



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ESTUDOS TRANSDISCIPLINARES DA EDUCAÇÃO BÁSICA – NEB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA – PGEDA
ASSOCIAÇÃO EM REDE – EDUCANORTE
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

ELLEN RODRIGUES DA SILVA SERRÃO

***QUILOMBOLAR-SE NA AMAZÔNIA: “outros” processos de formação,
“outras” experiências da classe trabalhadora alargada***

Belém
2024

ELLEN RODRIGUES DA SILVA SERRÃO

QUILOMBOLAR-SE NA AMAZÔNIA: “outros” processos de formação,
“outras” experiências da classe trabalhadora alargada

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação na Amazônia (PGEDA) – Associação em Rede – Curso de Doutorado, vinculado ao Núcleo de Estudos Transdisciplinares em Educação Básica (NEB) da Universidade Federal do Pará (UFPA), na linha de pesquisa Estado, Políticas Públicas e Gestão da Educação, como requisito parcial de avaliação para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Doriedson do Socorro Rodrigues

Belém
2024

ELLEN RODRIGUES DA SILVA SERRÃO

***QUILOMBOLAR-SE NA AMAZÔNIA: “outros” processos de formação,
“outras” experiências da classe trabalhadora alargada***

Data da defesa: __30__/_agosto__/_2024__.

Conceito: _Aprovada_.

BANCA EXAMINADORA

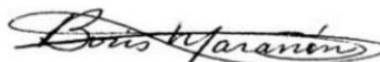
Prof.Dr. Doriedson do Socorro Rodrigues

Documento assinado digitalmente
 **DORIEDSON DO SOCORRO RODRIGUES**
Data: 29/10/2024 09:26:17-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Ronaldo Marcos de Lima Araújo

Documento assinado digitalmente
 **Ronaldo Marcos de Lima Araújo**
Data: 29/10/2024 08:48:41-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Boris Marañón Pimentel



Prof. Dra. Lia Tiriba

Documento assinado digitalmente
 **LIA VARGAS TIRIBA**
Data: 09/10/2024 12:17:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Maria Clara Bueno Fischer

Documento assinado digitalmente
 **MARIA CLARA BUENO FISCHER**
Data: 29/10/2024 09:10:57-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva

Documento assinado digitalmente
 **GILMAR PEREIRA DA SILVA**
Data: 29/10/2024 08:59:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

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)

D111q da Silva Serrão (Ellen Silva Yansà), Ellen Rodrigues.
Quilombolar-se na Amazônia : "outros" processos de formação,
"outras" experiências da classe da classe trabalhadora alargada /
Ellen Rodrigues da Silva Serrão (Ellen Silva Yansà). — 2024.
423 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Prof. Dr. Doriedson do Socorro
Rodrigues

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de
Estudos Transdisciplinares em Educação Básica, Programa de Pós-
Graduação em Educação na Amazônia, Belém, 2024.

1. Trabalho-Cultura-Educação . 2. Processos de formação .
3. Quilombolar-se na Amazônia . 4. Experiência . 5. Classe
trabalhadora alargada . I. Título.

CDD 370.811

Aos orixás que me guiam e me dão

AXÉ.

Às mulheres quilombolas da Associação em

Rede Comunitária de Coletivos Mulheres

Quilombolas de Mocajuba/PA que me dão

CHÃO.

Às mulheres: Maria Lima (vovozinha paterna),

Maria Ribeiro (vó materna, *in memoriam*) e

minha mãe-d'gua Marinete, que me dão

VIDA.

AGRADECIMENTOS

Ao procurar o ousado, querer ser também punho na unidade da luta por aqueles valores universais de viver e morrer bem, sustento-me aos punhos de outras companheiras para enfim cumprir a tarefa que nos exige o “*Quilombolar*” desse mutirão que envolveu esse *Panô*.

Assim, agradeço primeiramente às forças dos Orixás que me movem, não me deixam envolver pelo palpitante do coração que me amofina com nó na garganta, me ensinam a ser forte, com outras mulheres – minhas iguais. Me mostram que posso. *Orí*, que me acompanha nas andanças, encruzilhadas, no fazer-se candomblé e *Yansà e Oxalá*, minha devoção.

Com base nessas energias, estendo meus agradecimentos. Afinal me pus à disposição nesses últimos anos a este curso de doutorado, que muito me ensinou. Mas o que mais aprendi foi com as Comunidades Quilombolas, com as Mulheres Quilombolas, com o Movimento Social Quilombola da região do Baixo Tocantins – nossa Amazônia, região Tocantina – sobretudo com os que se permitiram participar diretamente da pesquisa, concedendo-me entrevistas, conversas informais, rodas de conversas, anotações de campo, fotografias, enfim. A estas e estes registro meu central agradecimento, ao compreender nessa experiência *Ubuntu*, que eu sou nós e todas as energias emergem desse AXÉ, somente possível na coletividade. Assim, honradamente me ponho a avaliação necessária, neste trabalho de pesquisa materializado, graças a esse Putirum Quilombola, fio que me guia.

Confesso, não pude ser tudo o que almejei neste processo. Quisera pudesse ter ido mais próximo às estrelas, pisado nos chãos que tentei, mas não pude dado às amarras do sistema que tenta a todo custo nos manter inerte. Assim, em razão das pedras do caminho achei-me ao brilho da lua, ao aprender com as Mulheres Quilombolas em Rede, quando por alguma razão um caminho não nos é propício – iremos pelo atalho, varadas, galhos, esconderijos, ou quiçá pelas janelas cibernéticas. Fui! Fui até México, Colômbia, Bolívia, Cuba e São Petersburgo (Rússia), fui à Bahia e ao Rio de Janeiro e senti o Axé de camaradas apaixonadas/os pelo que pesquisam.

Ao perceber-me como filha de *Oyá* que não anda só, nas andanças acadêmicas, no aparente acalmar da Pandemia COVID/19, pude pisar nos terreiros de Rosas de vinte Comunidades Quilombolas entre Mocajuba, Cametá, Baião. Nessa experiência, percebi o sentido da ciranda que não é de uma só, mas de todas nós e agradeço por me permitirem o firme CHÃO.

E, nos chãos de outras cidades brasileiras, conheci Rosas. No Rio de Janeiro, Rosa Jacqueline envolveu-me de afetos, leitora crítica dos meus achados e perdidos; em Vitória da Conquista, estendida em Havana à espera, Rosa Betty tornou-se olhar compreensivo que me afaga e em Belém, Rosa Milene me aguarda, protegendo conversas regadas a café. Juntas, com suas especificidades, essas mulheres são buquê e se tornaram para mim especiais.

Nesse processo, não posso olvidar a dor do pinicar do banzo no interior do coração, tratada pelos tornados raros beijos doces, que nunca os terei de volta, do meu presente de *Olorum*, amor materializado – Dudu. Afagos, carinhos perdidos, irreparáveis. Aqui registro o lado ruim de me dedicar tanto à pesquisa: renúncias. Muitas vezes não teve passadio, chorei.

Nessa distância, não pude ver minha sobrinha nascer; nem acompanhar minha irmã – Egilla, no momento mais feliz da vida dela; não pude trocar palavras de afago com meus irmãos – Eliton e Elke, atravessados pela dor interior da depressão; não pude abraçar minha mãe – Dona Nete; não pude telefonar diariamente para meus avós – Maria e Dorin; disse ao meu pai Antônio – ligue depois... e não pude estar presente na partida de um grande amigo-irmão – Hermógenes. Perdi reuniões importantes, em algumas cheguei atrasada, em outras não participei, nem justifiquei. Me esperaram e não apareci. Renunciei espaços-tempos talvez por um contraditório amor ou necessidade. Daí que, embora saiba quão tristes possam estar com a minha ausência e meu isolamento, agradeço a compreensão mesmo não a merecendo.

Igualmente, não posso deixar de agradecer a todos que vivenciaram comigo a cotidianidade caótica de trabalhar, estudar e pesquisar com limitada estrutura na Amazônia, a citar: o difícil acesso a livros, eletricidade, internet, as distâncias entre o quilombo e a cidade... Contudo, companheiras/os não me deixaram perder o esperar, sempre estiveram comigo partilhando alimentos fundamentais. Para não “perder a cabeça e pirar” me rememoraram a paciência histórica e sobrevivi às várias crises de ansiedade que vararam as madrugadas.

Muitas vezes não consegui dormir, havia uma orquestra na minha cabeça com várias vozes. Fui invadida pelo medo e lágrimas me banharam até dormir. Coberta pelo cansaço, fui ríspida, tranquei a porta, isolei-me e direcionei toda atenção aos livros e à escrita. Por longos dias estive na companhia de mim mesma. Distraída, irritada, não disse bom dia, nem boa noite. Precisada de partir, entreguei o melhor de mim – o nosso Dudu – às suas asas. Não me arrependo. Reaprendi a ser mulher. Foram acalorados os debates teóricos e aprendemos juntos. Por isso, agradeço a dedicada compreensão de Aldo, companheiro do cotidiano, nosso “*Che*”, pelo respeito à liberdade de eu ser Ellen. Esta tese, tenho grande reconhecimento, é resultante desse correspondente compromisso comum. Gratidão!

Contudo, eis que as horas passaram, caiu a tarde e a boca da noite devorou o dia. A bela escuridão e o silêncio me fizeram cafuné. Precisada de engolir o choro, a dor fora interrompida pelo tremular do pêndulo *tictac* dos prazos acadêmicos, mouriscados com a responsabilidade do dever a cumprir, não só por mim, mas pelo putirum que mobiliza esta tese. Então, não sucumbi e continuei. Nesse processo, preciso agradecer também aos não humanos incorporados em mim, três cachorros: *Marx, Fred e Xuriço* e às três gatas: *Pantera, Pemba, Faísca* que sempre estão comigo, ao lado da cadeira, nas longas horas de leitura e estudo, entrincheirada na varanda de casa. Atentas/os às conversas com meus próprios pensamentos, estão comigo de prontidão a me alertar e proteger.

Aliás, vale frisar que por momentos precipícios de lampejo, nessa fase da pesquisa, ao pensar em recuar, mirava a imagem do Búfalo de Yansà e voltava para mim convicta de que todo recuo é para ganhar mais força e como a vovó quilombola nos disse “não arrego”, não me rendi! Por isso, registro agradecimentos a todas/os que me dão VIDA e contribuem a seus modos para me manter firme na luta, sobretudo amigos, camaradas leais que não se afastaram de mim – Dedé Brandão, Edson Amorim, Raimundo Silva, Gleyce, Patrícia Barra, Eder Dias, Laércio, Sara, Betty, Zenaide. Sabendo quão trabalhoso foram os dias desse doutoramento, me enviaram mensagens curtas – oi; olá; tudo bem? – sabiam que dificilmente responderia. Foi a forma de me dizer, estamos aqui, estamos contigo.

E, se ainda fosse pouco os instantes que obrigou, não por natureza, mas por arrogância, desamor, a morte em curso de milhares de seres humanos pela COVID/19 e por outros malefícios impostos à classe a que pertenço, precisei ser forte pelos meus iguais. Fomos “salvos” na contradição emaranhada entre saberes das ervas, da cura de divindades, entidades, encantadas, fé, axé e a Ciência.

Assim, em nome da Ciência que previne, cura e liberta, agradeço ao orientador desta tese: Professor Dr. Doriedson do Socorro Rodrigues, por ter acreditado nesse projeto de pesquisa; carregado de afeto me manteve equilibrada ao enviar mensagem – “tranquila, Ellen”. Igualmente agradeço a todas e todos os membros da banca, a citar: Profa. Dra. Maria Clara Bueno Fischer – UFRGS; Profa. Dra. Lia Tiriba – UFF; Prof. Dr. Boris Marañon – UNAM; Prof. Dr. Ronaldo Marcos Araujo – UFPA; Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva – UFPA, pela generosidade ao terem aceitado a tarefa de contribuir no tecer dos fios que me conduziram nessa caminhada. Esta tese possui muito de cada um de vocês. Guardarei como herança o olhar metuculozo e as provocações mobilizadoras. Gratidão!

Nesse sentido, agradeço a todas e todos os membros do GT-9/ANPED – Trabalho e Educação. Aos grupos que participo, em especial, ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre

Trabalho e Educação – GEPTE/UFPA; ao MINKA, Grupo de Estudos Ampliados – UFF/UNESB/UFPA/UFRGS; ao *Grupo de Estudio Comunidad Entramados y Formas de lo político* – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – BUAP-México; ao CEMARNA – *Centro de Estudios y Recursos Naturales*, da Universidad Pinar del Río – CUBA e ao GEASUR – Grupo de Estudos em Educação Ambiental desde el Sur. Agradeço, também, a todas e todos que compuseram a turma 2020, do Curso de Doutorado em Educação na Amazônia, em especial a Flor Cris “*miermã*”, e ao Programa de Pós-graduação/Associação em Rede – PGEDA/UFPA.

Agradeço aos funcionários da SEMED (Secretaria Municipal de Educação), município de Cametá, ao Secretário de Educação Ênio Carvalho e à assessora Profa. Cintia que me acolheram e nessa parceria procuraram respeitar minha condição de trabalhadora-pesquisadora, em especial às professoras Leide, Luciane (Lu), Nazaré e ao professor Junior, equipe de trabalho da Coordenação de Educação do/no Campo, bem como, a Cris, Graziela, Herlandi, Arlene, Andresa, Marinete, Wisys, Madalena, Marilis, Manoel, Andrea, Alexandre, João Batista e a todo o corpo do Departamento Pedagógico.

De tal modo, agradeço todo o respeito que recebi durante o período (03/2021-10/2022) em que trabalhei na Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola - SEMEC (Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura), município de Mocajuba/PA em nome de Adelsiro das Graças – Secretário de Educação e da equipe técnica: Aldo Serrão, Nei Rascon, Eladio Lisboa, Domingos Capela.

Nesse processo junto à SEMEC/Mocajuba, incumbida da tarefa de construir, com as comunidades quilombolas, a implementação da Resolução 08/2012, agradeço ao Prof. Dr. Edir Augusto Dias Pereira – Grupo de Pesquisa SÍTIO/UFPA – a parceria construída por meio do Projeto de Extensão “Cartografia Social e Escolas Quilombolas” desenvolvido nesse período em conjunto com a Assessoria Técnica-Pedagógica voluntária do NEAd – Núcleo de Estudos de Educação de Adultos da PUC-RJ, tarefa que o Prof. Dr. Jesús Jorge Perez García assumiu para si, como todo honrado cubano que preza pelo partilhar do que aprendeu – ato educativo, maneira de ser culto, acompanhou a feitura desta tese com leitura crítica, a qual lhe devo, como “*monte de José Martí*”, gratidão.

Nessa experiência de trabalho na SEMEC/Mocajuba, registro, sobretudo, agradecimento especial à professora quilombola Valdirene Rodrigues Costa – nossa querida Val – pela luta e parceria na Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola – espaço ocupado no interior da secretaria e nomeado carinhosamente pelo Movimento Social Quilombola de “Quilombinho”.

Registro com muita gratidão, a paciência e a generosidade de todas e todos que me acompanham no cotidiano, em especial, aos moradores do nosso ramal 7 (sete) irmãos – Território Quilombola Tambaí-açu em nome dos nossos anciões Maria (*in memoriam*) e Patrício, companheiros da Irmandade de São Benedito; e também Jandira e Mimico, família Serrão por quem tenho grande respeito.

Agradeço à professora Ana Mira pela leitura meticulosa de todos os meus trabalhos acadêmicos. Atenta as minhas “divagações” me chama atenção para escrever sem rodeios. Procuro escutá-la, embora sendo teimosa, confesso. Tenho imensa gratidão por sua generosidade e compreensão, Ana.

Agradeço a todos os encontros proporcionados pelo processo de doutoramento. De tal modo, perdoem-me o talvez devaneio oculto de não proferir alguns nomes, tão importantes e fundamentais nestes agradecimentos. Eis que tomo a liberdade de vos dizer, que aquelas/es que vivenciaram comigo a experiência deste doutorado sabem a quem me refiro. Quiçá, porventura não seja ainda o momento de proferir. Contudo, lutarei, prometo (!) para que seja presencialmente o ato e minha forma própria de agradecer sem ressalvas, sem reticências, do modo como cada uma e cada um merece a mais intensa expressão de sentimento: GRATIDÃO!

Para não finalizar, dado o processo envolto em nuances, emoções do ato de agradecer, preciso citar minha imensa gratidão àquelas que me ensinaram quão necessárias também são, assim como eu, as quilombadas/os em todas as 13 (treze) Comunidades Quilombolas de Mocajuba: São José de Icatu, Vizânia, Santo Antônio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira, Porto Grande, Mojutapera, Bracinho do Icatu, Tambaí-Açu, Igarapé-Açu, Mazagão – entrecruzados formamos o Coletivo Putirum Quilombola.

Vos deixo então a mensagem composta por um misto cético de encanto, melancolia, alegria e esperançar. E, também ao intrínseco sentir e perceber, o mais bruto insensível ao amor, pois não me permitirei desaparecer para dar lugar à concretização do que não me representa. Parafraseando Conceição Evaristo, mulher negra, não deixarei a paixão profunda pela pesquisa, boia que me emerge dos aparentes eternos naufrágios. O mar de lágrimas não me afoga. Os fundos oceanos não me amedrontam, nem me imobilizam, sei que o mistério subsiste além das águas. Por isso, um Tembé durante o ritual do muquiado na aldeia Itahu – Alto Rio Guamá/PA me chamou de *panã* - borboleta. Hoje entendo, Mãe Makota me ensinou, minha ancestralidade é Natureza.

Nemeguere (Nheengatu-Mura); *Asante sana* (Swahili – Bantu); *Adupé* (Yorubá)
Gratidão

*A minha melhor escola é ser quilombola. A educação
e o movimento social nos transformam...*

Marlene, mulher quilombola, liderança do Segundo
Distrito de Mocajuba, em 29 de maio de 2021.

