidade. Para tanto, é necessário ampliar visões para práticas como o Bom viver que dizem respeito à uma ética de alteridade para com o Outro. Apenas no reconhecimento do Outro é que se pode ensejar que todos alcancem os mesmos lugares de dignidade humana.

Dessa forma, como afirma Oliveira e Ramos (2020, p.47), a preocupação filosófica de Dussel é “com a libertação dos oprimidos em seus diversos níveis sociais, culturais, econômicos, entre outros”. Essa libertação só se torna possível por meio do reconhecimento do Outro como parte essencial de mudança de um sistema excludente que tende a exterminar a sociedade contemporânea, caso não seja alterado e permaneça como está. Podemos dizer que Filosofia da Libertação de Dussel “rompe com essa lógica totalitária da identidade-diferença e traz o discurso da distinção-convergência, com base no conceito de alteridade, onde o Outro é pensado fora do sistema, da totalidade. Com isso, há o reconhecimento do Outro como Outro, como ele é, distinto” (Oliveira; Ramos, 2020, p.58).

O Outro é agora aquele quem me impõe todo um respeito, que abre o universo de relações e possibilita sermos o que somos ou o que nos tornamos. A comunidade, ponto de partida de toda a vida [...] (Oliveira e Ramos, 2020, p.35). Para nós a Comunidade Quilombola São Pedro é esse lugar que se manifesta como ponto de partida, de fluxo e de chegada.

Dessa maneira, este estudo encerra, por hora, um tempo de olhar o Outro tendo como base a filosofia da libertação dusseliana através das narrativas orais construídas por meio de escuta com os sujeitos da Comunidade de Remanescentes Quilombola São Pedro. Inclínamos o nosso olhar para a decolonialidade a fim de denotarmos como as marcas da filosofia de Enrique Dussel podem ser vistas na comunidade tendo como base os estudos publicados sobre a tríade: Comunidade quilombola, decolonialidade e filosofia da libertação, percebemos e vimos muita coisa, de modo verbalizado, por meio das rodas de conversa, e no silêncio, no olhar marejado da retomada de suas memórias e nas expressões faciais de dor e sofrimento das lembranças passadas.

Ficou evidente neste estudo o quanto a filosofia dusseliana se faz presente na comunidade por meio de diversos fatores, em sua organização enquanto sociedade, nas lutas assumidas há muito tempo, nos lugares ocupados por homens e mulheres, de como a história da comunidade se deu, e na luta permanente por uma vida melhor, fatores estes que nos permitem inferir que a referida comunidade entrelaça a filosofia de Dussel, uma vez que esta se ancora, necessariamente, em “toda a materialidade da existência em todas as suas multidimensões, fazendo mover-se o humano para o utopiar como possibilidade de alcançar uma vida melhor, mesmo que jamais seja perfeita, mas melhorada e digna de ser vivida” (Rabelo, Ramos e Sousa, 2020, p.217).

Quanto a (de)colonialidade foi percebida de diversas maneiras, tanto através do resgate à sua ancestralidade como representação de força até a negação/transgressão da sua própria história como marca de uma comunidade colonialista em alguns momentos, mas que resiste há tanto tempo e que está na luta por reconhecimento dia após dia, tendo inclusive alçado um importante passo muito recentemente como vimos na titulação de reconhecimento de domínio coletivo conquistado em novembro de 2023, mas que ainda precisa trabalhar seu próprio pertencimento e a fim de se autorreconhecer como comunidade preta quilombola. Ao falar em coletividade há que se reconhecer que, também foi observado, por meio da comunidade São Pedro, e também através de autores aqui abordados, a importância do conjunto/coletivo nas lutas para a busca por melhorias.

Com relação ao que foi exposto como bom-viver a comunidade tem vivido as práticas desse processo na retomada das lembranças do passado com a comparação do que hoje é realidade naquele local, como também na materialização de conquistas sociais. Expressões como considerar a comunidade um “paraíso” e um “lugar de paz e sossego” remetem a uma satisfação de quem viveu a vida sofrida do trabalho na roça e de um passado não tão distante dos avós/bisavós escravizados, e que entre uma ação corriqueira na atualidade como a entrada de um padeiro, uma combi para buscar os alunos e levar pro colégio no centro da cidade, e a materialização do estudo para seus netos sobrinhos e demais familiares seja considerada uma enorme vitória fruto de anos de luta, como bem afirmam os participantes Porto dos Pretos e Pedra Nova, respectivamente: *“não vou deixar meu paraíso pra viver no inferno”* – faz aqui uma comparação entre o quilombo São Pedro e o populoso bairro do Jaderlândia em Castanhal e, *“hoje nós vivemos num paraíso, não temos do que reclamar da vida que nós tamos levando hoje, pra mim tá bom”*.

Além disso, dentre as várias representações dos processos coloniais e decoloniais ali percebidos, evidenciamos que por meio de uma representação pautada na união é que a comunidade se mantém de pé. No entanto, engana-se quem acha que a comunidade não reconhece seus direitos e não busca melhorias de vida através de cobranças, dizendo em todos os órgãos do serviço público que: *“somos quilombolas”*. Diante a isso a distinção-convergência percebe-se muito facilmente na comunidade quando alguns não se reconhecem como quilombolas no dia a dia, no entanto, quanto da luta externa, esta é, fora das demarcações territoriais do quilombo, nos gabinetes políticos por exemplo, a primeira frase dita é que é um orgulho ser do quilombo São Pedro, o que nos possibilita inferir que a comunidade se ressignifica de acordo com as suas necessidades, como foi o caso da inserção do nome quilombola na nomenclatura da escola, das lutas para abertura dos ramais, nas construções das pontes, e atualmente na busca por melhorias na área da saúde, dentre outras.