RESUMO

A experiência das lutas das trabalhadoras/es da Terra ao construir modos de vida centrados no trabalho ontológico, na contradição com o capitalismo e ao compor a classe trabalhadora em seu fazer-se produz o seu alargamento, verificado através do Quilombolar-se das Comunidades São José de Icatu, Segundo Distrito, Tambaí-Açu em Mocajuba/PA, Amazônia região Tocantina. A tese se constituiu qualitativamente guiada pelo fio de Ananse (o método). No labirinto de Turiá (modo de investigação), buscou responder frente às contradições entre trabalho-capital, como se evidenciam os elementos dos processos de formação econômico-cultural da afirmação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, bem como as relações dialéticas entre trabalho-educação e economia-cultura que conformam o fazer-se da classe trabalhadora. Para tanto, foi feita revisão de literatura, observações e anotações de campo, realização de entrevistas e rodas de conversas, analisadas pelo conteúdo conforme Laurence Bardin. Sustentaram teoricamente a pesquisa os conceitos de trabalho em Karl Marx, escola da experiência em Rosa Luxemburgo, ontologia do ser social em György Lukács, socialismo indo-afro-latino-americano em José Carlos Mariátegui, gênero, raça, classe e etnia em Lélia González, experiência em Edward P. Thompson, hegemonia em Raymond Williams, leve estiramento marxista em Franz Fanon, lutas quilombolas em Clóvis Moura, dentre outros. Particularidades desse todo artístico atestaram a realidade esculpida nas materialidades produtivo-culturais de mulheres e homens quilombolas resultantes de suas lutas comunitárias cotidianas, de seus saberes da experiência oriundos da relação trabalho-cultura-educação, experiências vividas, sentidas, percebidas e modificadas por meio de valores, costumes, tradições, sentimentos, pertencimentos, modos de vida em disputa na contradição trabalho-capital. Nesse sentido, verificou-se que os elementos do alargar-se da classe trabalhadora acontecem na experiência quilombola por meio das lutas comunitárias cotidianas que configuram os quilombolas em trabalhadoras e trabalhadores da terra, filhos da Mãe-Terra, diferentes dos trabalhadores rurais assalariados, mas também afetados pelo capitalismo. Lutam por uma hegemonia não capitalista ao lutarem pelos seus modos de vida. Constatou-se também, como desdobramento do alargar-se da classe trabalhadora como trabalhadoras/es da terra, que o Quilombolar-se é o fazer-se quilombola na Amazônia, região Tocantina, produção da vida do ser social compreendida na circularidade da ancestralidade, processo de Ubuntu – acontecer ontológico estabelecido na relação humanos-natureza. Caracterizações desse processo foram verificadas desde as lutas do povo negro ao serem arrancados da África, lutas contra o escravismo, lutas pós-abolição, lutas contra hierarquias sociais miseráveis; lutas pela redemocratização do Brasil; lutas das Associações Quilombolas; lutas por territórios e para se manter; lutas identitárias, lutas por “outras” economias-culturais, lutas pela Educação Quilombola e pela Educação Escolar Quilombola; lutas que comportam saberes de “outras” escolas, lutas quilombolas que se integram a “outras” lutas de outros povos e que se constituem em processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada. A pesquisa aponta saídas do labirinto como “outras” utopias diante dos processos de formação econômico-culturais manifestados e em curso, a citar, a emergência de um “outro” mundo necessário não capitalista, já que o metabolismo do capital opera de forma incompatível à relação humanos-natureza, à democracia, a soluções para a fome e a miséria. Portanto, tomado pela base do comunismo ancestral que possa reincorporar a classe trabalhadora em seu fazer-se – alargar-se.

Palavras-chave: Trabalho-Cultura-Educação. Processos de formação. Quilombolar-se na Amazônia. Experiência. Classe trabalhadora alargada.

ABSTRACT

The experience of the struggles of Earth's workers when building ways of life centered on ontological work, in contradiction with capitalism and when composing the working class in its doing produces its expansion, verified through Quilombolar-se of the communities São José de Icatu, Segundo Distrito, Tambaí-Açu in Mocajuba/PA, Amazônia region Tocantina. The thesis was qualitatively guided by Ananse's thread (the method). Within the labyrinth of Turiá (mode of investigation), it sought to respond to the contradictions between work-capital, as evidenced by the elements of the processes of economic-cultural of the affirmation of the social being with class, gender, and quilombola identities, as well as the dialectical relations between work-education and economy-culture that shape the work of the working class. To this end, a literature review, observations and field notes were carried out, interviews and conversation circles were carried out, analyzed through Laurence Bardin's content analysis method. The research was theoretically supported by the concepts of work in Karl Marx, school of experience in Rosa Luxemburg, the ontology of social being in György Lukács, Indo-Afro-Latin American socialism in José Carlos Mariátegui, gender, race, class and ethnicity in Lélia González, experience in Edward Thompson, hegemony in Raymond Williams, slight Marxist stretch in Franz Fanon; quilombola struggles in Clóvis Moura, among others. Particularities of this artistic whole attest to the reality sculpted in the productive-cultural materialities of quilombola women and men resulting from their daily community struggles, their knowledge of experience arising from the work-culture-education relationship, experiences lived, felt, perceived and modified through values, customs, traditions, feelings, belongings, ways of life in dispute in the labor-capital contradiction. In this sense, it was found that the elements of the expansion of the working class occur in the quilombola experience through daily community struggles that configure quilombolas as land workers, children of Mother Earth, different from salaried rural workers, but also affected by capitalism. They fight for a non-capitalist hegemony by fighting for their ways of life. It was also found, as a consequence of the expansion of the working class as workers of the Earth, that Quilombolar-se is the becoming quilombola in the Amazon, Tocantina region, production of the life of the social being understood in the circularity of ancestry, Ubuntu process – ontological happening established in the human-nature relationship. Characterizations of this process have been verified since the struggles of black people when they were uprooted from Africa, struggles against slavery, post-abolition struggles, struggles against miserable social hierarchies; struggles for the redemocratization of Brazil; struggles of Quilombola Associations; fights for territories and to maintain oneself; identity struggles, struggles for “other” cultural economies, struggles for Quilombola Education and Quilombola School Education; struggles that involve knowledge from “other” schools, quilombola struggles that are integrated with “other” struggles of other peoples and that constitute processes of economic-cultural formation of the broader working class. The research points to exits from the labyrinth as “other” utopias in the face of the economic-cultural formation processes manifested and ongoing, namely, the emergence of a “other” necessary non-capitalist world, since the metabolism of capital operates in an incompatible way to the human-nature relationship, to democracy, to solutions to hunger and poverty. Therefore, taken on the basis of ancestral communism that can reincorporate the working class into its activities – expand.

Keywords: Work-Culture-Education. Training processes. Quilombolar-se in the Amazon. Experience. Expanded working class.

RESUMEN

La experiencia de las luchas de los trabajadores de la Tierra al construir modos de vida centrados en el trabajo ontológico, en contradicción con el capitalismo y al componer la clase trabajadora en su hacer produce su expansión, verificada a través de el Quilombolar-se de las comunidades de São José de Icatu, Segundo Distrito, Tambaí-Açu en Mocajuba/PA, Amazonia Tocantina. La tesis estuvo cualitativamente guiada por el hilo de Ananse (el método). En el laberinto de Turiá (modo de investigación), se buscó responder ante las contradicciones entre capital y trabajo, cómo se evidencian los elementos de los procesos de formación económico-cultural de afirmación del ser social con identidades de clase, género y quilombola, así como la relaciones dialécticas entre trabajo-educación y economía-cultura que configuran el hacerse de la clase trabajadora. Para ello se realizó una revisión de literatura, observaciones y notas de campo, entrevistas y círculos de conversación, analizadas por el método de análisis de contenido de Laurence Bardin. La investigación se sustentó teóricamente en los conceptos de trabajo en Karl Marx, escuela de la experiencia en Rosa Luxemburgo, ontología del ser social en György Lukács, socialismo indo-afro-latinoamericano en José Carlos Mariátegui, género, raza, clase y etnia en Lélia González, experiencia en Edward Thompson, hegemonía en Raymond Williams, el breve estirar del marxismo de Franz Fanon; luchas quilombolas en Clóvis Moura, entre otros. Las particularidades de este conjunto artístico que dan testimonio de la realidad esculpida en las materialidades productivo-culturales de mujeres y hombres quilombolas resultantes de sus luchas comunitarias cotidianas, de sus conocimientos de experiencias surgidos de la relación trabajo-cultura-educación, experiencias vividas, sentidas, percibidas y modificadas a través de valores, costumbres, tradiciones, sentimientos, pertenencias, formas de vida en disputa en la contradicción trabajo-capital. En este sentido, se constató que los elementos de expansión de la clase trabajadora se dan en la experiencia quilombola a través de luchas comunitarias cotidianas que configuran los quilombolas en trabajadores de la tierra, hijos de la Madre Tierra, distintos de los trabajadores rurales asalariados, pero también afectados por el capitalismo. Luchan por una hegemonía no capitalista luchando por sus formas de vida. También se constató, como consecuencia de la expansión de la clase obrera como los trabajadores de la tierra, al Quilombolar-se es el devenir quilombola en la Amazonia, región de Tocantina, produjeron la vida del ser social entendida en la circularidad de la ascendencia. Proceso Ubuntu: acontecimiento ontológico establecido en la relación hombre-naturaleza. Se verificaron caracterizaciones de este proceso a partir de las luchas de los pueblos negros cuando fueron desarraigados de África, en las luchas contra la esclavitud, en las luchas post-abolición, en las luchas contra las miserables jerarquías sociales; luchas por la redemocratización de Brasil; luchas de las Asociaciones Quilombolas; luchas por territorios y por mantenerse; luchas de identidad, luchas por “otras” economías culturales, luchas por la Educación Quilombola y la Educación Escolar Quilombola; luchas que involucran conocimientos de “otras” escuelas, luchas quilombolas que se integran con “otras” luchas de otros pueblos y que constituyen procesos de formación económico-cultural de la clase trabajadora en general. La investigación señala las salidas del laberinto como “otras” utopías frente a los procesos de formación económico-cultural manifestados y en curso, a saber, el surgimiento de un “otro” mundo no capitalista necesario, ya que el metabolismo del capital opera de manera incompatible en la relación entre el hombre y la naturaleza, con la democracia y con las soluciones al hambre y la pobreza. Por lo tanto, asumido sobre la base de un comunismo ancestral que pueda reincorporar a la clase trabajadora y sus actividades –expandirse.

Palabras clave: Trabajo-Cultura-Educación. Procesos de formación. Quilombolar-se en el Amazonas. Experiencia. Clase trabajadora ampliada.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de localização dos Territórios Quilombolas da Amazônia região Tocantina	69
Figura 2 - Mapa de localização dos três territórios quilombolas campos empíricos da pesquisa	70
Figura 3 - Primeira roda de conversa para “consulta” de conteúdos de fala	85
Figura 4 - Pilão da Comunidade Quilombola de Porto Grande.....	217
Figura 5 - Pilão da Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu	218
Figura 6 - Pilão da Comunidade Quilombola de Itabatinga	222
Figura 7 - Mosaico fotográfico - Mutirão de limpeza de área – cuivara	248
Figura 8 - Mosaico do Mutirão de planta e colheita no Quilombo São José de Icatu	254
Figura 9 - Mosaico de Mutirão da Farinhada no Quilombo Tambaí-Açu.....	256
Figura 10 - Mosaico do Mutirão de organização da Comunidade – “Mutirão para construção da ponte” no Quilombo São José de Icatu.....	258
Figura 11 - Encontro local realizado pela “Caravana em defesa do Rio Tocantins”	295
Figura 12 - Alguizar de barro com banho de ervas – “banho de cheiro”	311
Figura 13 - Card de divulgação do X Putirum Quilombola	346
Figura 14 - Mosaico de cards de divulgação dos Encontros “Putiruns Quilombolas”	347
Figura 15 - IV Putirum Quilombola, na Comunidade Quilombola São José de Icatu	350
Figura 16 - Localização das Escolas Municipais Quilombolas de Mocajuba/PA.....	371

LISTA DE ESQUEMAS

Esquema 1 - Geoglifograma – Colheita de falas em analogia com trabalho do mutirão	77
Esquema 2 - Panô em retalhos: particularidades da pesquisa	94
Esquema 3 - Mandala síntese - Lutas comunitárias cotidianas em Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA	251
Esquema 4 - Mandala síntese das particularidades – Território Quilombola.....	269
Esquema 5 - Mandala síntese da relação Mulher-Natureza-Território.....	298
Esquema 6 - Mandala síntese dos compostos da organização em comunidades quilombolas	323
Esquema 7 - Mandala síntese - “Outras Escolas” da Educação Quilombola	359

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Dados do município de Mocajuba/PA e de suas comunidades quilombolas	72
Quadro 2 - Participantes diretos da colheita de falas.....	75
Quadro 3 - Lutas Negras e Quilombolas no Brasil.....	187
Quadro 4 - Lutas Quilombolas na região Tocantina.....	237
Quadro 5 - Expressões de religião e religiosidade nas Comunidades Quilombolas	326
Quadro 6 - Estudantes Quilombolas de Mocajuba/PA em números/2023-2024.....	368

SUMÁRIO

PRÓLOGO	19
INTRODUÇÃO	34
1 DO FIO DE ANANSE NO LABIRINTO DE <i>TURIÁ</i> AO DESPONTAR DO <i>PANÔ</i>	50
1.1 INVESTIGAÇÃO DA MATÉRIA	51
1.1.1 A pesquisa e o ser que pesquisa-pesquisada em comunidades quilombolas na Amazônia	52
1.1.2 Implicações do “tirar as sandálias” na pesquisa-pesquisada	57
1.1.3 Levantamento de fontes informativas, revisão de literatura.....	58
1.1.4 Das observações, anotações de campo, uso de imagens e fotografias	61
1.2 APROPRIAÇÃO DA MATÉRIA	65
1.2.1 Dos processos de definições à análise de conteúdo: unidades de registro, unidades de contexto e unidades de análises	65
1.2.2 O campo empírico: Territórios Quilombolas – Tambaí-Açu; São José de Icatu e Segundo Distrito.....	67
1.2.3 O município de Mocajuba (PA): breve panorama econômico, social, educacional e de desenvolvimento humano	71
1.2.4 Da colheita de falas - “Eu falei tudo isso, professora?”	73
1.2.5 Participantes diretos da pesquisa.....	74
1.2.6 Conversas informais e Ensaio – “Eu percebi, percebi que tu provocava a gente com perguntas”	79
1.2.7 Rodas de Conversa – “Outras pessoas da comunidade podem participar? A juventude e as crianças, por exemplo?”	83
1.2.8 Rodas de conversa para “consulta” de conteúdos de falas – “Importante essa ação, pois a escuta tem que se dar antes e não depois”	89
1.2.9 Entrevistas – “Será que vou contribuir, professora?”.....	90
1.2.10 Transversalidade – “O que vou falar tem a ver com o que já foi falado...”	91
2 PROCESSOS DE FORMAÇÃO DAS CLASSES SOCIAIS: RELAÇÃO TRABALHO-CULTURA-EDUCAÇÃO.....	101
2.1 AS ORIGENS DO PROCESSO DE TRABALHO	102
2.2 DAS PRIMEIRAS NOÇÕES DE TRIBOS ÀS PRIMEIRAS NOÇÕES DE CLASSES.....	107
2.3 DE PRODUTORES DIRETOS A DEPENDENTES	112
2.4 AS CLASSES FUNDAMENTAIS E A HISTÓRIA “DOS DEBAIXO”	120
2.5 O ALARGAR-SE DA CLASSE TRABALHADORA	134
2.6 CLASSE EM SI E CLASSE PARA SI	140
3 DESATAR ALGUNS NÓS E ALARGAR A CLASSE TRABALHADORA:	
PARTICULARIDADES DAS LUTAS DE CLASSES	155
3.1 MULHERES QUILOMBOLAS: PROCESSOS DE RECONSTRUÇÃO <i>EM SI</i>	156
3.2 DA ESCRAVIDÃO AO ESCRAVISMO: RACISMO, COLONIZAÇÃO, CAPITALISMO	164
3.2.1 Ubuntu – Bem Viver Quilombola: modos de vida ameaçados.....	171
3.2.2 Da raça ao racismo estrutural: formação de uma ideologia moderna	177

3.2.3 Da colonização à descolonização: lutas pela liberdade, soberania e dignidade	179
4 REATAM-SE OS NÓS E ACONTECE O QUILOMBOLAR-SE NA AMAZÔNIA.....	211
4.1. “OUTROS” PROCESSOS DE FORMAÇÃO DO SER SOCIAL COM IDENTIDADES - RELAÇÃO NATUREZA-HUMANOS-NATUREZA.....	212
4.2 “OUTRAS” EXPERIÊNCIAS DO SER SOCIAL COM IDENTIDADES: LUTAS POR DIREITOS E REPRESENTATIVIDADE	232
4.3 TRABALHO-CULTURA-EDUCAÇÃO: O MUTIRÃO COMO SÍNTESE DE LUTAS E DE PROCESSOS DE FORMAÇÃO	245
4.4 TERRITÓRIO QUILOMBOLA: EXPERIÊNCIAS, CONTRADIÇÕES, LUTAS DE CLASSES.....	259
4.5 IDENTIDADES DE GÊNERO, RAÇA, CLASSE E ÉTNICA: MEDIAÇÕES E CONTRADIÇÕES EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS	281
4.5.1 Patriarcado e mediações de segunda ordem do capitalismo: Questões Ambientais.	292
4.6 ENTRE AUTO-ORGANIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA: “OUTRAS” ESCOLAS DA EXPERIÊNCIA	304
4.6.1 “Outras” organizações sociais no quilombo: “outros” trabalhos, musicalidades e religiosidades.....	308
4.6.2 Do Quilombo à Comunidade Quilombola: entre alienação e desalienação como Comunidade Cristã.....	314
4.7 ESTRUTURAS DE SENTIMENTO: CULTURA COMO MEDIAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO QUILOMBOLA, EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA E SUAS CURRICULARIDADES	330
4.7.1. “Outras” escolas, “outras” matrizes pedagógicas: construção de curricularidades	354
4.7.2 Educação Escolar Quilombola: lutas contra o racismo, lutas das infâncias, juventudes, mulheres, professoras/es, lideranças	361
4.8 “PELOS CAMINHOS, FUI QUILOMBOLANDO”: O SER SOCIAL QUILOMBOLA ACONTECE NO MOVIMENTO DO FAZER-SE.....	372
CONSIDERAÇÕES DO PANÔ	381
REFERÊNCIAS.....	400
ANEXO 1: GEOGLIFOGRAMA – ANÁLISE DE CONTEÚDO.....	419
ANEXO 2: ORGANIZAÇÃO DE DADOS PARA ANÁLISE DE CONTEÚDO.....	420
ANEXO 3: ANOTAÇÕES DE CAMPO.....	422
ANEXO 4: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	423

PRÓLOGO

De início, faz-se necessário dizer que, mesmo não sendo as palavras feitas para brilhar, podem brilhar se nos tocar, fazer sentir, fazer-pensar, pois a vida, ao se tornar [re]conto, parafraseando Trudruá Dorrico, mulher originária do povo Macuxi (2023), é vivência comunitária, história passada de geração em geração. É também contemplação dos rios, das plantas, das estrelas, dos animais, do sol, dos encantados materializados na consciência que se expõe em palavras. Isso implica que o brilho das palavras está na forma como as escrevemos, ilustramos, explicitamos o sentido que dão aos sentimentos que carregam, à profundidade, à transformação que podem causar nos processos, no ser-outro.