Outro marcador de contradição/ambiguidade que coloca a comunidade, em alguns momentos, na mesma via de fortalecimento das práticas colonizadoras também diz respeito aos costumes quilombolas negados por alguns participantes, como no trecho abordado *“minha mãe era macumbeira, mas eu não sou, nunca gostei disso”*- participante Porto dos Pretos. Os terreiros de candomblé e umbanda se configuram como espaços sagrados onde a cosmovisão afro-religiosa se manifesta com força e vitalidade. Através da luta contra a intolerância religiosa e da defesa da liberdade de culto, os terreiros resistem à opressão e promovem a descolonização da espiritualidade. Os saberes ancestrais afro-brasileiros, frutos da criatividade e da resistência

de um povo marcado pela história da escravidão, oferecem alternativas de conhecimento e práticas que contribuem para a construção de uma sociedade mais plural e justa.

Ademais, para alcançar-se uma cultura de valores que realmente agregam práticas que fortalecem o pensamento decolonial é sensato dizer que um dos principais pontos de partida, é tudo o que consegue relacionar-se à educação. Uma educação com e para a alteridade com base nas filosofias e práticas libertadoras para todos os agentes envolvidos, e não apenas nos espaços de uma sala de aula.

No entanto, ficou evidente também que a comunidade tem colocado a responsabilidade do resgate a sua cultura para que esta seja perpetuada, somente através de momentos de manifestações muito pontuais, como a feira dos produtos do quilombo e alguns encontros realizados pela UFPA por meio do projeto Universidade no Quilombo. Além disso, a comunidade percebe a escola como um lugar onde toda a responsabilidade de manter viva a chama e o orgulho de ser remanescente quilombola possa existir e deixa de lado a nutrição desses valores e repasse dos saberes dentro de casa.

Assim, acreditamos que embora a escola seja de fato um lugar propício a esses ensinamentos, este não deve ser considerado como exclusivo à manutenção da cultura quilombola local, mas que é compromisso de a comunidade como um todo garantir o acesso e busca a sua ancestralidade diariamente como uma forma de (re)existir e como método de repasse de saberes para que as futuras gerações na comunidade São Pedro possam se manter tão fortes e vivas como na atualidade.

Desse modo inferimos que a comunidade quilombola São Pedro vem promovendo resistência por meio das práticas experimentadas nesse território e através dessas resistências tem reavivado o seu próprio encontro com o passado que também atua nos seus processos de libertação propriamente dito. Essa percepção nos dá indícios, entretanto de que a Comunidade Quilombola São Pedro está na vanguarda das lutas por reconhecimento e libertação na região do nordeste paraense.

Consequentemente, foi possível também observar a ligação entre a decolonialidade e a filosofia da libertação dusseliana, seja por meio das falas dos participantes da pesquisa ou através da discussão teórica que sustenta essa dissertação, em Mignolo e Quijano, por exemplo que fazem inúmeras menções e introduzem vários conceitos extraídos da filosofia de Enrique Dussel. Sendo possível com isso afirmar a existência de um sustentáculo entre a teoria da libertação com o pensamento decolonial. Nos saberes quilombolas, encontramos exemplos inspiradores da descolonização em movimento. A resistência, a criatividade e a resiliência das

comunidades quilombolas demonstram a força e a vitalidade da cultura afro-brasileira. Através da preservação de seus saberes ancestrais e da luta por seus direitos territoriais, as comunidades quilombolas desafiam a lógica colonial e constroem alternativas de vida que valorizam a sustentabilidade ambiental, a relação humano/meio, e a justiça social.

Por conseguinte, diante do limite que se apresenta a qualquer pesquisa, uma questão que se apresentou como marcas na comunidade, mas que não foram tomadas no foco da discussão desta dissertação, se refere as questões de sexualidade de homens negros da comunidade e que a nosso ver deve ser objeto de produção de conhecimento científico que relacione, por exemplo os aprisionamentos e as possibilidades de libertação na perspectiva dusseliana desses homens a partir de um debate que verse sobre a colonização da sexualidade, em particular de homens negros de comunidades quilombolas por meio da interseccionalidade entre sexualidade, raça e da condição social. Essa é a projeção em termos de temática/objeto de investigação para darmos continuidade na nossa formação intelectual partindo dos estudos decoloniais e da filosofia da libertação de Enrique Dussel.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luis de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Polén Livros, 2019. Disponível em: <https://cursosextensao.usp.br/mod/resource/view.php?id=177334&forceview=1>. Acesso em 12 de Out. de 2023.

AMARAL, Assunção José Pureza (org.). **Quilombo now: o dossiê da Black Amazon**. Vol. I. Castanhal-PA: UFPA, Faculdade de letras; UFPA, Faculdade de Pedagogia, 2019.

_____. **Quando a universidade vai ao quilombo: educação, relações raciais e étnicas no Pará**. Castanhal-PA: UFPA, Faculdade de Pedagogia; UFPA, Faculdade de Letras, 2016.

_____. **Temas de sociedade, cultura e educação na Amazônia brasileira do século XXI**. Castanhal-PA: UFPA, Faculdade de Letras, 2018.

ANJOS, Danilo Nascimento dos. O pensamento computacional como recurso facilitador das análises de dados em pesquisas de campo qualitativa. **In: SOUZA, P. M. et al.** Educação inovadora: ensino, pesquisa e extensão interdisciplinar. Recife: Even3 Publicações, 2024. pág. 634-645.

ANJOS, Danilo Nascimento dos; OLIVEIRA, Juliana Lara Melo de; RAMOS, João Batista Santiago. **Decolonialidade da língua- por uma desconstrução do binarismo na Amazônia**. Revista EDUCamazônia- Educação, Sociedade e Meio Ambiente. Vol. 17, Núm. 1, pág. 317-335, jan-jun, 2024.

ARENDT, H. **A condição humana**. Rio de Janeiro. Forense, 1991.

ASSIS, Dayane Nayara Conceição de. Contra o Racismo, Sexismo e pelo Bem-Viver! Mulheres contra hegemônicas pensando uma nova forma de ser e existir. **Albuquerque: revista de história**, [s. l.], v. 13, ed. 26, p. 33-46, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/AlbRHis/article/view/12181>. Acesso em: 19 set. 2023.

AVELINO, Daniel. Marcha das Mulheres Negras 2015. Contra o racismo, a violência e pelo bem viver. **Participação em Foco**. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/participacao/noticiasmidia/participacaoinstitucional/movimentos-sociais/1310-marcha-mulheres-negras-2015>. Acesso em 09 Out. 2023.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 1997.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. **Revista Brasileira de Ciência Política**. n. 11. Brasília, p. 89-117, mai/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 set. 2023.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. Investigação qualitativa em Educação: fundamentos, métodos e técnicas. **In: Investigação qualitativa em educação**. Portugal: Porto Editora, 1994, p. 15-80.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasil, 2007. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Decreto_6040_2007_cta.pdf Acesso em 05 de Maio de 2023.

BRASIL. **Guia de Políticas Sociais Quilombolas.** Serviços e Benefícios do Ministério do Desenvolvimento Social e combate à fome. Brasília, 2009. Disponível em: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Guia/Guia_de_Politicas_Sociais_Quilombolas.pdf. Acesso em 10 de Abril de 2023.

BRITO, Antonio Guimarães. Reflexões sobre a decolonialidade em uma perspectiva histórica. **Intelléctus.** n. 1, 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intellectus/article/view/59840/38649> Acesso em: 22 de Abril de 2023.

BRIZOLA, Jairo; FANTIN, Nádia. Revisão da literatura e Revisão sistemática da literatura. RELVA, Juara-MT, v. 3, n. 2, p. 23-39, jul./dez, 2016.

BUSSOLETTI, Denise; MOLON, Inês Susana. **Diálogos pela alteridade: Bakhtin, Benjamin, Vygotsky.** Pelotas [37]: 69 - 91, setembro/dezembro 2010.

CAMPELO, Marilu Campelo *Et. Al.* **Entre os rios e as florestas da Amazônia: perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento.** Belém: UFPA; GEAM, 2014. p. 81- 105.

CAMPOS, Margarida Cássia; GALLINARI, Tainara Sussai. Permanência e resistência das comunidades remanescentes de quilombos no paraná. Geosaberes: **Revista de Estudos Geoeducacionais (UFCE)**, vol. 8, núm. 15, pp. 131-142, 2017.

CARNEIRO, Edson. Singularidades dos quilombos. *In:* CARNEIRO, Edson. **O Quilombo dos Palmares.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958. v. 302, cap. 2, p. 13-25.

CASELAS, J.M. S. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 15, 2/2009, pp. 63-84.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *In:* LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.p.80-87.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite Cintra. Enrique Dussel: começar filosofia fazendo história. *In:* Mimesis, Bauru, v. 30, n. 1, p. 75-82, 2009.

CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais.** São Paulo: Cortez, 2000.

CORDEIRO, Raimundo Paulo Monteiro. **Carimbó “pau e corda”: Antropização e cultura negra na região do salgado paraense.** 2020. Dissertação (Mestrado em Programa de pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia- PPGEAA)- Universidade Federal do Pará, Campus Castanhal. Orientador: Luiz Augusto Pinheiro Leal. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/12385?offset=40> Acesso em: 10 de Maio de 2023.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra.** Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016. Acesso em: 10 de agosto de 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100002>

COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado, GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2018.

COSTA NETO, Antonio Gomes da. **A Denúncia de Cesáire ao Pensamento Decolonial**. Revista EIXO, Brasília–DF, v.5, n.2, julho-dezembro de 2016.

CRUZ, Teresa Almeida. Os processos de lutas e resistências dos povos indígenas do Brasil. **Revista SURES**, Acre, ed. 9, p. 145-163, 23 Out. 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. **In:** LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.p.80-87.

DEL PRIORI, Mary – *Religião e Religiosidade no Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1994.

DIAS MONTELLATO, Andréia Rodrigues; CABRINI, Conceição Aparecida; JUNIOR, Roberto Catelli. **História Temática: diversidade cultural e conflitos**. São Paulo: Scipione, 2002.

DINIZ, Raphael Fernando. Etnosaberes e Culturas Tradicionais Afrobrasileiras: Farmacopeia, Magia e Reprodução Material e Simbólica de comunidades quilombolas do vale do Jequitinhonha-MG. **GEOgraphia**, vol: 21, n.47, 2019: set./dez. Acesso em 04 de janeiro de 2023. Disponível em:

<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/28178/23458>

DUSSEL, Enrique. Direitos humanos e ética da libertação: Pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. **In:** Revista InSURgência, Brasília, ano 1, v.1, n.1, jan./jun, p. 121-136, 2015.

_____. Do cético ao cínico (do oponente da “ética do discurso” ao da “filosofia da libertação). **In:** BRAMBILLA, Beatriz Borges. PIZA, Suze (Org.). *Subjetividade e Ética na América Latina ou o cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, p. 11-22, 2016.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. **In:** LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

_____. Una autobiografía teológica latinoamericana. **In:** TAMAYO, Juan-José. BOSCH, Juan (Org.). *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Editorial Verbo Divino, p. 181-196, 2001.

_____. Un proyecto ético y político para América Latina. **In:** Revista Anthropos, n. 180, 1998.

_____. **1492 O Encobrimento do Outro: A origem do mito da modernidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur**. Mexico: Universidad de Guadalajara, 1993.

_____. Europa, modernidade e eurocentrismo. **In:** LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

_____. **1492: o encobrimento do outro: o mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Epharim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. Petrópolis, Editora Vozes, 2000.