Daí o ponderar, não no sentido do trabalho submetido a carregar a louça de cristal do “senhor” ou da sinhá, mas do trabalho que se propôs à livre escuta cuidadosa e à análise. Rigor teórico-metodológico, tal qual o andar dos passos cuidadosos da trabalhadora/or que todos os dias não deixa a força de seu trabalho sucumbir à “casa grande”.

O sentir dos sentidos das palavras “giram” como “gira a gira da vida”, a minha cabeça. Mexe comigo como mexe a mistura da vovó em seu caldeirão, os ingredientes da feijoadinha preenchida de saberes de sua ancestralidade. Mobiliza-me à busca da raiz, da terra que a sustenta, da água que a alimenta, do ar que a faz respirar, do sol que a energiza. Me refiz em [re]conto.

Assim, usando-me de metáforas como ousaram outras “afoitas¹”, não se pode falar do *panô*² tecido sem antes dizer por onde os fios, ponto a ponto, enfim se entrelaçaram, estamparam-se de cores, símbolos tal qual *sankofa*³ ao nos ensinar a busca incessante da

¹Inquietas, obstinadas, audazes.

²Panô aqui é referente a técnica africana de contar histórias através de estampas em tecido, a citar, o livro infantil da historiadora carioca Gercilga de Almeida, “Bruna e a Galinha da Angola”. Palavra de origem angolana é carregada de várias denominações. Assim como as técnicas, a nomeação dos tecidos africanos depende de cada grupo étnico e região. Desse modo, podem ser chamados de Capulana (Moçambique), Kente (Gana), Mutuba (Uganda), Kuba (Congo), Udebele (África do Sul) dentre outras denominações. Para o povo africano, os panôs são a segunda pele e, metaforicamente, entendem que o fio que tece é o mesmo fio que tece a vida, com sua sucessão de idas e voltas num determinado ciclo de existência. Os coloridos e as estampas significam a diversidade do continente africano. Mais detalhes sobre a origem dos panôs e os teares africanos podem ser verificados no site: www.omenelick2ato.com/mais/arte-textil-origens-e-africanidades Acesso em: 10 ago 2023. Sobre a diversidade de panôs ver: <https://carolsociety.com.br/tecelagem-africana-conta-historia-dos-povos-em-linguagem-visual/> Acesso em: 10 nov 2023.

³Símbolo Adinkra, trata-se de um pássaro mítico que simboliza a volta para adquirir conhecimento do passado. Palavra de origem Ganês: Sankofa é proveniente da língua *twi* ou *axante*. É composta pelos termos *san* que significa “retornar; para retornar”, *ko*, que significa “ir”, e *fa*, que quer dizer “buscar; procurar”. Assim pode ser compreendida expressão como “Volte e pegue”. Essas e outras informações a respeito podem ser verificadas no

sabedoria ancestral para construir transformações, novos tempos. Para tanto, não nos coube iniciar pelo começo, foi algo muito mais anterior e profundo, pois o fio que criou a exposição desta tese se despontou das entranhas de galhos, atalhos, rasgos, esconderijos, espaços de liberdade constituídos quilombos na Amazônia, que possuem história enraizada na mãe África.

No emaranhado de raízes, cipós⁴, igapós⁵, anigás⁶ o fio percorreu o labirinto de turiá⁷ de furos, igarapés e encruzilhadas dando forma ao tecido – o “*Panô*”: objeto de pesquisa desde o mestrado, iniciado em 2017 e finalizado em 2019, por meio do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura – PPGEDUC/UFGA – Campus Cametá. Esse foi um dos passos do antes. Foi sobretudo a partir desses fios que a tese se manifestou ao apontar processos de formação econômico-cultural do ser social, no interior dos territórios quilombolas na Amazônia Paraense. Eram evidências de uma experiência de trabalhadoras/es construindo os primeiros passos desse *fazer-se*.

Daí que o fio nos conduziu aos primeiros passos rumo à construção de uma hipótese de pesquisa – despontando-se devagar por mãos, braços, pés, suor de trabalhadoras/es quilombolas nos caminhos-igarapés os quais caminhamos juntas. Ao encontrar o rio, deparei-me com a amplitude do imenso Rio Tocantins. Admirada com tais dimensões, que vão da economia à cultura, conforme aprendemos em Thompson (2020), de forma integrada, a pesquisa ousou vislumbrar para além da já pensada classe trabalhadora a possibilidade de alargá-la e de perceber como acontece a experiência do “*Quilombolar-se*”⁸, ou seja, os

Dicionário de Símbolos, disponível no site: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/sankofa-significado-desse-simbolo-africano/> Acesso em: 28 set 2023.

⁴Termo de origem Tupi: ‘isi’po que significa “planta trepadeira”.

⁵Termo de origem Tupi: junção do temo “y” (água) e “apó”(raiz) formam o significado de “raízes d’água”.

⁶Trata-se de planta aquática típica das beiradas dos rios na Amazônia. Por ser muito usada na terapia tradicional encontra-se em processo de estudo pelo Museu Emílio Goeldi em parceria com a UFGA, mais detalhes podem ser verificados: <https://cienciahoje.org.br/remedio-ou-veneno/> e <https://proxy.furb.br/ojs/index.php/rea/article/viewFile/4357/3006> . Acesso em: 11 de nov.2023.

⁷Trata-se de um ecossistema formado por várias plantas a exemplo da anigá e animais aquáticos. Típico dos rios da Amazônia é submerso e serve de esconderijo para várias espécies de peixes e reprodução de algumas espécies de aves. Em razão de chamar atenção de pesca predatória com arpão, em alguns municípios do Baixo Tocantins dado os acordos de pesca, já foram incluídos como espaços de pesca proibida (Anotações de campo, jun.2021).

⁸Trata-se de uma noção, ou um neologismo criado pela autora, a partir da fala dos participantes da pesquisa de forma a expressar o conceito de *fazer-se*, isto é, o jeito quilombola de tornar-se. Assim, em vez de tratarmos como fazer-se quilombola, optamos por chamar essa experiência do ser social de: *Quilombolar-se*. Por entender, também, que a classe trabalhadora, para além de processos econômicos, também é formada por processos culturais. Compreendemos, com isso, que experiências, a exemplo das de Comunidades Quilombolas na Amazônia, configuram-se no que pode vir a ser o seu alargar-se. De tal modo, esse termo também é compreendido, na tese, como um ato ontológico social do trabalho para se entender que, na medida em que a pesquisadora necessitou modificar seu meio por meio das ações da pesquisa foi também modificada, transformada pela experiência de vivenciar, sobretudo com as mulheres quilombolas de Mocajuba/PA, o “quilombolando” de construir-se pesquisadora na Amazônia.

processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola no seu interior.

E, foi assim, nesse *vir a ser* da investigação, o inquietar que opera no redemoinho dançante das águas, na vazante-cheia do “indo e vindo infinito⁹”, como diz a música, que pensamos a classe trabalhadora alargada. Como processo dialético, miramos sua construção em espiral ao considerar a circularidade presente na histórica cultura quilombola. Desse modo, enquanto pesquisa, foram lançadas redes, como se lançam as redes das pescadoras em busca de alimento, para pescar elementos de o que pode vir a ser a classe trabalhadora para além dos processos econômicos, portanto, constituída também por povos e comunidades tradicionais, por suas lutas comunitárias, populares, cotidianas, sua cultura, identidades.

Nos colocamos diante desse “*quilombolando*”, como nos diz Enecorinta¹⁰ – professora quilombola de Itabatinga – de andar, se virar, revirar, fazer-se ao caminhar. Sabedoria a nós ensinada por ela, que se traduz em procurar decifrar as pegadas na areia e suas transformações, eis que buscamos evidenciar as experiências das produções e das reproduções da vida de territórios de povos e comunidades tradicionais¹¹ quilombolas, no município de Mocajuba, Região Tocantina¹², a relação trabalho-cultura-educação nos processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada.

Nessa busca, encontrei-me a mim mesma como aquela que se refaz mulher e se reconstrói negra – mulher preta. Percebi, como se percebe através da investigação, que antes da flor há terra e semente. Entre a semente e a flor há a paciência do laborioso processo de se construir *Ser*. Dessa maneira, ao procurar compreender que antes de se fazer *Panô* há que se

⁹“Como uma onda no mar” – Lulu Santos. Compositores: Lulu Santos / Nelson Motta (Zen-surfismo). Universal Music, 1983.

¹⁰Entrevista (5) realizada no dia 04 de agosto de 2023, para fins de “consulta” de conteúdos de falas anotadas em caderno de campo de 2021 a 2023. Duração de 2h10min, na frente de sua casa na Comunidade Quilombola Itabatinga, Território Segundo Distrito de Mocajuba/PA.

¹¹Segundo o decreto n. 6040/2007, trata-se de Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição. Mais informações ver: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 30 de maio de 2023.

¹²O Estado do Pará, como parte da Amazônia em sua totalidade é composto por seis mesorregiões a saber: Baixo Amazonas; Marajó; Metropolitana de Belém; Nordeste Paraense; Sudoeste Paraense; Sudeste Paraense. Por isso, as compreendemos como diversidades que compõem as Amazônias, pensadas no plural, conforme Beltrão e Lacerda (2017). Nesse sentido, para os propósitos desta tese, nos focamos na mesorregião do Nordeste Paraense e na microrregião do Baixo Tocantins, que também temos pensado a partir do termo Amazônia Tocantina, ou seja, em termos histórico-políticos do que dá base para essa noção de Região Tocantina. Portanto, a noção, o termo, ou a expressão de Amazônia Tocantina se constrói a partir da região que é banhada pelo Rio Tocantins, no Estado do Pará, a partir dos municípios a jusante da hidrelétrica de Tucuruí: Baião, Cametá, Mocajuba, Limoeiro do Ajuru, Oeiras. Registra-se que esse termo, noção, ou expressão pode se tornar categoria ou conceito, não sendo, encontra-se em processo de fazer-se.

fazer o fio e que antes de se fazer o fio há que se fazer a materialidade que produz a consciência, pela necessidade de criar, eis que no “*quilombolar*” fui fazendo-me pesquisadora como ato do trabalho ontológico social.

E assim eu, *cabrera*¹³ e *escabriada*¹⁴ desde criança, como diz minha vovozinha Maria Lima, mulher preta, herdeira dos saberes de minha bisavó também Maria, mas Benedita – filha de santo preto¹⁵, de pai e de mãe preta, trazidas pelo escravismo que criou a diáspora africana “*a pulso*”¹⁶, precisei aprender a pisar para caminhar e entender que minha ancestralidade está enraizada em um povoado chamado Manguari¹⁷, Estado do Maranhão, município de Lago Verde, entre Bacabal/PA e Codó/PA, região conhecida como Médio Mearim. Lugar onde minhas avós pretas nasceram, mas que antes delas existiram outras pretas e pretos, assim como a semente antes da flor. O antes do antes desse fio tivera possível partida em *Senegâmbia*¹⁸ (1755-1800) – travessia Atlântica-Brasil.

Da diáspora, que trouxe “a pulso” as/os pretos antes de minhas avós para o Maranhão-Brasil, à pobreza causada pelas “cercas” que separam o Povo do Nordeste, e do mundo inteiro, entre pobres e ricos transformando minhas avós e inúmeros outros nordestinos em retirantes, fui feita. De lá, desse povoado, os fios das minhas avós se cruzaram entre Maranhão e Ceará com outros fios retirantes das “cercas” que assolam o Nordeste.

Meu pai nasceu no Maranhão, município de Bom Jardim, mas minha mãe nasceu no Pará sendo filha de cearenses, naturais de Uruburetama/CE, município rodeado de montanhas e serras. Meus avós e bisavós maternos, através da memória repassada de geração em geração se diziam descendentes de portugueses e de fato têm sobrenomes – Ribeiro, Basto, Rodrigues, Souza, Acácio. Mas, vale registrar, que minha vó materna, por exemplo, era conhecedora de muitas ervas, saberes culturais. Acreditava em curandeiras/os, benzedeiras/os e pajelança. Possuía um longo cabelo preto, liso e amava ficar sozinha na mata pescando no igarapé dos fins de tarde.

¹³Trata-se de regionalismo da região nordeste brasileiro e significa: cismada.

¹⁴Trata-se de regionalismo da região nordeste brasileiro e significa: desconfiada.

¹⁵Relaciona-se ao orixá *Ossain* sincretizado com São Benedito – o Santo Preto, protetor dos escravizados. *Ossain* vibra suas energias com os orixás *Oxóssi* e *Ogum*. Energias presentes nas florestas e no sangue das plantas (sangue vegetal), daí suas cores símbolos: verde e branco. Seu dia é 05 de outubro, o mesmo dia da festa de devoção a São Benedito.

¹⁶Expressão usada para dizer o mesmo que à força, açoitados, obrigados, violentados.

¹⁷Possivelmente originada da língua Tupi/Guarani, significa lugar de homem de alta estatura, pernas grandes que se assemelham à ave conhecida por socó grande.

¹⁸Estudos tais como de Maria C. G. Silva demonstram que: “A Senegâmbia e a África Centro-Ocidental foram responsáveis por 97% dos escravos desembarcados no Maranhão” e distribuídos em toda região do Grão-Pará (compreende Pará e Maranhão). Para maior aprofundamento, sugerimos o texto na íntegra disponível no site: <https://labhstc.paginas.ufsc.br/files/2013/04/Maria-Celeste-Gomes-da-Silva-texto.pdf> - Acesso em: 10 nov 2023.

Hoje, de posse de pesquisas sobre a região onde nasceram (meus bisavós e avós maternos), posso afirmar o provável (pois negavam ter descendência negra), que muito de sangue indígena os antecedeu também, já que lá (Uruburetama/CE) é terra originária dos povos *Wanacé, Tremembé, Genipapos e Canidés*.

Meu avô materno, Chico Acácio (*in memoriam*), foi um grande contista de histórias. Recordo-me das noites que dormíamos ouvindo suas memórias, cordéis das Serras do Ceará e lembro dos contos do vai e vem dos ventos nas montanhas, memórias de minha vó materna, Maria Ribeiro (*in memoriam*), ao recordar os sopros da mãe d'água e do pai do mato que aprendera com seus ancestrais. Minha vó materna era cheia de ditados populares e também fazia o melhor baião de dois, servido em típicos pratos de esmalte nordestinos nos fins de tarde. Ela ensinava: “...*quem corre cansa, quem anda alcança. É sempre um dia atrás do outro e uma noite no meio*”. Era sua forma de dizer o que pensava – “*a formiga sabe a folha que come, menina*”.

Nesse “*entremeio*”, como diz minha vovozinha paterna e preta, Maria Lima, meu sangue preto, misturado com o de Dorin (Manoel da Silva, avô paterno) cearense arretado, foi parar no Pará coagulado, sólido com sangue de avós brancos que se diziam descendentes de portugueses, mas de sangue indígena também. E, não de repente, eis que me vi de “umbigo enterrado” à sombra de uma jaqueira, no quintal de minha infância, indicada pela minha vó preta-paterna, enraizada no chão de outro povoado chamado 47 da PA/MA, hoje reconhecido como cidade de Santa Luzia do Pará.

Me vi de umbigo enterrado no chão abaixo de uma jaqueira, porque vi mesmo. Naquele dia, minha vó paterna-preta disse à minha mãe: “*é bom que vejam (eu e meus três irmãos) o plantar do umbigo na terra para aprender a ser unidos, não esquecer as raízes, respeitar mãe e pai*”. Assim, minha mãe fez. Guiada pelos ensinamentos de vovozinha preta-maranhense, não questionou, só fez, como ela mesma me falou: “[...] *tua vó disse que assim vocês seriam felizes*”. Ali, juntos, acorados eu, meus irmãos e minha mãe presenciamos o plantar dos nossos umbigos. Coincidência ou não, certo é que nós (irmãos) nunca brigamos.

E, como mãe quer o melhor para suas filhas/os, ela mesmo sem saber nos tornou, a mim e a meus irmãos (Eliton, Elke e Egilla), filhas e filhos do amor de Oxóssi¹⁹ por Yansà, orixá guerreira²⁰ que não se curva nem mesmo diante da morte ao guiar suas filhas e seus

¹⁹Oxóssi guerreiro – grande caçador, da linhagem dos caboclos – é protetor das florestas. Seu animal símbolo: pássaros – papagaio, arara, pavão. Sincretizado com São Sebastião, sendo homenageado no dia 20 de janeiro.

²⁰Sincretizada com Santa Bárbara, Yansà (oya) é a orixá dos ventos e protetora dos mortos. Por essas características é relacionada à mudança, às transformações, daí que possui dois animais símbolos: búfalo e

filhos. Árvore símbolo desse amor é a jaqueira²¹. Yansà é búfala e, como tal, só recua quando necessita de mais força, para assim metamorfosear-se, por isso também é borboleta. Detalhe: essa sabença somente soube muito tempo depois, pois, como sempre, sabiamente vovozinha nos protege do que conhece, porque muitas “criaturas”, por racismo, perseguem esses saberes e à sua maneira nos dizia e ainda diz: “[...] *é para o seu bem*”. Ela, sábia, nos protege.

Minha vovozinha preta é a minha energia de Yansà materializada. Conhecedora das rezas e ervas, sempre sabe quando nós, por “quebranto”, “mal olhado”, “espinhela caída”, “peito aberto”, nos aprontamos de “jururu” e ela logo diz: “*leva essa menina pra ser benzida na Dona Maria Luiza, mermã*”.

Dona Maria Luiza, maranhense, foi uma ativa benzedeira do 47²², fazedora de trabalhos espirituais. De religião de matriz afro, dizia-se acompanhada pela “Pomba gira²³” e pelo “Ubirajara²⁴”. Ela não fazia nada sem antes pedir autorização aos seus “Santos” guias. Ela era nossa “Mãe de Santo” de Santa Luzia do Pará. Sua casa, impecavelmente limpa, possuía um aroma doce, defumado, tranquilizante de ervas e um intrigante belo quintal. Nesse quintal, havia uma casa redonda que me encantava, a casa do Ubirajara, poucos eram convidados a entrar lá.