_____. **Filosofia na América Latina: filosofia da libertação**. Tradução de João Luiz Gaio. São Paulo: Loyola, 1977a.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana I: acesso ao ponto de partida da ética**. Loyola: São Paulo, 1977b.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana II: eticidade e moralidade**. Loyola: São Paulo, 1977c.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana III: erótica e pedagógica**. Loyola: São Paulo, 1977d.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana IV: política**. Loyola: São Paulo, 1977e.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana V: uma filosofia da religião antifetichista**. Loyola: São Paulo, 1977f.

_____. **Método para uma filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **Para uma ética de la liberación Latinoamericana- Obras selectas. Vol III- 1 ed.**- Buenos Aires: Docencia, 2012.

ELISSALDE, Bernard. Anthropisation. Hypergé, 2004. Disponível em: http://www.hypergeo.eu/IMG/article_PDF/article_316.pdf. Acesso em: 30 de maio de 2023.

FALCÃO, Ildete da Silva. **O enfrentamento do Analfabetismo de mulheres velhas no Município de Castanhal, na Amazônia Paraense: A velhice negada e a educação "Garantida"**. 2019. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós - Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEEA) - Universidade Federal do Pará, . Orientador: João Batista Santiago Ramos.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos; RAMOS, João Batista Santiago. O que é “estudos antrópicos”? In.: ROCHA, Carlos José Trindade da; RAMOS, João Batista Santiago (Orgs.). **Estudos antrópicos na Amazônia: entre textos e contextos interdisciplinares; coletânea interdisciplinar (volume 1) - 1. ed. - Curitiba: Appris, 2020.**

FERNANDES, Daniel dos Santos, FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Personas e Habitus: Um estudo de perfis antrópicos na Amazônia oriental. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre. v. 12, n. 1, p. 81-111, jan./jun. 2018. Disponível em: [file:///C:/Users/ultra/Downloads/76748-Texto%20do%20artigo-347601-1-10-20180627%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/ultra/Downloads/76748-Texto%20do%20artigo-347601-1-10-20180627%20(1).pdf). Acesso em: 08 de Maio de 2023.

FERREIRA, Fernanda Cristina Puchinelli. Decifrando as fugas escravas: narrativas, senhores e fujões na cidade do Rio de Janeiro (1840-1850), em tempo de histórias | Brasília-DF | n. 36 | p. 402-422 | jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/download/31768/26512/76439>. Acesso em: 22 de Agosto de 2023.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Análise de conteúdo**. 2ª ed. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FUNES, Eurípides A. **Nasci nas matas, nunca tive senhor- história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas**. Tese de Doutorado apresentada na FFL/USP, São Paulo. 1995.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMES, Nilvete Soares. *Et al* . Espiritualidade, religiosidade e religião: reflexão de conceitos em artigos psicológicos. **In:** Revista de Psicologia da IMED, 6(2): 107-112, 2014.

GOMES, Nilma Lino. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 2014. Disponível em: http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_textos_sociologia/Negra.pdf. Acesso em 12 de Agosto de 2023.

GUIMARÃES, Samuel Pinheiro. **Contexto global e o novo posicionamento Brasileiro**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013

GUIMARÃES, Jamilly Brito. **Somos todos parentes: as relações de parentesco na comunidade quilombola de Macapazinho, Santa Izabel-PA, Agricultura Familiar: Pesquisa, Formação e Desenvolvimento**. Belém, v.13 , nº2, p. 163-185, jul-dez 2019.

Hall, Stuart. (2006). **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

KAPPEL. Raimundo F; Portos Brasileiros, novo desafio para a sociedade. Editora Juruá. S.d. Disponível em: https://www.sbpnet.org.br/livro/57ra/programas/conf_simp/textos/raimundokappel.htm acesso em 12/11/2023

LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. 130 p. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em 01 Set. 2023.

LAUXEN, Roberto Roque. **Cultura e o Diálogo Cultural em Paul Rocouer: para além da tolerância, a justa memória**. Impulso, Piracicaba. p. 93-108, jan-abr, 2014.

LEITE, Ilka Boaventura. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 123-149, maio 1999.

LEWGOY, Bernardo. **Do racismo clássico ao neo-racismo politicamente correto: a persistência de um erro**. Hist. cienc. saude-Manguinhos, Rio de Janeiro, v.13, n. 2, 2006.

LOURENÇO, Sônia Regina. **A emergência de identidades étnicas das comunidades quilombolas de chapada dos guimarães**. Afro-Ásia, p. 9-40, 2015.

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

MAIA, F. J. F., & Farias, M. H. V. de. (2020). Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. *Interações (Campo Grande)*, 21(3), 577–596.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Claudio São Tiago. **Benzedeiras e Benzedeiros quilombolas- construindo identidades culturais**. INTERAÇÕES, Campo Grande, MS, v. 19, n. 1, p. 3-14, jan./mar. 2018.

MENDES, Raony Valdenésio Aduci Odremán. MENDES, Valdenésio Aduci. Leopoldo Zea: Eurocentrismo, colonialidade e a teoria crítica latino-americana. **In:** Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad | Latin American Journal of Studies in Culture and Society. V. 03, ed. especial, dez., 2017, artigo nº 476| relacult.claec.org| e-ISSN: 2525-7870.

MENESES, Paulo. Etnocentrismo e relativismo cultural: algumas reflexões. **Revista SymposiuM**, ano 3, n. esp., p. 19-25, dez. 1999.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MIGNOLO, W. D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF – **Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MONTEIRO, Alef. O direito à moradia adequada na comunidade quilombola São Pedro: um diagnóstico. Afros e Amazônicos. Vol. 1, n 5, 2022.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira. Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. **In:** Estudos e pesquisas em psicologia, uerj, rj, ano 9, n.1, p. 233-247, 1º semestre de 2009 <http://www.revispsi.uerj.br/v9n1/artigos/pdf/v9n1a18.pdf>

MORANDI, Maria Isabel W. Motta; CAMARGO, Luis F. Riehs. Revisão sistemática da literatura. **In:** DRESCH, Aline; LACERDA, Daniel P.; ANTUNES JR, José A. Valle. Design science research: método e pesquisa para avanço da ciência e da tecnologia. Porto Alegre: Bookman, 2015.