Ainda criança, recordo-me das nossas visitas para benção da Dona Maria Luiza, levada pela minha vovozinha e minha tia Maria de Jesus. Entrar na casa dela era como entrar em outro mundo. Lembro bem dos brinquedos dos *ibejis* ou *êres*²⁵, alguns deles dependurados no teto. Benzido por ela “*era descarregado*”, assim nos dizia com uma linda gargalhada. Recordo-me da linda arara vermelha, chamada Rosa, que a acompanhava. A casa de “Ubirajara”, *ilê*²⁶ redonda, pintada na cor branca nos passava um encanto. Por fora, de porta

borboleta. Para mais informações sobre essa e outros orixás, verificar sites consultados na nota de fim (iv) desta tese.

²¹Árvore de origem asiática, especificamente indiana; de frutos grandes, foi trazida no período colonial para alimentar os escravizados, já que, por ser grande, poderia alimentar várias pessoas.

²²“Do 47” assim também é conhecida a cidade de Santa Luzia do Pará, por ser essa a distância entre esse município e Capanema. Assim, passou a ser reconhecido pela construção da BR-316, entre 1970 e 1980. Essa construção, assim como outros grandes projetos, recrutaram mão de obra do nordeste e Santa Luzia do Pará é resultante desse processo (Anotações de Campo, maio-junho, 2023).

²³Entidade da linha esquerda da Umbanda. Energiza com o Orixá Exu e assim como ele se manifesta em várias forças com variadas características. Daí as variações de manifestações exus e pomba-giras.

²⁴Trata-se de uma falange da linhagem dos caboclos, assim como a cabocla jurema na Umbanda, possuindo reconhecimento também em casas de Candomblé, podendo afirmar que os caboclos são a junção das pajelanças dos povos originários com as religiões de matriz africana, particularidades brasileiras, pois não se originam dos cultos aos orixás, mas de rituais do povo Tupinambá. Grande guerreiro, Ubirajara nasceu em 1556 no território onde atualmente é o Estado da Bahia. Energiza com o orixá Exu Pinga fogo. Observamos que estudos tanto sobre Ubirajara e Pomba-gira são ínfimos ainda.

²⁵Divindades gêmeas, simbolizam as energias das infâncias no Candomblé e na Umbanda.

²⁶O termo “Ilê” vem da língua africana iorubá e significa “casa”.

sempre fechada. No batente, uma estrela desenhada no chão. Sem janelas, nos convidava a entrar. Todavia, quem dava a chave era Dona Maria Luíza com o olhar atento a sua segurança da linda cadela que criava.

Cada vez que eu adentrava a casa do Ubirajara era envolvida pelas cores, sobretudo o vermelho de tom intenso “encarnado” dos enfeites (flores, *panôs*, bandeirolas), e pelos “santos” de todos os tamanhos que havia lá. Mas, Ubirajara parecia imponente. A casa redonda, sua circularidade é memória, não existe mais em Santa Luzia do Pará. Demolida logo após a misteriosa passagem de Dona Maria Luíza, que dormiu e assim foi encontrada dias depois de sua partida, intacta, em paz na sua cama com a presença de sua cadela. Assim nos deixou um grande legado. Presente na memória de nossas infâncias, lugar da jaqueira, de meu umbigo plantado.

Falar do umbigo me envolve também em memórias da “mãe Raimunda” – parteira que me “pegou”, como diz a sabedoria do povo. Preciso fazer esse registro, pois sempre pedi benção a ela, uma forma de respeito – “*benção mãe Raimunda*”? – e ela dizia: “*Deus te faça feliz, minha filha*”. Interessante essa benção à mãe que “me pegou”, assim fui ensinada. Eu quando criança me perguntava por que ela é minha mãe? Por que mamãe pede para eu dar benção a essa outra mãe? Eu, confusa, um dia tomei coragem e perguntei à minha mãe. Ela me disse: “*ela é sua mãe, porque se não fosse ela você não tinha nascido. Eu te fiz, ela te pegou*”.

Mãe que faz, mãe que pega. Me pegou. Quão simbólica é essa expressão e quão simbólicas são essas mulheres para Santa Luzia do Pará e para minha vida. Nasci em casa, “*pegada por uma parteira*”, revelações de minha mãe de água, sangue, líquido amniótico. Mulheres mães, assim como Mãe Terra, nos fizeram e nos pegaram para não cairmos e nos mantêm de pé, enraizadas, firmes. Mãe Raimunda (*in memoriam*) e Mãe Maria Luiza (*in memoriam*), grande trabalho social nos prestaram. Quantas crianças e mulheres viveram através de suas mãos e de seus saberes? Quantas crianças carregam consigo essas mesmas lembranças que tenho? Dedicaram suas vidas a outras vidas como mais bela expressão do cuidar do outro. Quantas mulheres assim? Quantas em mim? Quantas “desaparecidas” pela sociedade do capital?

Mas, como dizia vovó materna, “*nesse mundo somos um fogo na espera de ser apagado*”, ela energiza, como “*um dia atrás do outro e uma noite no meio*”, o esperar. Minha vovozinha preta e eu, primeira neta, nos sentimos. Vovozinha é a meiguice em pessoa, de poucas palavras, mas de olhar pesquisador, atenta, não fala alto por nenhuma razão. Ela é sábia, é doutora e me diz sempre – “*nunca se renegue!*”. Ela fala de minhas raízes. Eu, hoje,

compreendendo-me fio que se faz de fibra²⁷ que vem de uma planta enraizada, somente sou, porque nós somos. Minha vovozinha, eu e todos os fios que giram e se tecem, assim como a força manual que gira o tear, somos impulsionadas pelo vento de *Yansà*, que gira a vida viva na poeira do chão e tece o *panô* da nossa história.

Na gira movida pelo vento que tece a história da nossa vida, *Yansà* me guiou para outros chãos, até que fui parar em Mocajuba/PA. Separada por quilômetros de vovozinha preta, de minha mãe, de meus fios maternos e paternos para estudar. De pronto pisei em terra firme, mas como toda caminhada exige, para além do chão que caminhamos, o beber da água “eu fui que fui ficando” como diz a música²⁸ e continuando, no sentir de que “não vou deixar esse lugar”. Até tentei me arrumar para retornar à minha terra natal, contudo “bati os olhos no luar” resplandecido no Rio Tocantins, por aqui cá ainda estou.

Vivo em Mocajuba/PA há mais de 15 anos, como aquela mulher quilombola me disse: “*bebeu nossa água, não volta mais*” trancei meu fio com o fio de meu filho e enterrei seu umbigo, que do meu se fez, no chão do Quilombo Tambaí-Açu. Aquilombados²⁹ nos tornamos.

Assim, semelhante às travessias de favela em favela³⁰ como toda preta e preto vivenciam de uma forma ou de outra historicamente neste país, continuo a luta com meus iguais. No pisar cuidadoso que todo chão novo exige, recordo minha vó materna que dizia na sua sabedoria: “*cuidado com o chão que pisa, coração é terra que não se conhece*”, dizeres carregados de história daquelas e daqueles arrancados de seus chãos, entregues a outros chãos. Chãos desconhecidos, que precisaram (re)conhecer para pisar.

²⁷Trata-se do processo anterior ao fio. A fibra pensada para fins deste texto é de origem natural vegetal – algodão, linho, sisal, juta, malva – dada a analogia da feitura do *Panô* presente nesta tese para exprimir os processos de elaboração da pesquisa.

²⁸Trata-se de trechos da música intitulada “Não vou sair”. Composição: Celso Viáfara. Interpretada pelo cantor Nilson Chaves, em 1991, no álbum “Em dez anos”.

²⁹Trata-se de pessoas que vivem em Comunidades Quilombolas e não possuem pertencimento étnico geracional direto, isto é, consanguíneo. Seu pertencimento se dá pelo território, pela identidade de se sentir parte, de viver, de possuir terras no interior do quilombo, ou de ter relação de parentesco com as pessoas quilombolas do território, ou seja, os nascidos, criados e residentes. Essas relações podem se dar através de casamentos, ou relações conjugais. Daí o termo “aquilombadas/os”, pessoas que passaram a fazer parte do quilombo sem, necessariamente, terem nascido no território. Alguns aquilombados vieram de outros territórios quilombolas e por meio das relações construídas possuem dupla identidade territorial, ou seja, com dois quilombos ao mesmo tempo. Desse modo acontece de alguns serem nascidos em um quilombo e serem criados, viverem em outros quilombos. Basicamente com essas características, ao vivenciar a experiência quilombola pessoas não-quilombolas por nascimento podem tornar-se “aquilombadas” ao se sentirem pertencentes ao quilombo onde vivem e passarem a ser membros da Associação Quilombola, responsável institucional pelo território (Anotações de campo, nov. 2023).

³⁰Optamos pelo termo favela em vez de gueto, porque compreendemos, a partir de Costa (2013, p. 43), que há uma diferença fundamental entre os termos favela e gueto, pois se “nos guetos a etnia é determinante e a pobreza é circunstancial, nas favelas a pobreza é determinante e a etnia circunstancial”. Assim, para fins desta tese o termo favela se aproxima do que pretendemos revelar em termos de hierarquias sociais.

Com esses conhecimentos passados de geração em geração, percebi que sou fio, *entremeada*³¹, como diz vovozinha, com outros fios. Necessitada da cor para escurecer esta pesquisa que se fez tese, fui às minhas próprias entranhas, pois antes do *panô* se constituir há que se fazer os fios e, como aprendemos com *Ananse*, deusa dos fios que guiam as teias de aranha que tecem a própria vida, a sobrevivência, nos trançamos.

Foi assim, guiada pelas sabedorias de minhas avós pretas, brancas e indígenas, ao tecer o meu viver, que procurei escurecer o que havia de branco em mim e nesta pesquisa. Nesse ato, no eu que não sou eu, mas nós, como nos ensina a filosofia africana do *Ubuntu*, descobri, junto com os saberes das comunidades quilombolas da Amazônia região Tocantina, que antes do fio de Ariadne³², que guiou Teseu no labirinto, houve o fio de *Ananse*. Tornada história dos “debaixo”, quase desaparecido no horizonte eurocêntrico, despontou na resistência preta de suas herdeiras, a citar uma delas – Profa. Dra. Zélia Amador de Deus³³ – a quem dedico toda benquerença³⁴ e a singela homenagem de recordar seus fios de *Ananse* na luta pelos estudos e pela defesa das negras e negros no Pará.

Dessa forma, cabreira, escabriada, com a desconfiança herdada de vovozinha preta, não consegui me “*aquietar*”³⁵ após as provocações da banca de qualificação desta tese e como também “afoita”, assim me disse com tom carinhoso nosso querido preto Prof. Dr. Gilmar Pereira da Silva, eu não pude mais aceitar a europeia cor do fio de Ariadne e busquei, enfim, a África e sua cor do fio que teceu o tecido – *panô* – encontrei Zélia Amador de Deus.

Na tessitura do *panô*, ponto a ponto, nó sobre nó, compreendi que o interesse, objeto desta tese é muito mais anterior do que pensei, é gênese, o interior do meu interior, que só a ciência da mais singela resposta ao voo da borboleta nos faz entender o porquê do arrepio ao ver um irmão ou uma irmã preta sofrer. Entendi que é um ato ontológico social.

Hoje entendo a sensação de “estar em casa” nas comunidades quilombolas que aportei, pisei, comi chibé³⁶, tomei banho de igarapé³⁷, provei do uxi³⁸, mari³⁹, suco de bacuri⁴⁰,

³¹Entrelaçada, entrecruzada, intercalada.

³²Trata-se de mitologia Grega, mais informações podem ser verificadas em: <http://www2.fe.usp.br/~ariadne/pesquisac.html>. Acesso em: 10 nov 2023.

³³Pode ser verificada na tese de doutorado: DEUS, Zélia Amador de. Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade. 2008. 295 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/3060>. Acesso em: 10 set 2023.

³⁴Mesmo sentido de “bem querer”. Trata-se de regionalismo paraense.

³⁵Aquietar, inquieta.

³⁶Comida típica dos povos originários. Trata-se da mistura básica entre farinha de mandioca e água. A depender do acompanhamento (peixe assado, outras carnes) pode ser adicionado sal, limão e pimenta a gosto.

³⁷Trata-se de afluentes dos Rios, ou seja, na língua dos povos originários são compreendidos como rios pequenos.

camarão assado, farinha baguda⁴¹, açaí com mapará⁴² e não posso esquecer do doce capilé⁴³ com cachaça, as giras-rodas do samba-de-cacete⁴⁴, banguê⁴⁵ e cordões de mascarados⁴⁶ que, no toque e na dança, mexem comigo, como mexem as encantadas/os⁴⁷ nos rios e florestas nos horários certos, como dizem as minhas avós. Semelhante à experiência que nos relatou sentir Paulo Freire (1978, p. 9, grifo nosso) ao pisar “pela primeira vez o chão africano e [sentir-se] nele como quem voltava e não como quem chegava”.

Do ponto bem dado, entregue a oferenda na encruzilhada eis que “a pergunta roda e a cabeça agita...” assim nos diz a música⁴⁸. Nessa gira que “deixa a gira girar⁴⁹”, conforme o ponto de candomblé, partiu a insaciável inquietação, da graduação ao doutorado, rumo à procura pelo saber, afinal, quem transformou humanos em opressores? A quem interessa os explorados? Essas perguntas caminham comigo como pegadas do “quilombolando” lá do Itabatinga – Segundo Distrito de Mocajuba/PA.

Como filha de Oyá não anda só, vivencio a “companhia⁵⁰” e o “cunvidado⁵¹” para o interesse deste estudo, desde o campo empírico realizado no mestrado, no Quilombo Tambaí,

³⁸Trata-se de um termo de origem tupi: *uixi* e pode significar fruto de árvore alta.

³⁹Fruta típica da Amazônia, também conhecida por umará. Termo – “y-mori” dos povos originários dessa região, significa “árvore que veste água”. Mais informações estão disponíveis no site: https://nema.univasf.edu.br/site/index.php?page=newspaper&record_id=525. Acesso em: 12 maio 2024.

⁴⁰Fruta típica da Amazônia, possui sabor peculiar – misto de azedo, com doce e suave. Palavra de origem tupi – dos termos “ibá” (fruto) e “curi” (alimento) pode significar “fruto que serve de alimento”. Mais informações estão disponíveis no site: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/doc/1144373/1/Plantas-para-o-Futuro-Norte-425-450.pdf>. Acesso: 12 maio 2024.

⁴¹ Trata-se de um regionalismo paraense, específico do Baixo Tocantins e significa “farinha de mandioca grossa, não peneirada, rústica, tradicional”.

⁴²Espécie de peixe encontrado em abundância na Região Tocantina ou Baixo Tocantins, não é criado em cativeiro, sua captura se dá por saberes de pesca típicos da região, a exemplo do “borqueio” técnica coletiva em que vários pescadores se encontram para a tão esperada “abertura da pesca” no Rio Tocantins.

⁴³Trata-se de doce derivado do tradicional “vinho de cacau” produzido nos quilombos das águas ou ribeirinhos, por possuírem relação mais aproximada com as árvores nativas de cacau de várzea ou cacau da Amazônia. Pode ser servido acompanhado com a cachaça, proporcionando um delicioso sabor.

⁴⁴De origem ancestral africana, trata-se de música típica das comunidades quilombolas da região do Baixo Tocantins, instrumentalizada por “tocos” e “tambouros” feitos de troncos de árvores e couro, ritmados por cacetes (semelhantes a baquetas) (Anotação de campo, jun. 2021).

⁴⁵Trata-se de grupos que se originam da tradicional “disputa de ganzá”, ou “disputa de versá” do samba-de-cacete, mas com introdução de outros instrumentos tais como: percussão, cordas, sopro. Com o passar do tempo foram introduzidas caixas de som e se tornaram os conhecidos grupos de “aparelhagens”, originando o famoso ritmo “brega paraense” ou ritmos de “calipso”, “tecnobrega” (Anotação de campo, set. 2023).

⁴⁶Trata-se de grupos que animam os carnavais da região ribeirinha e os carnaval das águas na região do Baixo Tocantins, suas origens também remontam às tradicionais “disputas de versá”, ou versos, também conhecida por brincadeira de ganzá. Com elementos teatrais, usam máscaras para poder tratar de assuntos cotidianos das pequenas cidades da região. Suas características se assemelham aos bailes de máscaras, mas com pinceladas de humor e sátira (Anotação de campo, set. 2023).

⁴⁷Seres não-humanos da natureza, protetores de rios, águas, florestas, terra, fogo e ar.

⁴⁸O que é o que é – composição de Gonzaguinha. Álbum: “Caminhos do Coração”, 1982.

⁴⁹Álbum musical – “Os Tingoás” (1973).

⁵⁰Trata-se de grupos de trabalhadores que se juntavam, organizados nas chamadas “companhias” para trabalhar nos mutirões de ajuda mútua, hoje chamados de “troca de dias” de trabalho nas comunidades quilombolas. Essas

às aproximações com o Movimento Social Quilombola, com as demais comunidades quilombolas e com a militância na Associação em Rede Comunitária de Coletivos de Mulheres Quilombola de Mocajuba/PA. Soma-se ainda a experiência na Universidade Federal do Pará, graduações em Pedagogia e Educação do Campo, Grupo de Pesquisas e Estudos sobre Trabalho e Educação (GEPTE) e MINKA⁵² – Grupo de Estudo Ampliado, bem como, a experiência, enquanto professora da Educação Básica e na Coordenação de Educação Quilombola – SEMEC (Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura), Mocajuba/PA (2021-2022). E por fim, agregamos o atual trabalho na Divisão de Educação do Campo – SEMED/Cametá nos processos de implementação da Educação Escolar Quilombola (2023-atual).

O movimento dessas experiências e, sobretudo, os resultados evidenciados na pesquisa de mestrado realizada de 2017 a 2019⁵³ ao apontar os processos que reconstruíram identidades na contradição trabalho-capital experienciada no Quilombo Tambaí-Açu, entre o trabalho nos pimentais identificados como “trabalho pro outro” e os mutirões – trabalho que produz a comunidade – possibilitaram construir as questões “guias” desta tese, conforme veremos na introdução.

Dessa maneira, adjunto às particularidades e às materialidades produtivas-culturais acumuladas na pesquisa anterior (mestrado), parti segura de carretel em mãos adentrando o labirinto e já na primeira encruzilhada, tal qual processo de *Exu*⁵⁴, fui provocada, não por “esfinge⁵⁵”, mas pela construção do objeto.

companhias se revezam de comunidade em comunidade e, geralmente, são formadas por 10 a 15 trabalhadores. Os encontros das companhias para os mutirões eram marcados de um ano para o outro e juntos saíam trabalhando nas roças de comunidade em comunidade até finalizarem todas as roças. Ninguém ficava com trabalho acumulado, um ajudava o outro (Anotação de Campo, jun. 2021 com base em conversas informais).