NISBET, J; ATT, J. **Case Study**. Readguide 26: Guides in Education Research. University of Nottingham School of Education, 1978.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, vol. I, 2003.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de; RAMOS, João Batista Santiago. **Filosofia e Ética da Libertação de Enrique Dussel**. 1. ed. Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2020.

OLIVEIRA, Bruna Maria de; CASTILHO, Suely Dulce de. Etnossaberes e os Debates Produzidos nos Artigos Científicos: entre Perspectivas e Possibilidades. **In:** Anais PRINCIPAIS DO SEMINÁRIO DE EDUCAÇÃO, 29. , 2021, Cuiabá. [...]. Porto Alegre: Sociedade Brasileira de Computação, 2021 . p. 562-576. ISSN 2447-8776.

OLIVEIRA, Audineia Rodrigues de. **Antropização e Terreiro: A interdisciplinaridade dos saberes da umbanda e seus impactos ambientais no meio socioambiental**. 2020. Dissertação (Mestrado em Programa de pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia- PPGEAA)-

Universidade Federal do Pará, Campus Castanhal. Orientador: Yomara Pires. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/12385?offset=40> Acesso em: 10 de Maio de 2023.

OLIVEIRA, Elizabeth de Souza, LUCINI, Marizete. O pensamento decolonial: Conceitos para pensar uma pesquisa de resistência. **Boletim Historiar**, vol. 08, n. 01, Jan./Mar. 2021, p. 97-115, Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/historiar/article/view/15456>. Acesso em 07 de Maio de 2023.

PANSARELLI, Daniel. Enrique Dussel e a pedagogia latinoamericana. In: BOTO, C., ed. Clássicos do pensamento pedagógico: olhares entrecruzados [online]. Uberlândia: EDUFU, 2019, pp. 245-265. História, Pensamento, Educação collection. Novas Investigações series, vol. 9.

PEREIRA, Amanda dos Santos, MAGALHÃES Lilian. A vida no quilombo: trabalho, afeto e cuidado nas palavras e imagens de mulheres quilombolas. **Interface (Botucatu)**. 2023. Disponível em: https://doi.org/10.1590/interface.210788_jhvj Acesso em: 01 de Maio de 2023.

PEREIRA, Aline; PEREIRA, Vantuil. Miradas sobre o poder: A nova agência política do movimento negro brasileiro (2004 2021). **Revista Brasileira de História.**, São Paulo, v. 41, n. 88, p. 33-56, 2021. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/1806_93472021v41n88-04. Acesso em: 17 set. 2023.

PORTELLI, Alessandro. **A filosofia e os fatos**. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. Vol. 1, n. 02. Rio de Janeiro: Tempo, 1996.

QUEIROZ, Suely Robles Reis de. **Escravidão negra em São Paulo: um estudo das tensões provocadas pelo escravismo no século XIX**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

QUIJANO, Aníbal.; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. In: FERRER, Aldo *et al.* **América: 1492-1992**: Trayectorias históricas e elementos de el desarrollo. 4. ed. Catalúnia: Unesco, 1992.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Editora Clacso, Buenos Aires. p.285-327, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires. Clacso, 2005.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. Novos rumos, vol. 37, 2002.

RABELO, Simone Conceição de Moura; RAMOS, João Batista Santiago; SOUSA, Natasha Fernandes de. Filosofia da Libertação: Sinais de Decolonialidade. In.: ROCHA, Carlos José Trindade da; RAMOS, João Batista Santiago (Orgs.). **Estudos Antrópicos na Amazônia**: entre textos e contextos interdisciplinares; coletânea interdisciplinar (volume 1) / - 1. ed. - Curitiba:

Appris, 2020.

RAMOS, João Batista Santiago. **Estilhaços de sonhos: escritos para ainda se acreditar na utopia e dançar na escuridão**. Veranópolis: Lemniscata, 2022.

RAMOS, João Batista Santiago. **Por uma utopia do humano, olhares a partir da ética da libertação de Enrique Dussel**. Edições Afrontamento. 2012.

REIS, Maurício de Novais; ANDRADE, Marcilea Freitas Ferraz de. O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas. **Revista Espaço Acadêmico** - n.202/março 2018 - mensal - ANO XVII. Acesso em 3 de janeiro de 2023. Disponível em: <file:///C:/Users/Nilda/Downloads/41070-Texto%20do%20artigo-185045-1-10-20180310.pdf>

REIS, Eládio. A colônia Quilombola que Castanhal não conhecia; **Revista Independente**, Castanhal, 2006.

RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Universidad del Cauca, 1. ed. Popayán, Colombia: Octubre de 2010.

RODRIGUES, Donizete; HEINEN, Ingrid. Católicos, evangélicos e umbandistas: Diversidade religiosa numa comunidade quilombola da Amazônia paraense. **Religare**, v.17, n.2, dezembro de 2020, p.505-536.

ROMANOWISK, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo “estado da arte” em educação. *Diálogo Educ.*, Curitiba, v. 6, n.19, p.37-50, set./dez. 2006.

ROSA, L. C. Dalla. Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. **Educação**, Porto Alegre, v. 42, n. 2, p. 298-307, 23 out. 2023.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará: Sob o regime da escravidão**. 3ª ed. Revista ampliada. Belém: IAP; Programa raízes, 2005.

SANTOS, Rafael José dos; BARRETO, Margarida. **Aculturação, Impactos Culturais, Processos de Híbridação**: uma revisão conceitual dos estudos antropológicos do turismo. *Turismo em Análise*, v. 17, n. 2, p. 244-261, novembro 2006.

SANTOS, Maria José Conceição dos. **Vozes silenciadas: historia e memória de outras interpretações do processo de interiorização do campus ufpa no município de Castanhal - PA (1970 - 2017)**. 2019. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós - Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA) - Universidade Federal do Pará. Orientador: João Batista Santiago Ramos.

SILVA, Wanessa Nogueira. **A educação escolar e a construção da identidade: um estudo em uma escola multiseriada do município de Igarapé-Açu/PA**. 2019. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós - Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA) - Universidade Federal do Pará Campus Castanhal. Orientador: João Batista Santiago Ramos.

SILVA, Paulo Robério Ferreira. Teoria Decolonial: horizontes epistemológicos a partir da periferia global pós-ocidental. **VII Congresso em Desenvolvimento Social**: Saberes e direitos em disputa, 2020. Acesso em 10 de agosto de 2023. Disponível em:

https://congressods.com.br/wp-content/uploads/2021/03/Resumo_Minicurso_Teoriasdecoloniais.pdf

SCHULTZ, T. W. **O valor econômico da educação**. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 1973.

SCORALICK, Klinger. Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, V. 10, N. 2, 2021. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/60822> . Acesso em 01 de Maio de 2023.

SILVA, Paulo Robério Ferreira. Teoria Decolonial: horizontes epistemológicos a partir da periferia global pós-ocidental. **Anais VII Congresso em Desenvolvimento Social: Saberes e direitos em disputa**, 2020. Disponível em: https://congressods.com.br/wp-content/uploads/2021/03/Resumo_Minicurso-Teoriasdecoloniais.pdf Acesso em 01 de Maio de 2023.

Supremo Tribunal Federal. **A constituição e o supremo**. Disponível em: https://portal.stf.jus.br/constituicao_supremo/artigo.asp?abrirBase=CF&abrirArtigo=205. Acesso em: 12 de Out. 2023.

SOUSA, Natasha Fernandes. **O sagrado (re)velado em narrativas orais de mulheres quilombolas de Santíssima Trindade-Pa**. 2022, Dissertação (Mestrado em Programa de Pós - Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA) - Universidade Federal do Pará. Orientador: João Batista Santiago Ramos.

SOUZA, João Marcos. OXÓSSI: o herói de uma flecha só. **Revista Mosaico**, v. 13, p. 57-63, 2020. e-ISSN 1983-7801. Acesso em 02 de novembro de 2023. Disponível em: [Oxossi o heroi de uma flecha so.pdf](#)

SILVEIRA, Eder da Silva. História Oral e Memória: pensando o perfil do historiador etnográfico. **In: Métis: História e Cultura – v. 6, nº 12, p. 35-44. Jul./dez. 2007.**

SPIELMANN, Ellen. "Alteridade" desde Sartre até Bhabha: um surf para a história do conceito. **In: PB Revista Brasileira de Literatura Comparada**, nº 5, 2000. pp. 19-28.

TESSAROTTO, M. A. de O. (2021). Saberes e Territorialidades: o caso dos jovens quilombolas de Matão-PB. **Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura (ISSN: 2358-212X)**, 10(2). Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/4937> . Acesso em 05 de maio de 2023.

WING, Jeannette Marie. **Computational thinking**. Communications of the ACM, New York, v. 49, p. 33-35, 2006. Disponível em: <https://cacm.acm.org/magazines/2006/3/5977-computational-thinking/fulltext>. Acesso em: 27 de Abril de 2023

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2005.

APÊNDICES



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – CAMPUS CASTANHAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Título do Estudo: (DE)COLONIALIDADE E ANTROPIZAÇÃO EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA ORIENTAL SOB O OLHAR DA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO.

Pesquisador Responsável: DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS

Orientador: Prof. Dr. João Batista Santiago Ramos

Local da Coleta de Dados: Castanhal/PA.

Prezado (a) Senhor (a),

Você está sendo convidado (a) a conceder essa entrevista de forma totalmente **voluntária**. Antes que você decida participar desta pesquisa e conversar com o pesquisador, é importante que você compreenda as informações e instruções deste documento. O pesquisador/a deverá responder as suas dúvidas antes da confirmação da sua participação. Você tem direito de **desistir** de participar a qualquer momento, sem nenhuma penalidade.

Justificativa: A realização desse estudo se justifica do ponto de vista pessoal como um processo de ressignificação do olhar sobre as coisas e sobre os Outros, fora da lógica eurocentrada e patriarcal para qual fomos forjados a pensar. Em termos sociais, esta pesquisa fortalece os movimentos sociais que se estruturam por dentro de comunidades tradicionais a partir da visibilidade dada as suas lutas, tendo como referência suas vozes, trajetórias, legados e conquistas que vem se somando ao longo das últimas décadas. No que concerne a relevância acadêmica este estudo permite um mergulho teórico e prático acerca da (de)colonialidade percebida em comunidade quilombola na Amazônia oriental, e destaca-se também pelo fato da ausência da filosofia da libertação ter sido pouco discutida nesses contextos. Além disso, podemos dizer que estudos que se ocupam de comunidades tradicionais, de sua cultura, modos de vida e de seus saberes fortalecem a área de concentração e a linha 2 Etno-Saberes e Tecnologias Sociais do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA.

Objetivos: Como objetivo geral de investigação, nos propomos investigar as práticas (de)coloniais na Comunidade Quilombola São Pedro para identificar as implicações destas práticas em relação às continuidades coloniais e/ou processos de transgressões indicadoras de marcas da libertação na perspectiva Dusseliana. Isso será possível por meio dos seguintes objetivos específicos:

- *Identificar marcas da materialidade da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel por meio da descrição da dinâmica do cotidiano da Comunidade Quilombola São Pedro;
- *Relacionar a história, a organização, as relações de gênero e os processos de aprendizagem na constituição da Comunidade São Pedro;
- *Discutir a (de)colonialidade como marcador de contradição na Comunidade Quilombola São Pedro.