⁵¹Trata-se do ato de convidar as famílias nas comunidades quilombolas para participarem dos mutirões. Assim, o *cunvidado* embora seja parecido não é o mesmo que mutirão, possui uma de suas peculiaridades é que nos *cunvidados* a família que convida é responsável pela comida e pelos festejos do mutirão. Geralmente, pequenos animais, a exemplo de porcos, são abatidos no dia do *cunvidado* para a alimentação de todos que participaram do mutirão (Anotação de campo, jun. 2021).

⁵²Termo originário da “língua quéchua, refere-se ao trabalho coletivo e a outras práticas milenares dos povos andinos que dão sentido à vida em comunidade” conforme Andrade, Santos e Alves (2024). Para mais informações, sugerimos sua leitura em <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/59952/36345>. Acesso em 14 jun. 2024.

⁵³Intitulada: “Dos mutirões ao Pimentais: a (re)construção das Identidades na contradição Trabalho-Capital, em comunidade quilombola no nordeste paraense”, realizada no Quilombo Tambaí-Açu, defendida em 2019.

⁵⁴Nos referimos, conforme Muniz Sodré (2017, p. 222-223), ao nos dizer que: “Com Exu, não há começo nem fim, porque tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo”.

⁵⁵Mito grego referente a criaturas de má índole, traiçoeiras e impiedosas. Com corpo de leão e cabeça de mulher criavam perguntas mirabolantes para as pessoas que cruzavam seus caminhos e que, ao não responderem corretamente, eram devoradas.

Igualmente, como *Ananse* inquieta levou suas perguntas pelo fio de prata que teceu até o céu à procura da história, lancei as minhas: a) Como se caracteriza a gestão dos processos de formação econômico-cultural, a partir de experiências de territórios de povos e comunidades tradicionais quilombolas? b) Como podemos compreender as evidências da relação trabalho, cultura e educação nos processos de lutas de classes que formam quilombolas? c) Como esses processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora contribuem na formação do ser quilombola? d) Como o ser social com identidade quilombola se forma na luta de classes? e) Como se caracteriza a formação econômico-cultural em territórios quilombolas? f) Como considerar as lutas das comunidades quilombolas na luta de classes e nos processos da classe trabalhadora? g) Como as lutas de comunidades quilombolas contribuem com o projeto de sociedade não-capitalista?

A tese desponta por meios dos fios que respondem essas indagações, isto é a classe trabalhadora em seu alargar-se se faz na relação que apreendemos em Thompson (2020), ou seja, na relação entre economia e cultura. Como processo que forma é também educação, pois se constitui em universalidade por meio das particularidades permeadas de singularidades, conforme observamos nas nove comunidades quilombolas que formaram parte do campo empírico desta pesquisa, a saber: Tambaí-Açu; São José de Icatu; Território Quilombola do Segundo Distrito e suas sete comunidades: Vizânia, Santo Antônio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira, Porto Grande.

Por isso, o fio de *Ananse* que já foi da terra ao céu à procura da história, guiou esta tese, como preta África resistência, pois não foi tarefa fácil tentar “estirar levemente”, de acordo com Fanon (1968), o marxismo para analisar os processos que envolvem experiências quilombolas, suas lutas comunitárias cotidianas, suas lutas identitárias, lutas contra hierarquias sociais miseráveis herdadas (patriarcado, racismo) e o *fazer-se* da classe trabalhadora.

Tomada por esse desafio, estive “bem acompanhada” pelo método marxiano, o qual tomei a liberdade de chamá-lo – “fio guia de *Ananse*”. Conduzida no labirinto entremeada ao uso de procedimentos investigativos, tais como: revisão de literatura, observações, anotações de campo, rodas de conversa, conversas informais, “consultas⁵⁶” de conteúdos de falas e

⁵⁶ Faz-se necessário registrar que em termos da palavra “consulta”, para fins desta tese, consideramos dois elementos fundamentais: 1) o respeito à luta dos povos e comunidades tradicionais em relação aos protocolos de consulta garantidos através da Convenção 169, da qual o Brasil é signatário; 2) a preocupação com o rigor teórico-metodológico. Assim, inspirados pelo processo que construiu o questionário de 1880 dando base a enquête operária, ousamos dar forma e conteúdo aos processos éticos da pesquisa, possibilitando com isso, a participação plena dos participantes diretos da pesquisa. Portanto o procedimento de consulta dos conteúdos de

entrevistas (re)construí um modo de fazer pesquisa com o povo quilombola, constituído por leves toques de transversalidade entre pesquisa-ação e pesquisa etnográfica, mesclados com a técnica de triangulação conforme Yin (2001) para revisão de literatura e com a técnica de Bardin (2021) para análise de conteúdo. E assim aconteceu a unidade entre método marxiano e abordagem qualitativa. Quiçá esteja construindo-me materialista histórica cultural⁵⁷.

Evidências se constroem para serem interrogadas nos alerta Thompson (1981) e toda teoria deve ser levada à desconfiança, parafraseando Gramsci (2017). Daí que quisera ser *Ananse* e me envolvi de inquietações. Com lupa e carretel em mãos, dia após dia no labirinto, sinto que consegui fiar o fio, conduzir o tear, operar a paciência no trato de fazer, desfazer, refazer, alinhar e caminhar. Me perder, me encontrar nos (re)encontros e desencontros. No retorno para alguns pontos, desatar nós, desembaraçar, reencontrar o caminho, reatar, firmar com convicção, produzir o *Panô* e revelar com rigor a ciência.

Aliás, antes de finalizar, é importante dizer que *Ananse* é memória herdada (Pinto, 2001), história (re)contada pelas nossas pretas e nossos pretos velhos de geração em geração. Ela, como nos traz a ilustre Zélia Amador de Deus (2008), é a inquietude do não se contentar com as aparências, de construir novas histórias, novas perspectivas para contribuir com seu povo. A história da aranha, (re)contada de várias formas, mas com o mesmo enredo de Zélia Amador de Deus, inspirou este prólogo, por me fazer recordar minhas avós que também me (re)contavam essas histórias que vos (re)conto assim...

Vovó dizia que a aranha (*Ananse*) sempre foi curiosa, sensível e que gostava muito de contar histórias, mas houve um dia que ela já não tinha um bom repertório, suas histórias não chamavam mais atenção. Então, ela foi falar com o Deus da história que, com base em Deus (2008), chamaremos de *Nyame*. Na conversa, *Nyame* lhe disse que a nova história tinha um preço, ela perguntou por quê? *Nyame*, então disse – “para obter essa resposta, terás que construir estratégias para capturar a maior das onças pintadas, as temíveis cabas de fogo e a matinta-pêra⁵⁸, o espírito que ninguém vê, só ouve”.

Nyame, pensou que *Ananse* desistiria diante de tais “tarefas”. Mas, ela aceitou o desafio, não teve medo. *Nyame* continuou tentando fazê-la desistir dizendo – “você é ingênua,

fala, foi o modo de estabelecermos o rigor e a garantia do livre e informado processo metodológico de se fazer pesquisa “com” e não “para” as Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA – Amazônia/Brasil.

⁵⁷Expressão criada por meio da compreensão de que a formação da classe trabalhadora em seu fazer-se é permeada de particularidades e singularidades tanto econômicas, quanto culturais. Entender esses processos através do método dialético-materialista-histórico também pressupõe acrescentar o elemento cultura dada a totalidade social, conforme apreendemos através do materialismo cultural de Raymond Williams (2011).

⁵⁸Trata-se de uma “encantada” – protetora das matas – que incorpora-se em pássaros que emitem fortes assovios. Quem a escuta geralmente sente fortes dores de cabeça, tonturas, “malinagens” que somente pais ou mães de santos podem curar (Anotação de campo, com base em conversas informais, ago. 2021).

pequena, não tem forças para enfrentar o que te espera no caminho”, isto é, o desafio lançado de capturar: a onça, as cabas e a matinta-pêrera.

Ananse, obstinada, nada disse a *Nyame* (Deus da história) e iniciou o tecer do fio de prata, indo do chão ao céu. Tarefa imensa, exigiu muito trabalho, atenção, dedicação durante longos dias. Ao finalizar, desceu à terra para realizar as tarefas de *Nyame* e trazer de volta a história para o povo. Com as estratégias que bolou no fazer da teia conseguiu inventar um jogo com cipós e, brincando com a onça, a amarrou. Ao simular uma chuva usando folhas de bananeira e água, transferiu as cabas para dentro de uma cabaça. E para pegar a matinta-pêrera fez uma armadilha. Esculpiu uma boneca de madeira, cobriu de seiva de abiu⁵⁹, colocou-a aos pés de um açazeiro, fruta nobre da Amazônia, com uma cuia⁶⁰ cheia de tabaco. Amarrou a cabeça da boneca com cipó e esperou sua presa. Não demorou muito e lá vem a matinta-pêrera dançando. Ela parou diante da boneca e pediu um pouco de tabaco. Como não obteve resposta, matinta-pêrera ficou muita zangada e começou a dar uma pisa na boneca, mas, à medida que a tocava, ficava pregada. Assim, *Ananse* capturou-a e finalizou as tarefas exigidas por *Nyame* e levou as três até o céu pelo fio de prata que havia tecido antes.

Nyame ficou muito feliz com o feito de *Ananse* e realizou grande festa para comemorar. *Nyame* chamou todos do seu reino e declarou que *Ananse* era digna de ser a protetora de todas as histórias e que, a ela, as histórias pertenceriam. *Ananse* desceu pelo fio de prata, retornou à terra, levou as histórias para sua aldeia em um baú e de lá elas foram espalhadas como sementes pelo mundo inteiro.

Desse modo, constroem-se nossas histórias, tecidas nos labirintos de rios, furos, igarapés, rasgos, caminhos, galhos, atalhos, enfim. História das lutas de homens e mulheres reais. *Ananse* trouxe a história indo da terra ao céu e à terra novamente. Quão simbólico é esse (re)conto, há materialidade! Ao fazer uma analogia, podemos pensar na filosofia da práxis que inverteu os processos e devolveu a história a quem realmente lhe pertence – aos humanos.

⁵⁹Fruto amazônico, seu nome é originário da língua tupi-guarani e significa “fruta bicuda”. Esse fruto produz uma seiva ou látex que gruda, cola e está presente na casca. O grudar acontece sobretudo quando ainda não está maduro, ou seja, bem amarelo. Para mais informações, sugerimos a leitura do artigo disponível em: <https://portalamazonia.com/amazonia/portalamazonia-responde-por-que-o-abiu-cola-a-boca/> . Acesso em: 20 nov. 2023.

⁶⁰Utensílio produzido através de saberes dos povos originários, a cuia vem do termo tupi ku’ya, é feita do fruto da árvore chamada “cuieira” ou “cabaceira” e é usada para pôr alimentos, tais como: açaí, tacacá, bacaba, chibé, dentre outros. Na Amazônia são pintadas através de técnicas tradicionais dominadas pelas mulheres, com uma tinta natural chamada “cumatê”. Após a pintura, também recebem desenhos tradicionais. Para mais informações, sugerimos a leitura do artigo disponível em: <https://flordejambu.com/blog/a-importancia-da-cuia-na-cultura-brasileira-usos-e-tradicoes/> . Acesso em: 20 nov. 2023.

A história da aranha talvez nos proponha isso, o reverso. Eu procuro, com base nesses ensinamentos, ser, a cada dia, um pouco *Ananse*, *Odoyá*⁶¹, minhas avós e contribuir no tecer dos fios da história. Minhas avós são bênçãos. Recontei um ponto – “reconte lá que reconto cá”. A história não acabou. Vou ali cuidar do *Orí*⁶²...

⁶¹Orixá das águas, energiza o maternal. Yemanjá cuida do equilíbrio de Orí, ou seja, das energias que movem as cabeças humanas.

⁶²Primeiro Orixá. Orixá da cabeça. Integração do pensamento e das emoções.

INTRODUÇÃO

A presente exposição, guiada pelo método da dialética-materialista-histórica, nosso *fio de Ananse* no labirinto da pesquisa, tecida como *Panô* na relação trabalho-cultura-educação, construiu-se levemente estirada, conforme Franz Fanon (1968), a partir “da teoria de totalidade social; para visualizar o estudo da cultura como um estudo das relações entre elementos em modos de vida” (Williams, 2011, p. 28) antagônicos.

Nessa compreensão, a tese de que a classe trabalhadora encontra-se em processo de alargamento a partir das evidências encontradas em processos de formação econômico-cultural nas comunidades quilombolas de São José de Icatu, Tambaí-Açu e ainda Vizânia, Santo Antônio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira e Porto Grande (Segundo Distrito) em Mocajuba, estado do Pará, Amazônia – Região Tocantina se despontou ao compreendermos que essas experiências são permeadas por identidades de trabalhadoras e trabalhadores da terra (em todas as dimensões do gênero humano).

Assim, a compreensão desse processo como *Quilombolar-se* (fazer-se quilombola) nos conduziu à análise de que não há como pensar a relação trabalho-cultura-educação apenas pelas categorias base e superestrutura, pois, por esse caminho, poderíamos cair na armadilha da dualidade e entender a base como determinante e a superestrutura como determinada de forma deslocada uma da outra, tendendo ainda a desconsiderar a luta de classes e, consequentemente, a incorporar a ideia de que tudo que aprendemos é ação apenas de uma ideologia imposta, ou de práticas isoláveis da classe dominante. Portanto, como processo de ocupação apenas do todo da nossa mente, essa dinâmica poderia ser transformada pela educação sistematizada, não havendo necessidade de revolução, transformação social, superação do capitalismo. Já que a “história acabou⁶³”, não há mais razão para a centralidade do trabalho e debates sobre antagonismo de classe. Convém-nos, neste espaço e tempo, a luta apenas pelo “bem-estar social⁶⁴” e pelo acesso aos direitos.

⁶³Nos referimos a perspectiva teórica da obra intitulada: “O Fim da História e o último homem” de Francis Fukuyama, 1989. Para maior aprofundamento, sugerimos a leitura do livro de Perry Anderson intitulado: “O Fim da História de Hegel a Fukuyama”. Editora Jorge Zahar, 1992. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/648411311/Perry-Anderson-O-Fim-Da-Historia-de-Hegel-a-Fukuyama-Jorge-Zahar-1992>. Acesso em: 10 ago.2021.

⁶⁴Perspectiva socio-político-econômica que torna o Estado responsável em organizar a economia e garantir aos cidadãos acesso a saúde, educação, segurança, habitação, saneamento básico, dentre outros serviços garantidos constitucionalmente como direitos fundamentais.

Dissentindo dessas ideias, mas não as negando, compreendemos que as relações de produção não atuam apenas no plano produtivo, mas como sistema central de práticas, significados e valores que organizam a vida (Williams, 2011). Por isso, na tese, optamos por analisar os processos de formação econômico-cultural e o Quilombolar-se também pela categoria da totalidade social, conforme Lukács (2018a), e pelo conceito de hegemonia tratado tanto nos termos de Gramsci (1989), quanto nos de Williams (2011).

Dessa forma, ressaltamos, a nosso ver, quão lamentavelmente a produção acadêmica contribui com o *status quo* do capitalismo e com suas reproduções coloniais até o tempo-presente quando nega a categoria “luta de classes” em vez de reconhecê-la criticamente, sem dogmatismo.

Afinal, quando se nega a luta de classes, nega-se o modo de produção capitalista, suas relações e reproduções, seus processos de alienação inerentes nos quais “os indivíduos só podem se reproduzir como indivíduos isolados” (Mészáros, 2016, p. 249). Além disso, reforça-se a ideologia de que precisamos substituir as contradições de classes por formas sociais conciliatórias ancoradas no neoliberalismo e nas bandeiras de lutas dos “novos” (não novos) movimentos sociais, que se resumem à obtenção de direitos e a se tornar cidadão por meio da socialdemocracia⁶⁵, não necessitando romper com o sistema.

Por isso, de base também desse entendimento, procuramos percorrer caminhos contrários aos processos alienantes do negacionismo. A tese se insurge favorável ao engajamento na “batalha de ideias⁶⁶” marxiana de libertação e descolonização. Trançada na perspectiva da vida que produz a consciência e não o contrário, conforme Marx e Engels (2009), compreende o *Ubuntu*⁶⁷ – bem viver quilombola – como modo de vida que, diferente do modo capitalista, desponta como não-colonial, não-capitalista, como “outra” experiência que alarga o sentido do trabalho, da luta de classes e da própria classe trabalhadora e sua consciência para a constituição de “outras” hegemonias.

⁶⁵Trata-se de vertente política que acredita que o capitalismo pode ser reformado através do acesso a direitos. Para tanto, suas ações decorrem do Estado, com desenvolvimento de programas que amenizam, reduzem desigualdades e injustiças sociais inerentes ao capitalismo. O capitalismo nessa perspectiva, portanto, não precisa ser superado, mas reformado, flexibilizado em favor dos desfavorecidos e da inclusão social dos “feitos excluídos”.

⁶⁶Tradição Marxista de Libertação e Descolonização, conforme pode ser verificada nos escritos organizados por Vijay Prashad de *Hô Chí Minh* [textos escolhidos] (2023), um dos fundadores dessa perspectiva teórico-prática de se fazer o “Comum” socialista.

⁶⁷Trata-se da perspectiva biocêntrica africana de fazer, olhar e compreender o mundo. Ubuntu: palavra de origem africana, é a expressão do significado “eu sou porque nós somos” (Anotações de Campo, 2021). Mais informações podem ser verificadas em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/254cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 23 nov.2023.

Isso nos exigiu, tomando em conta os escritos de Mariátegui (2023), olhar sensível, percepção aguda da cultura como força produtiva, ativa na vida social, “cultura vivida”, de acordo com Raymond Williams (1979, p. 115), portanto, uma postura materialista cultural. Daí que a tessitura se constrói preenchida pela analogia do fio de *Ananse*⁶⁸ para dar leveza e “escurecimento” aos desafios do labirinto da pesquisa, suas encruzilhadas, seus nós.

Na procura da realidade concreta, a tese se fez contrária às ideias “do fim da história” e de que a luta de classes do campesinato, das classes subalternizadas é uma “grande falsa narrativa⁶⁹”. Também se opõe às ideias de políticas que fragmentam as organizações; políticas de caridade, prestação de serviços e reformas; bem como à ideia de ir além de Marx, negligenciando o método materialista e retornando ao idealismo.

Assim sendo, também contrária a aprisionamentos do pensamento, ou a monocultivos do saber, conforme Vandana Shiva (2003), fizemos, no dizer da vovó quilombola, um “*conversê*” com autoras e autores latinoamericanos, tais como Boris Marañón-Pimentel (2012), Silvia Federici (2020), Aníbal Quijano (2005) e Natalia Quiceno Toro (2016), por entendermos suas contribuições em termos de aproximações com as temáticas levantadas por meio dos achados sobre “territórios em disputa”; processos de “trabalho não produtivo” implicados às mulheres, como “o cuidar”; “*recantar el mundo*” com mulheres e os “*comunes*” o “*afro vivir sabroso*”, o “*Bien vivir*” e o que estamos chamando de *Quilombolar-se*.

Importante destacar que o termo *Quilombolar-se* é um neologismo criado a partir da fala dos participantes da pesquisa (que pode vir a ser uma categoria ou um conceito), de forma a expressar o fazer-se Quilombola na Amazônia, com base em Gramsci (1999, p. 414) ao nos dizer que se homens e mulheres podem controlar seus próprios destinos, se podem fazer-se, podem criar suas próprias vidas. Portanto, sendo mulheres e homens “um processo, precisamente o processo de seus atos” (Gramsci, 1999, p. 414), criando sua própria vida vão “*quilombolando*”, como nos disse a professora quilombola Enecorinta (Entrevista 5, ago.2023).

Assim, em vez de tratarmos como fazer-se quilombola, nomeamos essa experiência do ser social de *Quilombolar-se*, compreendendo-a como sinônimo de fazer-se enquanto trabalho, cultura, educação e identidade. Isso implicou delinear que, para tratarmos sobre a tese do alargar da classe trabalhadora com base na experiência do Quilombolar-se, teríamos que partir de alguns elementos entendidos como processos. Primeiro entendendo que, “nas

⁶⁸Ver prólogo.

⁶⁹Trata-se de uma expressão usada por correntes teóricas pós-marxistas.

sociedades modernas, as relações de produção encontram expressão na formação e luta (ocasionalmente, no equilíbrio) das classes” (Thompson, 2001, p. 260); segundo, que a classe não é uma categoria estática, mas histórica e “nesse sentido, classe é uma formação tão ‘econômica’, quanto ‘cultural’” (Thompson, 2001, p. 260).

Com efeito, ainda segundo Thompson (2001), há ainda mais três elementos a considerar: um, o que muda no modo de produção e nas relações produtivas no acontecer das transformações sociais é a *experiência* de mulheres e homens (em todas as dimensões dos gêneros humanos) reais; dois, o poder ideológico “é apenas uma forma dessa dominação (Thompson, 2001, p. 261); e três, o que nos parece central em termos do Quilombolar-se é a identidade, pois como nos indica Thompson, também quilombolas, em seus contextos, “ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos ao seu modo de vida” (Thompson, 2001, p. 261).

Nesse sentido, a breve revisão que fizemos de Lucien Sève (1968; 1989) sobre a relação entre objetividade e subjetividade como unidade dialética também nos deu base para ampliarmos o entendimento desse último elemento, isto é, que a identidade social permeada de Quilombolar-se é uma atividade sensível envolta de singularidades e particularidades que conformam pensar sua formação como processo de construção a um só tempo de forma e de conteúdo.

Organizada em “estruturas de sentimento” (Williams, 2001), a identidade social envolta ao “Quilombolar-se” se caracteriza por pertencimentos à ancestralidade histórica africana; ao mutirão; a uma cultura e a uma educação específicas; a direitos específicos; a saberes ancestrais; à musicalidade; à religiosidade; à territorialidade, dentre outras estruturas que indicam modos de vida incorporados em elementos especificamente afetivos no interior de comunidades tradicionais, de acordo com Tiriba (2022).

Esses sentimentos que elaboram a identidade não podem ser vistos fora das relações de produção, nem mesmo como “mero aspecto de reprodução física” (Marx; Engels, 2009, p. 24), pois trata-se da forma “como exteriorizam a sua vida, assim os indivíduos o são” (Marx; Engels, 2009, p. 24). De tal modo, considerar os pontos, os nós como processos que desatam e reatam, embaraçam e desembaraçam, elaboram e reelaboram esse *pano-exposição* nos leva a concordar com Vijay Prashad⁷⁰ (2022) e admitir não ser possível descolonizar as mentes sem descolonizar as condições de produção e de reprodução sociais que reforçam a mentalidade

⁷⁰Intelectual marxista e anticolonial. Diretor do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, em palestra proferida na “Casa de las Américas”, Havana, Cuba, na ocasião do Encontro Internacional sobre o tema – Descolonização, em julho de 2022.

colonial, pois a descolonização real é de base não imperialista e não capitalista, portanto econômica-cultural.

Desse ponto de vista, considerar “outras” formas de hegemonia é um processo de descolonização, pois o capitalismo continua a reproduzir meios de colonização. “Outros” modos de vida, a exemplo da experiência quilombola, são descolonizadores ao tornar evidente a disputa entre modos de vida individualistas e modos de vida coletivos, isto é, “outras” lutas da classe trabalhadora em processo.

Em todos esses sentidos, tecemos esse *Panô (exposição)*. No esperar da produção da ciência, ousamos, sem medo como ato afoito, ir aos clássicos e buscar bases concretas para evidências e interrogações intrínsecas à **hipótese** de que lutas sociais cotidianas, “escola da experiência”, conforme Luxemburgo (2018b), em defesa de modos de vida não capitalistas, a citar a experiência quilombola, são *em si* processos de formação da classe trabalhadora alargada.

Esse alargar comporta processos de formação econômico-cultural em curso, podendo ser verificados nas lutas de classes (Ciavatta, 2018), intersecções de gênero, raça, etnicidade, conforme Lélia González (1984), dos nossos tempos, como necessidade do mundo para além do capital.

Características desses processos do fazer-se classe trabalhadora alargada se destacam nas lutas sociais cotidianas, tais como: lutas por modos de vida; lutas por reconhecimento, reparação, respeito histórico ao processo de escravidão no Brasil; lutas por direitos; lutas pelo território; lutas pela água; pela floresta; contra o desmatamento; lutas pela vida dos rios; lutas pelas crianças, pelos mais velhos, pela juventude; lutas por representatividade na educação, Educação Quilombola, Educação Escolar Quilombola; lutas pelo direito à escuta livre, previamente informada e de boa fé; lutas por demarcação coletiva de terras; lutas para permanecer no território; lutas por soberania e dignidade; lutas das mulheres; lutas por saúde; dentre outras, lutas por viver e morrer bem.

Lutas que acontecem na vida de mulheres e homens (em todas as dimensões dos gêneros humanos) reais e que se confrontam com as lutas pelo *status quo* do capitalismo. Nesse sentido, o quilombola Zenóbio (quilombola da Comunidade Mangabeira, em entrevista concedida em junho de 2022) nos revelou ter percebido, ao lutar contra a construção do projeto da Hidrelétrica de Tucuruí – Rio Tocantins (década de 1980), que “*lutava contra algo maior que a barragem*”, isto é, contra um projeto de privatização das águas, operado em favor do capitalismo.

Assim, a hipótese se construiu através de experiências vividas, sentidas, percebidas e modificadas (Thompson, 1981) de comunidades tradicionais quilombolas, na Amazônia, Estado do Pará, na relação compreendida entre trabalho-cultura-educação⁷¹. Resultados de pesquisas que discutem problemáticas semelhantes podem ser verificados em artigos publicados em periódicos, livros e coletâneas temáticas por pesquisadoras/es da área de estudos e pesquisas sobre trabalho-educação⁷², dentre outras afins. Também podem ser conhecidos no livro que escrevi⁷³ e em publicações que realizei em parceria com meu orientador⁷⁴.

Portanto, este texto é o momento da exposição, conforme Marx (1968), é produto de pesquisa em maturação há quase dez anos de produção científico-acadêmica. Trata-se de análises sobre processos de formação social no contexto de experiências de comunidades quilombolas na Amazônia região Tocantina, constituídas por meio de evidências da classe trabalhadora que estamos chamando de “alargada”, dado os processos de formação econômico-cultural em curso que ampliam o sentido de trabalho e das lutas sociais ao longo da história.

Contudo, faz-se necessário ressaltar que não se trata de “invenção” de uma nova classe social, nem de tratar a experiência quilombola, embora concordamos em vários aspectos com os estudos de Sader (1988), como “novo movimento social em cena”, pois o fenômeno da experiência quilombola não é novo. Não sendo, está em pleno acontecer e se manifesta como uma entre as diversas identidades da/do trabalhadora/or da terra.

A experiência quilombola sendo uma das identidades das/dos trabalhadoras/es da terra é de base biocêntrica⁷⁵, histórica e vive sua percepção de ser na mutualidade com a natureza, daí que a compreendemos na perspectiva tanto do *Bem viver*, quanto do *Ubuntu* (aprofundamos o tema no capítulo terceiro), modo de vida que vivencia a resistência como

⁷¹Faz-se necessário registrar que o uso de hífen nos termos ocorre para demonstrar a integração e não a separação dos sentidos desses conceitos. Assim, trabalho-cultura-educação é compreendida como relação e unidade do diverso, conforme Marx (1976).

⁷²Artigos científicos publicados em periódicos tais como: Revista Trabalho Necessário; bem como, GT-9 na Associação Nacional de Pesquisadoras/es em Educação/ANPED; podendo ainda citar alguns livros: “Experiência” um termo ausente? sobre história, memória, trabalho e educação (2018), org. Lia Tiriba, Livia Magalhães; “Cios da Terra” (2022), org. Ana Elizabeth Santos Alves e Lia Tiriba.

⁷³Intitulado: Quilombos na Amazônia: experiências, reconstrução de identidades no Tambaí-Açu, editora Appris, 2023.

⁷⁴Prof. Dr. Doriedson Rodrigues, meu orientador desde a especialização (pós-graduação *lato sensu*).

⁷⁵Nos baseamos nos estudos de Jean-Bosco Kakosi Kashindi (2017). Pode ser verificado em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/254cadernosihuideias.pdf> . Acesso em: 10 de nov.2023.

“outras lutas” contra as tentativas variadas de genocídios, conforme Abdias Nascimento (1978), operadas pelo modo organizacional da sociedade capitalista.

Assim, tratamos a experiência quilombola como forma de reintroduzir o “sujeito desaparecido” na história (Thompson, 1990), pois sabemos que a história tem sido contada pelos tais “vencedores”, “conquistadores”. Vista de cima, não evidencia a “história dos debaixo” e igualmente se arquiteta o idealismo das “grandes falsas narrativas”, que movem o mundo com hierarquias herdadas, a citar o patriarcalismo e o racismo, entre outras que veremos com mais profundidade nos capítulos terceiro e quarto.

As lutas quilombolas, que originaram inclusive o Movimento Negro, manifestas na luta de todo dia desde o escravismo produzem educação e/ou formação, conforme compreendemos com as comunidades quilombolas. Percebemos, entretanto, que essa história intencionalmente não está nos livros e por isso precisa ser entregue a mulheres e homens (em todas as dimensões dos gêneros humanos) como seres sociais “realmente ativos e, com base no seu processo real de vida” (Marx; Engels, 2009, p. 31).

Isso requer preencher lacunas na ciência em relação aos estudos sobre movimentos sociais focados no contexto da Educação brasileira, já que outros movimentos têm merecido mais destaque e interpretação teórica, tais como “o Movimento Operário, o Movimento Sindical, o Movimento Docente, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, entre outros” (Gomes, 2017, p. 40), o que “parece” conduzir a experiência de formação nos quilombos a um desaparecimento sistemático.

São traços, às vezes sutis e às vezes explícitos, do racismo histórico brasileiro, que “abate” durante séculos, como gado humano, negras e negros por meio de ações, por exemplo, que vão do embranquecimento de raça ao embranquecimento da cultura, conforme verificado por Abdias Nascimento (1978). Trata-se de um projeto que temos o dever de desconstruir, como se desconstrói a pseudoconcreticidade, “escurecendo” as evidências, revelando a história real.

De tal maneira, embora nossos caminhos interpretativos sejam diferentes, concordamos com Nilma Lino Gomes (2017) e acreditamos que mudanças nos rumos das pesquisas de forma a preencher lacunas sobre movimentos sociais, sobretudo sobre os que envolvem trabalho-cultura-educação, evidenciando o papel do povo negro na formação

econômico-cultural e histórica da luta de classes⁷⁶ na América Latina são um passo necessário a se dar.

Por isso, nos propomos investigar a radicalidade desse fenômeno assumindo o materialismo cultural com base em E. P. Thompson (1981; 2001), Raymond Williams (1979; 2011), Mariátegui (1928; 2023), Prashad (2022; 2023) dentre outros. Por meio dele, buscamos compreender as características do que estamos chamando de classe trabalhadora alargada, a partir de experiências de comunidades tradicionais quilombolas na Amazônia, Região Tocantina. Movimentos sociais, formas de trabalho, de organização, lutas vividas na contradição trabalho-capital que têm muito a nos dizer e ensinar, conforme Florestan Fernandes (1975).

Assim, no tecer do *Panô*, enfrentamos vários problemas e, certamente, o maior deles foi encarar críticas como: as lutas de comunidades quilombolas não podem ser analisadas como luta de classes; ou quilombolas não são trabalhadores; ou quilombolas são grupos não são classe social; ou ainda suas lutas são sociais e não de classe.

Essas questões nos fizeram rememorar *Ananse* diante de *Nyame* e os desafios lançados para que ela pudesse ter acesso à história (ver prólogo). As críticas, as provocações se tornaram combustível para nos determos em leituras, rever questões, posicionamentos, perspectivas para dar rigor ao labor da pesquisa. Passos de releituras, revisões, ampliações temáticas no interior do labirinto nos fizeram alinhar o objeto, dando-lhe mais objetividade e leveza.

Desse maneira, percebemos, apesar do acordo com muitos aspectos apresentados por Sader (1988) sobre os movimentos sociais, que a experiência quilombola não é um “novo movimento”, muito menos “entra em cena”, pois há uma sociabilidade que precisamos considerar e isso torna quilombolas parte das chamadas *classes populares*. Sendo parte da história, podem ser também parte das classes sociais *em potencial*, conforme Florestan Fernandes (1975), já que lutam contra o capitalismo ao qual foram submetidos e ainda produzem *cultura popular* (Thompson, 2012), portanto, não são “atores desempenhando papéis pré-fixados, mas sujeit[as/os] criando a própria cena através de sua própria ação” (Chauí, 1988, p. 15).

⁷⁶Em relação a essa categoria de análise, faz-se necessário uma observação, pois para fins desta tese há momentos que a tratamos no plural com base em Ciavatta (2018) para dá o sentido das diversas lutas que compõem a classe trabalhadora, ou seja, luta[s] de classe[s], o que ao nosso ver não compromete o entendimento quando a tratamos no singular – luta de classes, por compreender a luta entre classes antagônicas, isto é, classes fundamentais: possuidores e não-possuidores dos meios de produção, conforme Marx (2013).

No cotidiano, concordamos com Sader (1988), acontece a classe trabalhadora *aos seus modos*, em movimentações sinais de resistência vinculadas a outras resistências de outros povos inclusive (indígenas, ribeirinhos, assentados, acampados) que vão das pequenas às grandes lutas. Experiências que os excluídos adquirem de sua presença no campo social e político, de interesses e vontades, de direitos e práticas que vão formando uma história de lutas sociais assentadas em valores, tradições, costumes, aprendizado da luta mais ampla, a luta contra o sistema capitalista.

De tal modo, as comunidades quilombolas compreendidas como experiências histórico-culturais (Thompson, 1987) que se confrontam com o capitalismo e com hierarquias do patriarcalismo e do racismo comportam a luta de classes. Ao produzirem processos produtivo-culturais e processos político-sociais permeados de valores, tais como, cuidar da água, da floresta, cuidar da mãe Terra, cuidar do outro constroem a unidade do diverso⁷⁷, isto é, materialidades objetivas e subjetivas feitas de particularidades, de contradições e de mediações que compõem o todo – totalidade. Podem assim ser entendidas como formação econômico-cultural sendo, pois, o próprio alargar-se da classe trabalhadora.

Daí também o cuidado para que mulheres e homens quilombolas participantes da pesquisa revelassem as evidências desses processos e não apenas a teoria. A forma de revelar suas oralidades, africanidades, ancestralidades, demonstrar seus próprios traços, seus modos de fazer o fio, os pontos, os nós, os embaraços e desembaraços permitiu-nos, como ato mútuo, fazer pesquisa mesclando alguns elementos procedimentais de pesquisa etnográfica e pesquisa-participante, dado o respeito à consulta, escuta⁷⁸.

Nesse compromisso comum de pesquisa, ver não somente processos de formação, mas também de “fatores deformadores”, conforme Lélia Gonzáles (2021), nas mediações entre trabalho e capital, desembaraçando muitos nós que construímos tal qual armadilhas idealistas na caminhada do labirinto investigativo.

Desconstruções, reconstruções que movimentam o ser social na produção da vida de homens e mulheres reais. Nessa percepção, pusemo-nos a investigar tanto elementos dos processos produtivo-culturais, quanto dos processos político-sociais de modos de vida das comunidades quilombolas de três territórios a saber: São José de Icatu, Segundo Distrito (composto por sete comunidades), Tambaí-Açu, que estão localizados geograficamente entre

⁷⁷Nos referimos à citação de Marx (1976, p.116).

⁷⁸Conforme exigem os protocolos de consulta baseados na Convenção OIT 169 da qual o Brasil é signatário.

os municípios de Mocajuba e Baião, Amazônia região Tocantina, Pará, Brasil, dos quais outras características reveladas serão apresentadas no capítulo primeiro.

O campo empírico visto como amplo nos deu as dimensões elementares das experiências quilombolas nessa região, pois a Amazônia, região Tocantina, e seus sete municípios⁷⁹ é uma totalidade, como aprendemos com Ciavatta (2023) e Rodrigues⁸⁰ (2023); achado, este, diluído em cores e matizes no capítulo quarto. Cada quilombo, embora com raiz histórica comum de base ancestral africana, possui dinâmicas, particularidades que lhe dão especificidades a cada tempo-espaco dos territórios que produzem.

Em torno de todos esses processos cabe destacar a importância da pesquisa-tese que se expõe para o campo trabalho-educação, uma vez que ela adota a decisão de tratar, tomando como fio condutor o Método Dialético Materialista Histórico, trabalhadoras/es da terra a partir de suas identidades sociais quilombolas, suas experiências em termos de processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora pensada como alargada.