Procedimentos: Sua Participação nesta pesquisa consistirá na concessão de entrevista ao pesquisador e você não terá gastos ou ganhos (benefícios) financeiros por participar.

Benefícios: Destaca-se como benefício a relevância deste trabalho para o Município de Castanhal, uma vez que materialização das lutas engrenadas pelos sujeitos da comunidade quilombola São Pedro possam ser registradas com interesse científico de perpetuar os saberes e métodos que a comunidade tem como forma de resistência frente ao processo colonizador.

Riscos: A concessão da entrevista pode acarretar algum tipo de desconforto com a metodologia aplicada, situação de estresse e insatisfação ao se responder às questões. Não há maiores riscos previsíveis, porém, caso algum desses riscos previsíveis aconteçam, estes serão minimizados pelo pesquisador e caso você decida deixar a pesquisa, poderá fazê-lo a qualquer momento, não sofrendo prejuízo, coação ou dano algum.

Sigilo: As informações fornecidas por meio das entrevistas serão confidenciais e de conhecimento apenas dos pesquisadores responsáveis. Dessa forma, em nenhum momento você será identificado. Os resultados da pesquisa serão publicados e ainda assim a sua identidade será preservada. Vale ressaltar que estamos embasados nas resolução nº 466, de 12 Dezembro de 2012.

Em caso de dúvidas e questionamentos o(a) participante voluntário poderá entrar em contato com o pesquisador responsável através dos contatos: email: danntitancab2017@gmail.com, telefone: (91) 98751-0434;

Com o orientador responsável: email: joaobatistasantiagoramos@gmail.com, telefone: (91) 98769-8958;

E também com o CEP (Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, Instituto de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Pará- CEP-ICS-UFPA). Endereço: Rua Augusto Corrêa, nº 01, Campus Guamá-UFPA, Faculdade de Enfermagem do ICS, sala 12, 2º andar, CEP: 66.075-110, Belém-Pa. Email: cepccs@ufpa.br, Telefone: 3201-7735.

CONSENTIMENTO

LIVRE

ESCLARECIDO:

Eu,

_____, declaro que li as informações acima sobre a pesquisa e me sinto esclarecido sobre seu conteúdo, riscos e benefícios. Declaro ainda que por minha livre vontade, aceito participar da pesquisa cooperando com o pesquisador e autorizo o uso de minha imagem, áudios, vídeos e documentos em todo e qualquer material para produção da dissertação acadêmica, bem como nas peças de comunicação que será veiculada nos canais de mídia.

Castanhal-Pa, ____ de _____ de 2023.

Assinatura do Entrevistado

Documento assinado digitalmente
 **DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS**
 Data: 15/12/2023 09:23:44-0300
 Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura do pesquisador responsável

Documento assinado digitalmente
 **JOAO BATISTA SANTIAGO RAMOS**
 Data: 15/12/2023 09:25:47-0300
 Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura do orientador responsável



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ – CAMPUS CASTANHAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA

QUESTIONÁRIO PARA PRODUÇÃO DE DADOS SOCIODEMOGRÁFICOS DA PESQUISA

Data do preenchimento do questionário: _____ Horário: _____

Nome do(a) participante: _____

Sexo: Mas. () Fem. () Idade: _____

Cor: Branco () Preto () Pardo () Amarelo ()

Estado civil: Solteiro(a) () Casado(a) () Outros: _____

Profissão: _____

Escolaridade: _____

Tempo de moradia na comunidade: _____

Quantas pessoas residem na sua casa: _____

Você tem filhos: Sim () Não () Quantos: _____

Renda familiar: _____ Religião: _____

Registros dos momentos das escutas e da feira de produtos do quilombo





ANEXOS

UFPA - INSTITUTO DE
CIÊNCIAS DA SAÚDE DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARÁ



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: (De)colonialidade e antropização em uma comunidade quilombola na amazônia oriental sob o olhar da filosofia da libertação

Pesquisador: DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 76642323.6.0000.0018

Instituição Proponente: Campus Universitário de Castanhal

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.837.067

Apresentação do Projeto:

O pensamento decolonial busca modificar, por meio da produção do conhecimento e autoafirmação cultural, a visão estigmatizada que os países que sofreram o processo assolador conhecido por colonização estão vinculados. Direcionando-se para o continente americano, é perceptível a herança deixada pelo dominador, todavia, este contato remete a momentos de dor e violência, em que a América Latina foi invadida pela Europa,

sofrendo imposições culturais e estruturais. Esta imposição foi de tão grande proporção que ainda é evidenciada na contemporaneidade. Entre um dos autores que fundamentam este processo de mudança de perspectiva, destaca-se o argentino Enrique Dussel e a sua Filosofia da Libertação. Com uma ética voltada para o povo oprimido, o Outro é evidenciado como o caminho para a revolução que a sociedade contemporânea necessita, percurso este que precisa ser traçado com urgência, emergindo como uma utopia possível, não só para a América Latina, mas sim para o mundo como um todo. Diante disso, compreender a trajetória percorrida durante o surgimento dos apontamentos de Dussel é o primeiro passo para que seja entendido a filosofia que originou-se em meios aos contatos inter e intrapessoais, institucionais, acadêmicos e culturais, de um homem que escolheu valer-se de princípios religiosos cristãos como base para a verdadeira metamorfose mística que viabiliza a transformação autêntica partindo de uma teoria prática. Desse modo este trabalho embasa-se

Endereço: Rua Augusto Corrêa nº 01- Campus do Guamá, UFPA- Faculdade de Enfermagem do ICS - sala 13 - 2º and.
Bairro: Guamá **CEP:** 66.075-110
UF: PA **Município:** BELEM
Telefone: (91)3201-7735 **Fax:** (91)3201-8028 **E-mail:** cepccs@ufpa.br

**UFPA - INSTITUTO DE
CIÊNCIAS DA SAÚDE DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARÁ**



Continuação do Parecer: 6.837.067

nos pressupostos teóricos trazidos por Dussel (2002), Oliveira e Ramos (2020), Quijano (2005), Torres (2016) e outros, e busca observar de que modo a (de)colonialidade tem se apresentado em comunidade quilombola, para isso pautaremos o olhar sob a filosofia da libertação de Dussel.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Como objetivo objetivo primário de investigação, nos propomos investigar as práticas decoloniais na Comunidade Quilombola São Pedro para identificar relações antrópicas comprometidas com a libertação.