Assumindo-se como uma tese materialista cultural, contribui no preenchimento de lacunas, tais como estudos sobre luta de classes, formação de classe e consciência de classe; processos de educação da classe trabalhadora no Brasil; processos de elaboração de políticas educacionais para escolas de povos e comunidades tradicionais. Já que observamos “certo” predomínio desses temas de pesquisas focados em fenômenos urbanos⁸¹, a presente exposição se desdobra em experiência de trabalho de pesquisa em “outros” espaços para além da fábrica e das escolas sistematizadas gerenciadas por municípios, estados, união, redes pública e privada de ensino da educação básica, suas etapas e modalidades; ensino superior, etc.

Ainda, nesses termos, ressaltamos quão necessária se tornam as pesquisas na Amazônia, sobretudo aquelas imersas no campo dos estudos em termos de Estado e Gestão. Assim, de forma a contribuir com os debates e os estudos em torno da categoria gestão, enquanto processos de lutas sociais e de classe, e da categoria Estado, enquanto “ausências”, esses temas se entrecruzam com as realidades dos territórios quilombolas ao revelarem o quão

⁷⁹Trata-se da mesma região Baixo Tocantins, isto é, os municípios de Baião, Mocajuba, Cametá, Limoeiro do Ajuru, Igarapé Miri, Abaetetuba e Barcarena.

⁸⁰Pode ser verificada na apresentação do livro “Comunidades Quilombolas na Amazônia: experiências, identidades em (re)construção no Tambaí-Açu”, por mim publicado.

⁸¹Nos referimos, por exemplo, a pesquisas que tratam sobre precarização do trabalho nas experiências de trabalhadores autônomos; trabalhadores de aplicativos; trabalhadores não-trabalhadores assalariados; sub-trabalho; trabalho reprodutivo; economia do cuidado; “uberização” dos trabalhadores digitais, indústria 4.0, dentre outras pesquisas no mesmo sentido. Sobre esses temas sugerimos a leitura do livro intitulado: “Uberização, trabalho digital e indústria 4.0”; organizado pelo professor Dr. Ricardo Antunes e lançado pela Boitempo em 2020.

essas “ausências” potencializam o racismo estrutural e seus desdobramentos (racismo institucional, ambiental, religioso, educacional).

Isso demonstra a necessidade de continuarmos fazendo-pensando outras pesquisas que evidenciem as situações de desigualdades que vivenciam as comunidades quilombolas e a partir daí contribuir com a análise por exemplo de experiências de autogestão em comunidades quilombolas; auto-organização em experiências de Associações Quilombolas; auto-organização na Educação Escolar Quilombola; produção da vida associada em Comunidades e Povos Tradicionais; Estado Pluridemocrático para Educação das Relações Étnico-raciais; “Outras” Escolas que educam as Infâncias Quilombolas; Educação Quilombola e suas Interfaces; Natureza e Infâncias Quilombolas; Educação Quilombola emergente e não residual (Williams, 2011) na Luta de Classes; dentre outras que possam nos conduzir a transformações sociais necessárias, com vistas ao *Bien Vivir* comum.

Diante desses contextos de relevância acadêmica e social, em alguns momentos, no tecer da pesquisa, fui invadida pela preocupação de não perder a direção das perguntas que me mobilizavam neste trabalho já que eu navegava num vasto campo temático, permeado de transversalidades. Daí a importância do fio (método marxiano) dada as novidades que a cada passo se apresentavam, podendo a qualquer momento levar a hipótese para outros caminhos.

Foram diversas as “tentações”. Para citar algumas: focar somente nas questões e nos conflitos ambientais; nos direcionar à juventude; ou à corporeidade e à musicalidade; tratar apenas das mulheres; ou focar nas infâncias e na educação escolar quilombola; ou nas ameaças das drogas e das redes sociais nos quilombos; ou ainda na temática do território quilombola. Contudo, optamos por nos manter firmes na temática central de como acontece o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola na experiência da classe trabalhadora alargada, com o propósito de demonstrar que, na coexistência com o capitalismo, as comunidades e os povos tradicionais evidenciam a desumanização provocada para torná-los desaparecidos desde que seus ancestrais foram introduzidos nesse sistema da sociedade de classes como escravizados.

A organização e a gestão desse sistema ainda usam da mesma lógica só que com outras faces de forma a mantê-los “prisioneiros”, submetendo-os aos seus imperativos, como são “bons” exemplos o agronegócio e seus empreendimentos, que vão dos *plantations* às hidrelétricas, hidrovias, ferrovias, rodovias transcontinentais que privatizam rios, territórios, florestas, água, animais, educação escolar sistematizada, enfim.

Somado a tudo isso, em termos de poder político, vivenciamos a ascensão do extremo fascismo e suas violências de todas as ordens que afetam, sobretudo, mulheres e crianças.

Estamos lidando com fome, feminicídio, genocídio, ecocídio, terrorismo, racismo estrutural, homofobia, machismo, misoginia, xenofobia, desrespeito religioso, sobretudo às religiões de matriz afro, etc.

Entretanto, essa situação também demonstra as lutas e as resistências desses povos e dessas comunidades tradicionais entendidas como processos de formação econômico-cultural que despontam como necessários para desalienação e [des]reificação, podendo contribuir como “outras” escolas da experiência, conforme Luxemburgo (2018b), para a emancipação e a construção de “outra” hegemonia baseada no ser e não no ter. Portanto, na reincorporação do comunismo ancestral em todas as dimensões desse nosso mundo.

Dessa forma, na lapidação, compreendemos o movimento que vai das singularidades às particularidades compondo a totalidade, assim serenamos e prosseguimos. O modo como procuramos, por exemplo, entender a formação econômico-cultural por meio dos signos, em Vigotski (2007), criados no acontecer da classe trabalhadora através da experiência quilombola, foi uma das formas que nos exigiu um longo processo de estudo, já que, nos termos de ampliação, compreender como se forma a mente socialmente também tornou-se necessário.

Retornar aos clássicos com olhar do tempo histórico atual foi o maior dos desafios teóricos que vivemos. Nesse percurso, alguns contornos em relação à categoria identidade social, por exemplo, ainda não definidos (durante a revisão de literatura) foram chocalhados, estremecidos por algumas teses⁸². Contudo, passamos a considerá-las como contribuições. Mas, vale o registro, num primeiro momento “pareciam” que iam nos “derrubar”; às vezes nos sentimos encurralados no labirinto. Até soou a vontade de recuar e recuamos em vários pontos, por exemplo, em ponderar as divergências entre campos de estudo, expondo debates entre marxistas e pós-marxistas sobre os processos de colonização, escravidão, racismo, eurocentrismo. Quem ler esta exposição inteira vai observar que alguns pontos foram desfeitos e refeitos de “outras” maneiras ao considerar as aproximações entre luta de classes, descolonização e construção do socialismo “não decalque” (Mariátegui, 1928) na América Latina e Caribe.

Como ato de desatar e reatar nós, reconstruímos com amplitude o *Panô*. E o objeto enfim se configurou nas entranhas do labirinto. Estávamos lá pela meia jornada, quase

⁸²Referimo-nos a argumentações presentes em obras tais como: “Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional *versus* identidade negra”, lançada pela editora Vozes, em 1999 e de autoria de Kabengele Munanga que trata sobre o racismo presente na tradição europeia em pesquisas sociais e filosóficas verificado nas obras de Hegel, Marx, Kant, Weber, dentre outros.

tomados por um pessimismo kafkiano⁸³, quando aconteceu a metamorfose. Bem mais escurecido do que no início do caminho, nosso pesquisar foi definido e afirmado em torno dos processos de formação econômico-cultural do ser social no interior da classe trabalhadora no seu “alargar-se”, verificados na experiência de comunidades quilombolas na Amazônia, Região Tocantina, estado do Pará, Brasil.

Compreendemos, com base nesses processos, que mulheres e homens quilombolas se fazem classe trabalhadora como identidade de trabalhadoras/es da terra. Identidade que ao ser produzida em seus territórios coletivos por meio de lutas comunitárias cotidianas (lutas que alargam as lutas da classe trabalhadora) contrárias ao sentido produtivo impetrado pelo capitalismo (individualista, consumista, acumulador, lucrativo, explorador, violento) produzem a si mesmas.

À medida que experienciam lutas comunitárias cotidianas em defesa de seus modos de vidas e se contrapõem ao modo de produção capitalista, acontecem processos de formação. A essas lutas podemos denominar luta[s] de classes, observando que o “[s]”, em destaque, comporta o sentido da “unidade do diverso”, conforme Marx (1976, p. 116), das *lutas* que formam econômica e culturalmente a classe trabalhadora, já que também são lutas contra hierarquias sociais (etnia, racismo, gênero, mulheres e LGBTQI+⁸⁴), ou “*miseráveis*”, como nos disse Prachad (2023), feito excluídos, “minorias” pelo capitalismo. Daí a compreensão do “alargar-se” da experiência de classe.

Por serem as classes formadas por processos tanto econômicos, como culturais, lançamos perguntas desde o prólogo que se coadunaram. Mesmo assim, no caminho, outras se construíram: Como o ser social com identidade de classe se percebe com identidade quilombola? E, como acontece o fazer-se do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola? Integradas, essas e as outras perguntas resultaram nas seguintes *indagações guias centrais da pesquisa*:

Frente às contradições entre capital-trabalho, em que elementos dos processos de formação econômico-cultural se evidencia a afirmação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em contraposição ao modo capitalista de produção da existência humana?

⁸³Referimo-nos a obra de Franz Kafka – “A metamorfose”. Companhia das Letras, 2003.

⁸⁴Trata-se da Comunidade Movimento “Orgulho” atualmente presente nos debates. Um coletivo que ampliou-se consolidando a sigla LGBTQQICAAPF2K+ que significa: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Questionando, Intersexuais, Curioso, Assexuais, Aliados, Pansexuais, Polisssexuais, Familiares, 2-espíritos e Kink (dentre outros mais).

Quais são as evidências das relações dialéticas entre trabalho-educação e economia-cultura que conformam o fazer-se da classe trabalhadora de forma a compreendê-la como classe alargada?

Essas questões suscitaram respostas que foram compreendidas no decorrer da pesquisa como evidências a serem interrogadas daquilo que, a partir de lutas sociais, “escolas da experiência” (Luxemburgo, 2018b), em defesa de modos de vida não capitalistas, a citar a experiência quilombola na Amazônia região Tocantina, são *em si* processos de formação da classe trabalhadora alargada.

Para tratar essa problemática, buscamos demonstrar que mulheres e homens quilombolas, em suas experiências econômico-culturais, constroem “outras” lutas contra o capital e, nesse fazer-se, tornam-se classe social, pois “o trabalho é antes de tudo, um processo entre o homem [a mulher] e a natureza” (Marx, 2013, p. 255), como mãe Terra. À medida que a natureza é modificada pela ação dos seres humanos, eles e elas modificam sua própria natureza; eis “[...] o princípio primeiro, para se entender a sociedade e, portanto, a educação” (Franzoi; Fischer, 2015, p. 151).

Com base nessa perspectiva, interrogamos as evidências por meio do método da lógica histórica. Nesse sentido, objetivamos, em *termos gerais*, analisar elementos dos processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada que conformam a afirmação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola na contradição trabalho-capital, verificada na experiência da Amazônia, região Tocantina.

E, em *termos específicos*:

- (I) Depreender os processos de formação histórica das classes sociais na relação trabalho-cultura-educação;
- (II) Compreender os elementos da relação entre os processos de formação histórica dos quilombos e os processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada;
- (III) Caracterizar os elementos dos processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada através da experiência de comunidades quilombolas na Amazônia região Tocantina;
- (IV) Evidenciar as relações dialéticas entre trabalho-educação, economia-cultura, objetividades-subjetividades como experiência singular das particularidades quilombolas de fazer-se classe trabalhadora alargada, na Amazônia região Tocantina;

Para dar conta desses objetivos, foi preciso recorrermos a diversas técnicas e fontes variadas para coleta de informações. Com base na abordagem qualitativa de pesquisa, iniciamos, no primeiro momento, com revisão de literatura, triangulação e construção das primeiras inferências com base em transversalidades temáticas. Segundo, utilizamos procedimentos tais como: observações, anotações de campo, uso de imagens fotográficas, rodas de conversas, conversas informais, confirmações de conteúdos de falas e entrevistas não diretivas. Em um terceiro momento, demos continuidade ao levantamento de informações com as comunidades e com as e os quilombolas participantes diretos da pesquisa, configurando com isso o modo de investigação (os passos de pesquisa, serão problematizados no capítulo seguinte).

Tomando como fundamento o método dialético materialista histórico (MDMH) e algumas de suas principais categorias, a citar: *mediação*, *contradição*, *particularidade* e *totalidade* analisamos o conteúdo procurando articular conceitos, interrogando evidências, conforme Thompson (1981).

Nesses termos, a presente exposição discorre de acordo com a proposta de sumário. Assim, os quatros capítulos, que se articulam em seções e subseções, são conduzidos pelos objetivos específicos desta investigação. Estabelecemos a integração do todo com o objetivo geral de analisar elementos dos processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada, que conformam a afirmação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola na contradição trabalho-capital, verificada na experiência da Amazônia região Tocantina.

Dessa forma, no capítulo primeiro e em suas subseções apresentamos a natureza que mobilizou toda a pesquisa, características do modo de investigação permeado por inferências. Formas, particularidades, materialidades produtivo-culturais conduziram o que nomeamos, a partir da mitologia africana, de o “Fio de *Ananse*” e de tecer do *Panô*, no sentido de “escurecer” a exposição.

Já o capítulo segundo se configurou como base teórica da pesquisa. Está focado em demonstrar por meios de ensaios, problematizações, análises das categorias teóricas, tomando como categoria nuclear a *formação das classes sociais* na relação *trabalho, educação e cultura*, para a compreensão dos processos de formação de *classes sociais potenciais* (Fernandes, 1975) *no acontecer da classe trabalhadora alargada*.

No capítulo terceiro, houve o encontro empírico-teórico de forma mais ampla nos permitindo com isso observar a relação das categorias de análise do método com a empiria por meio dos conteúdos de falas das e dos quilombolas participantes diretos da pesquisa. Ao

trazer experiências vividas, sentidas, percebidas e modificadas das comunidades quilombolas, pareceu brotar do chão as primeiras sementes. Foi assim que a pesquisa germinou e se coloriu em várias tonalidades particulares, tal como Marx (1973) percebeu nos *Grundrisse*. Os pontos trançados em vários pontos, vários nós desembaraçados nas discussões sobre a relação das lutas contra as hierarquias sociais e luta de classes, iniciou os sinais do fazer-se tecido.

O quarto capítulo com suas seções e subseções segue o embalo do tear bem abastecido com óleo de dendê. O embasamento teórico dos três capítulos que o antecedem, integrado às questões empíricas da pesquisa de forma mais ampla corroboram análises gerais dos achados. Nas particularidades, materialidades que conduzem a totalidade social, o *panô* se despontou e enfim presenciamos as evidências de que a classe trabalhadora se encontra, como já verificado em outros tempos-espacos, no seu contínuo fazer-se e alargar-se.

Igualmente, o *panô* quase pronto se expõe, porém ainda faltam detalhes e, assim como a história, não será concluído. O movimento do real é o processo e a história não cessará. Finalmente, as considerações finais indicam que nos restaram fios. Encontramos algumas saídas possíveis do labirinto, mas alguns pontos ficaram como perguntas pelo caminho. A história segue seu percurso e a vida segue, ainda bem...

1 DO FIO DE ANANSE NO LABIRINTO DE *TURIÁ*⁸⁵ AO DESPONTAR DO *PANÔ*

Este capítulo inicia com o dizer de Marx (2013, p. 77): “todo começo é difícil, e isso vale para toda ciência”, para apresentar elementos que resultam dos processos do modo de investigação, diferente do modo de exposição, pois “[...] se apropria da matéria [*Stoff*] em seus detalhes, analisa suas diferentes formas de desenvolvimento e rastreia seu nexo interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real” (Marx, 2013, p. 77), o qual nomeamos *Panô*.

Eis o que procuramos fazer. Os primeiros passos no labirinto da pesquisa nos exigiram muita atenção, afinal foi o momento de reconhecer o chão em que pisávamos. E, não demorou para percebermos que o terreno foi pouco percorrido por outras pesquisas e que trechos espinhosos se mostravam astutos. Contudo, a revisão de literatura⁸⁶ construída foi fundamental. A resultante revelação dos estudos que se aproximam do objeto na perspectiva que se apresenta nesta pesquisa, exigiu “certa” interdisciplinaridade, pois foi preciso usarmos alguns elementos e técnicas procedimentais de outras áreas de pesquisa, como a etnográfica, a pesquisa-participante, a pesquisa-ação.

Juntos, esses procedimentos e técnicas nos permitiram obter pontos convergentes, divergentes e analíticos entre os momentos da investigação e a apropriação da matéria. Avaliamos como positivo o uso de “certa” interdisciplinaridade entre procedimentos de coleta de dados, ao compreender que a pesquisa se correlacionava a diferentes áreas de estudos, como Antropologia, História, Sociologia, Direito, Filosofia, Geografia e, claro, Educação.

É necessário ressaltar que, nesta exposição, foram considerados apenas alguns elementos procedimentais dos tipos de pesquisa citados, principalmente, a observação livre e participante. Foram feitas anotações em caderno de campo geradas por meio de conversas informais; rodas de conversa para “consulta”, escuta e levantamento de unidades de registro (conteúdos de falas), contexto (historicidade) e análises (inferências empírico-teóricas), conforme Valente (2015). Além disso, ainda realizamos entrevistas não-diretivas e algumas

⁸⁵Trata-se de um ecossistema aquático composto por várias espécies de plantas, dentre elas, a aningá em que aves e outros animais vivem e se escondem. Nesse complexo labirinto, quilombolas ribeirinhos do segundo distrito de Mocajuba/PA “armam” suas armadilhas de saberes ancestrais, passados de geração em geração, para “capturar” peixes de diversas espécies, a exemplo do que ocorre nos turiás entre os Quilombos Mojutapera e Porto Grande (Anotações de campo, ago. 2021).

⁸⁶Foram 53 teses e 158 dissertações levantadas no primeiro momento de inventário. Posteriormente, foi feita a escolha de 31 teses e 112 dissertações para leitura aprofundada e breve análise documental, compreendida como revisão de literatura.

fotografias. Todo esse material foi integrado em fases definidas por Bardin (2021) na técnica de Análise de Conteúdo como: Pré-análise; Exploração do material e Tratamento dos resultados.