Objetivo Secundário:

Descrever a dinâmica do cotidiano da Comunidade São Pedro a partir da materialidade da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel expressa por meio da erótica, da pedagógica, da política e da arqueológica; Identificar marcas da materialidade da Filosofia da Libertação de Enrique Dussel na dinâmica da territorialidade da Comunidade Quilombola São

Pedro; Relacionar a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel com os processos antrópicos decoloniais produzidos na Comunidade Quilombola São Pedro.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Os riscos dessa pesquisa podem se caracterizar, eventualmente, por momentos de estresse, desconforto, incômodo, medo de não saber responder às questões solicitadas, vergonha ou timidez. No caso do surgimento de algum desses riscos, realizaremos um diálogo simplificado com os participantes, deixando-os à vontade o tempo todo, e obedecendo o tempo de cada um. Neste sentido, trata-se de riscos mínimos.

Benefícios:

A realização de uma pesquisa que pauta a filosofia de um autor latino-americano e que visibiliza a vivência dos sujeitos subalternos na sociedade tem muito a contribuir com esse público. Neste sentido, a pesquisa apresenta como benefício aos participantes um maior reconhecimento de sua história ancestral e autoafirmação cultural, possibilita o reconhecimento de suas vozes a nível potencial e evidencia colocar a comunidade quilombola num lugar de destaque cada vez maior e aludi-los à vanguarda por lutas e reconhecimento

enquanto sujeitos de valor.

Endereço: Rua Augusto Corrêa nº 01- Campus do Guamá, UFPA- Faculdade de Enfermagem do ICS - sala 13 - 2º and.
Bairro: Guamá **CEP:** 66.075-110
UF: PA **Município:** BELEM
Telefone: (91)3201-7735 **Fax:** (91)3201-8028 **E-mail:** cepccs@ufpa.br

**UFPA - INSTITUTO DE
CIÊNCIAS DA SAÚDE DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARÁ**



Continuação do Parecer: 6.837.067

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O protocolo encaminhado dispõe de metodologia e critérios definidos conforme resolução 466/12 do CNS/MS. Trata ainda em resolver pendência citadas no parecer nº6.780.971, que depois de ser avaliado por este colegiado, entende-se que, as pendências foram resolvidas e aceitas.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos apresentados, nesta versão, contemplam os sugeridos pelo sistema CEP/CONEP.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Diante do exposto somos pela aprovação do protocolo. Este é nosso parecer, SMJ.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2238896.pdf	25/04/2024 15:05:52		Aceito
Orçamento	Orcamento.pdf	25/04/2024 15:02:20	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Cronograma	Cronograma.pdf	25/04/2024 14:59:56	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	Questionario.pdf	25/04/2024 14:57:06	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	25/04/2024 14:50:26	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	TERMO_DE_ACEITE_DO_ORIENTADOR_ok.pdf	15/12/2023 10:38:07	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	Oficio_cep.pdf	15/12/2023 10:33:07	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	TERMO_DE_COMPROMISSO_DO_PESQUISADOR_daniloassinado.pdf	15/12/2023 10:25:14	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	Declaracao_de_isencao_de_onus_ok.pdf	15/12/2023 10:19:29	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito

Endereço: Rua Augusto Corrêa nº 01- Campus do Guamá, UFPA- Faculdade de Enfermagem do ICS - sala 13 - 2º and.
Bairro: Guamá **CEP:** 66.075-110
UF: PA **Município:** BELEM
Telefone: (91)3201-7735 **Fax:** (91)3201-8028 **E-mail:** cepccs@ufpa.br

**UFPA - INSTITUTO DE
CIÊNCIAS DA SAÚDE DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARÁ**



Continuação do Parecer: 6.837.067

Outros	Declaracao_de_isencao_de_onus_ok.pdf	15/12/2023 10:19:29	ANJOS	Aceito
Outros	CARTA_DE_ENCAMINHAMENTO_DANILOassinado_ok.pdf	15/12/2023 10:13:26	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	TERMO_DE_COMPROMISSO_DO_PESQUISADOR.pdf	10/11/2023 01:18:35	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	OFICIO.pdf	10/11/2023 01:17:42	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	DECLARACAO_DE_ISENCAO_DE_ONUS.pdf	10/11/2023 01:16:36	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Outros	CARTA_DE_ENCAMINHAMENTO.pdf	10/11/2023 01:15:47	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Declaração de concordância	TERMO_DE_ACEITE_DO_ORIENTADOR.pdf	10/11/2023 01:10:33	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	DECLARACAO_INSTITUICAO.pdf	10/11/2023 00:44:24	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Detalhado.pdf	10/11/2023 00:40:44	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO.pdf	10/11/2023 00:39:32	DANILO NASCIMENTO DOS ANJOS	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

BELEM, 21 de Maio de 2024

Assinado por:

**Wallace Raimundo Araujo dos Santos
(Coordenador(a))**

Endereço: Rua Augusto Corrêa nº 01- Campus do Guamá, UFPA- Faculdade de Enfermagem do ICS - sala 13 - 2º and.
Bairro: Guamá **CEP:** 66.075-110
UF: PA **Município:** BELEM
Telefone: (91)3201-7735 **Fax:** (91)3201-8028 **E-mail:** cepccs@ufpa.br