Dáí que, para os propósitos da pesquisa, consideramos fazer uso da abordagem qualitativa, conforme Maria Cecília de Souza Minayo (2016), para construirmos as descrições do significado das vidas humanas nesta investigação. Contudo, considerando os elementos presentes no levantamento dessas caracterizações, descrições ponderamos, de acordo com Ronaldo Marcos Araújo (2007), sobre a necessidade do marxismo como fio para guiar o processo analítico. Assim, ao tomar o método dialético materialista histórico (fio de *Ananse*) como enfoque, tecemos o fazer-se *panô* da pesquisa na perspectiva da afirmação do caráter humano do ser, pois pesquisar nesses termos, não é um ato mecânico e, muito menos, um mero contemplar.

Procurando não confundir verdades prontas com ciência, percebemos que há muitos percalços nos caminhos de quem faz pesquisa nessa perspectiva até aqui apresentada, já que optar em ser emergente em vez de residual (Williams, 2011) nos coloca em confronto direto com a sistemática forma consumista de se fazer pesquisa, ainda hegemônica no latifúndio do saber – a universidade – segundo Arroyo (2013).

Igualmente, ao observar sobretudo que a dificuldade maior enfrentada foi a de procurar relacionar a categoria luta de classes com o objeto, nos convencemos da necessidade de apresentar os processos metodológicos que culminaram nesta exposição em capítulo específico. Por isso, embora possa parecer que haja uma linearidade de momentos na condução da investigação, ressaltamos que procuramos construir simetrias. No desafio de andar como filhas e filhos de Oyá, que “não andam só”, guiadas/os por fios que vão da simbologia das “contas”, aos “romelôs” africanos, estivemos obstinados a “escurecer” a cor do fio de “Ariadne” (desde a qualificação⁸⁷ realizada em agosto de 2023). Após releituras e de percebê-lo imbuído de eurocentrismo, substituímos o primeiro fio pelo de *Ananse* (para mais detalhes ver prólogo) e reintegramos forma e conteúdo.

1.1 INVESTIGAÇÃO DA MATÉRIA

⁸⁷Processo acadêmico de avaliação como requisito parcial de validação do Projeto de Pesquisa.

Do fio envolto, sinuoso entremeado entre curvas e encruzilhadas no labirinto de rios, furos, igarapés até fazer-se *panô* houve o movimento executado entre contradições e mediações, particularidades e totalidade. Configurado no trabalho, cuidou-se da terra, das sementes; estudou-se os tempos; tempo de estiagem, de sol, de lua, de nuvens, de estrelas, de chuva, de vento; preparou-se o solo, semeou-se, colheu-se. Mas, esse acontecer somente fora possível, como nos disseram as mulheres quilombolas que cultivam o mutirão nas comunidades, porque mãos, suor, corpos agiram para

[...] derribar a capoeira, cuidar do aceiro, cuivar pra esperar a chuva e insemear, plantar. Aguardar brotar, capinar, colher – arrancar do chão, botar de molho uma parte e a outra ralar. Misturar tudo pra fazer a massa. Tirar tucupi no tipiti. Peneirar, esquentar o forno com fogo à lenha. Nas fornadas fazer a melhor farinha e ainda quentinha, bem sequinha baguda, provar com açai do grosso. Quer ver ser bom? É no mutirão (Anotação de campo, 2023).

Como se percebe, o trabalho que construiu o *Panô* foi feito tal qual o trabalho coletivo do mutirão. Permeado de procedimentos e técnicas entendidos como qualitativos e necessários a essa tessitura. Se fez ao se refazer. Usando também da analogia do tear, podemos dizer que o “vai e vem” caracterizado por observar, escutar, anotar, escrever, apagar, deletar; consultar, dá meia volta, põe o fio, repõe; reescreve, insere aqui, retira ali; foi o ritmo, a cadência que o harmonizou. Às vezes no embalo, às vezes devagar foi se constituindo.

1.1.1 A pesquisa e o ser que pesquisa-pesquisada em comunidades quilombolas na Amazônia

Evidenciar experiências de classe vividas, sentidas, percebidas e modificadas (Thompson, 1981) nos exigiu caracterizar, descrever, expor questões singulares e suas particularidades com rigor teórico. Para não cairmos na armadilha do plano das “aparências” e revelarmos o concreto do real, conforme Kosik (2002), a pesquisa se fez *com* mulheres e homens quilombolas (em todas as dimensões dos gêneros humanos) e não *para* elas e eles.

E foi na prática da vida real que se deu esse processo. A experiência do Movimento Social Quilombola em Mocajuba/PA nos oportunizou situar a teoria no chão da realidade. Dessa maneira, pisamos onde pisam os seres sociais quilombolas, sentimos onde se sentem quilombolas, percebemos onde se percebem quilombolas e, nessa relação de pesquisa-pesquisada nos modificamos como se modificam os seres sociais quilombolas ao transformar suas realidades cotidianamente.

Aconteceu o permitir ser tocada, investigada como troca de experiências que transformam e educam. Nas andanças pelas comunidades quilombolas de Mocajuba/PA, após o processo de aceite livre e informado, fomos convidados a tomar café, realizar inúmeras conversas informais e escutar o povo respeitosamente. Criamos laços de confiança mútua e passamos por rituais de “batizo” simbólico que “pareceram” dizer sem dizer: *“nossa igual, bem-vinda ao nosso chão sagrado”* (Anotação de campo, jun.2021).

Momentos assim se revelaram, por exemplo, quando recebemos o chamado de *“vamos tomar banho de rio no trapiche?”* (Anotação de campo, jun.2021), ou quando, de mãos dadas com mulheres quilombolas, entramos no Rio Vizeu⁸⁸, na Comunidade Quilombola Vila Vizânia, e atravessamos com água na cintura para sentir como o rio seca a cada ano em razão da agressividade que toda a região tem vivenciado desde que o projeto da Hidrelétrica de Tucuruí foi implantado no Rio Tocantins, na década de 1980, afetando toda sua bacia hidrográfica.

Nesse entrar na água do Rio Vizeu, com aquela mulher quilombola que se identifica *“quilombola das águas”* (Professora Marisa, participante direta da pesquisa) e que logo pegou na minha mão de pesquisadora e disse: *“nem vem dizer não, nem me olhe assim com medo, hoje vamos atravessar o rio, pra a gente ver nossa comunidade lá do outro lado”* (Anotação de campo, jul.2023). E fomos. Pegamos na mão do povo e atravessamos juntas suas travessias. A sensação indescritível de olhar o Quilombo Vila Vizânia por outro ângulo, do outro lado do Rio Vizeu, me fez pensar na pesquisa-pesquisada.

Ficamos ali mirando, observando o pôr do sol até que ela (mulher quilombola) com seu saber das águas, observando o movimento nos disse *“água tá dançando, já vai encher”* e continuou *“tá na hora de voltar, mas agora vamos de rabeta”⁸⁹* e retornamos para terra firme, ou melhor, para o *“trapiche firme”*, pois lá no Quilombo Vizânia as casas são *“em cima d’água”* (Anotações de campo, jul.2023).

Detalhe: ao subir na rabeta para o retorno, a pesquisadora, com medo, gritou. Já a mulher quilombola, em risos, disse: *“não se preocupe a gente entende, todo aquilombado grita (risos). Quilombola da água vive diferente”* (Marisa, professora quilombola em conversa informal, jul.2023). Essa foi uma das experiências de “batizo” da pesquisa, banhada nas águas doces do Rio Vizeu e envolvida nas lutas comunitárias cotidianas contra a hidrovía que ameaça

⁸⁸ Afluente do Rio Tocantins ou braço no dizer do povo amazônico (Anotação de campo, jul.2023).

⁸⁹ Trata-se de pequeno barco semelhante a uma canoa, mas com pequeno motor, daí o nome “rabeta”, pois esse motor dá a aparência de um rabo na canoa (Anotação de campo, jul.2023).

mais ainda a vida do Rio Tocantins e de “*seus braços*”, como diz o povo quilombola. Ameaças que vão das margens às profundezas.

Experiência de pesquisa-pesquisada. Mas, afinal, como se sente a realidade social de um ser quilombola? Podemos dizer como quem vivencia essa experiência que, de fato, não é como um ser social que vive a experiência da fábrica. É uma experiência que vive a economia viva; vive a produção, mas com cultura de quem vive com a água, com a floresta, com a chuva, com o movimento dos ventos, das nuvens, da lua, das estrelas; com o cheiro da terra e com o manejar do fogo para cuidar do outro, banhá-lo com cheiro de ervas; ações de quem vive em comunidade tradicional.

Por isso, compreendemos que sendo a existência que determina a consciência de mulheres e homens, as materialidades da vida real além de serem frutos das condições econômicas, são também, culturais. E, assim, a advertência de Engels diante da morte de Marx toma sentido maior, pois “[...] o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real” (Engels, 1890⁹⁰, p. 1) e não o contrário.

Trata-se da perspectiva de pesquisar a realidade e transformá-la, já que

[...] investigar, tanto na teoria como na maneira como ela penetra nas massas, esses momentos e essas determinações que fazem da teoria, do método dialético, o veículo da revolução; trata-se por fim, de desenvolver a essência prática da teoria e da relação que estabelece com seu objeto. Pois, sem isso, esse ‘apoderar-se das massas’ [dizer de Marx] poderia parecer vazio (Luckács, 2018a, p. 65).

De tal modo, esse “apoderar-se das massas” é o fazer-se pesquisadora/or. O “apoderar-se” é o ato de incorporar, em nós mesmos, as informações que o nosso participante direto da pesquisa nos permitir. Isso foi o que nos proporcionou o povo quilombola de Mocajuba/PA como ato recíproco de aprendizagem. A pesquisa se fez pesquisa ao nos permitirem vivenciar – a pesquisa “*com*” e não “*para*”. Experiência do ser que ao ser pesquisado também pesquisa a pesquisadora/or.

Compreensões que ao serem construídas nos reconstruíram como seres que pesquisam, conforme Brandão (1984). Movimento realizado para nos aproximar das comunidades quilombolas que investigamos. Tudo partiu da ação do Movimento Social Quilombola de Mocajuba/PA. Amarração, como “ponto bem dado” no início do fazer-se tecido, fundamental para iniciarmos toda a inquietação que mobiliza esse *panô* até o tempo-presente.

⁹⁰ Nos referimos a carta escrita por Engels em 1890: “Carta para Joseph Bloch”. 1890. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm> . Acesso em: 17 dez. 2023

Assim, o primeiro encontro da pesquisa-pesquisada se deu na Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo Tambaí-Açu (ACREQTA) entre os anos de 2011 e 2013. A partir dessa experiência, aconteceram os encontros com a Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombo São José de Icatu (CRESQJI) ocorridos a partir de 2018. Posteriormente ocorreu o contato com a Associação dos Remanescentes de Quilombos do Segundo Distrito de Mocajuba (ARQDMO), já no ano de 2021.

É importante destacar que o encontro com a experiência da ACREQTA se deu em dois momentos, o primeiro em 2011, conforme pode ser verificado em Silva (2023), em razão de atividade do curso de graduação que eu cursava; o seguinte, em 2013, ao me tornar membra da comunidade, quando passei a viver (morar) no território Quilombo Tambaí-Açu. Portanto, trata-se de um “encontro de encontros” em assembleias, seminários, eventos da Semana da Consciência Negra, bem como, nas contribuições na organização do Coletivo de Mulheres Quilombolas “Filhas da Resistência” e nas atividades de organização dos jovens da Comunidade Cristã Católica, quando convidada.

Encontros que se encontram em pleno acontecer. Somamos a esses processos as atividades de pesquisas realizadas no Quilombo Tambaí-Açu, rememoradas e registradas no prólogo desta tese. Atividades iniciadas em 2015 como parte do curso de especialização *latus sensu* que realizei na UFPA e que seguiram de 2017 a 2019 decorrentes do curso de mestrado feito no Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura/UFPA, campus Cametá/PA.

Na CRESQJI, a aproximação se deu por minha participação enquanto colaboradora, mas também enquanto convidada. Assim, a partir de 2018 em razão das atividades de finalização do Curso de Educação do Campo/UFPA de dois estudantes do Quilombo São José de Icatu, foi possível contribuir com as pesquisas de Silvanio Rosas (atual presidente da CRESQJI) e Nilton Rosas (ambos participantes diretos desta pesquisa). Nessas atividades, participei de encontros temáticos sobre a Consciência Negra, bem como, de eventos da Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental (EMEIF) Quilombola Artur Igreja.

Foi por meio desses processos, ao me aproximar das Comunidades Quilombolas de Tambaí-Açu e São José de Icatu, que me “*acheguei*” como diz a vovó quilombola da Vizânia – Tia Mimi, com 93 anos na época (Anotação de campo, jun.2021). Me aproximei da vida das Comunidades Quilombolas do Segundo Distrito de Mocajuba e de sua associação – a ARQDMO – durante o “*reatiçar do fogo do gigante*”, assim me disse a professora quilombola Enecorinta (Entrevista 5, ago.2023) ao se referir aos processos de implementação da Educação Escolar Quilombola vivenciados pelo movimento social. Ela continuou a revelar que esses processos têm “*acordado o povo do Segundo Distrito, o maior Quilombo de*

Mocajuba/PA, totalmente Mocajuba”. A professora quilombo se reporta à geografia, pois o Território do Segundo Distrito, com sete comunidades quilombolas em seu título coletivo, está localizado dentro do município de Mocajuba/PA, ao qual as comunidades pertencem, conforme o segundo mapa apresentado a seguir.

Essas “escolas da experiência”, como nos diz Luxemburgo (2018b), nos deu condições para construirmos as aproximações e as escutas fundamentais previamente bem-informadas, livremente consentidas e de boa fé, conforme nos exigem as comunidades quilombolas na Amazônia região Tocantina em seus protocolos de consulta baseados na Convenção 169 e os regimentos de cada associação quilombola, configurando-se em um processo em que a pesquisa e o ser que pesquisa-pesquisado são partes da mesma vivência.

De posse da pergunta: o que é a vida a qual Marx e Engels (2009) atribuem ser o determinante da consciência? compreendemos a cotidianidade de acordo com o esforço teórico de Netto (2012) ao nos afirmar, através da ótica lukacsiana, que a vida é a cotidianidade insuprimível. Nos diz ele, “não há sociedade sem cotidianidade, não há homem [e mulheres] sem vida cotidiana. Enquanto espaço-tempo de constituição, produção e reprodução do ser social, a vida cotidiana é ineliminável” (Netto, 2012, p. 67).

O cotidiano, que é a vida de todos os dias (Kosik, 2002) das comunidades, foi observado como lutas comunitárias cotidianas em defesa da vida dos territórios, “tirando as sandálias” como primeiro ato antes de entrar nas Comunidades Quilombolas, tal qual símbolo de respeito de “tirar as sandálias⁹¹” antes de entrar em casa. O “tirar as sandálias” como pesquisa foi o momento de pedir licença, ato prévio informado, esclarecido e de boa fé. Ritual para abrir as “portas” das comunidades e nos permitir a escuta.

Esses momentos configuraram os primeiros passos no labirinto de turiá e nos proporcionaram realizar observações e anotações de campo que nos deram base para as descrições nesta exposição. As observações (livres e participante) anotadas em caderno de campo, escritas a lápis grafite, foram realizadas durante as aproximações. Detalhe: foram livres, no momento da pesquisa compreendida como “investigação da matéria”. Aqui, basicamente, não havia roteiro preestabelecido. A pesquisa esteve focada na observação de elementos que indicavam a hipótese de que lutas sociais cotidianas, “escolas da experiência”

⁹¹Invenção do povo egípcio, continente africano, as sandálias são simbólicas em diversos povos. A expressão “tirar as sandálias” tem sentido de respeito, cuidado com a casa em que se entra. É símbolo de humildade, “tirar as sandálias” pisar no chão de quem te recebe (Anotações de campo, baseada em conversas informais, ago. 2023).

(Luxemburgo, 2018b) em defesa de modos de vida não capitalistas, a citar a experiência quilombola, são *em si* processos de formação da classe trabalhadora alargada.

Assim, contamos com a relação de confiança que construímos com os nossos participantes diretos no Movimento Social Quilombola, pois nesse primeiro momento, não houve aprofundamentos sobre o objeto de pesquisa. Até aqui, nossos participantes diretos tinham a compreensão da pesquisa como um todo e não de seus elementos particulares, ou de seus objetivos específicos, foi uma forma de deixar fluir livremente os passos da pesquisa. De fato, do projeto à prática, ou seja, nos chãos das comunidades quilombolas, o objeto se reconstruiu.

Nota-se que não são “um mar de rosas” os processos de pesquisa-pesquisada. No labirinto, desde os primeiros passos, encontramos desafios e dificuldades como: deslocamento, transporte, mobilidade para chegarmos às comunidades quilombolas. Contamos com parcerias das próprias comunidades que nos receberam, já que nas ações de aproximação não fomos “contemplar o objeto”, fomos fazê-lo com as comunidades. Para tanto, realizamos oficinas sobre identidade tratada a partir do instrumento de trabalho conhecido como “pilão”, dentre outras ações relacionadas à Educação Quilombola e à Educação Escolar Quilombola.

As dificuldades também se manifestaram desde olhares sutis de desconfiança, até conflitos diretos produzidos por ações de quem, por interesses individuais ou por em alguns momentos não entender a pesquisa por dentro do processo das experiências das comunidades, tentou desmobilizá-la disseminando ideias falsas sobre os objetivos do trabalho. Um exemplo foi esse tipo de fala: “[...] *essas pesquisas vêm na comunidade colhem nossas informações para benefício próprio e não trazem nada para nós. Essa daí é mais uma, vocês vão ver, vai nos sugar e depois nos largar aqui*” (Anotações de campo, em conversa informal, jun. 2021). Nesses termos, apresentamos a seguir algumas implicações da pesquisa-pesquisada.

1.1.2 Implicações do “tirar as sandálias” na pesquisa-pesquisada

Cada procedimento possui suas implicações e a forma de adentrar nas comunidades tradicionais não é diferente. Vejamos: em relação ao processo de escuta ao qual as comunidades tradicionais têm direito e pelo qual temos grande respeito, é importante destacar que trata-se de ação que exige grande mobilização das comunidades, a ser produzida não apenas pela pesquisadora, mas também pelas lideranças quilombolas em conjunto. Sem as lideranças, o processo da escuta fica comprometido, já que a escuta precisa ser realizada de

forma ampla sobre qualquer ação que possa ocorrer nos territórios, incluindo a realização de pesquisas acadêmicas.

Entendemos a fundamental e necessária ação da escuta, mas mobilizar comunidades inteiras para participarem amplamente dos processos da pesquisa, considerando os elementos dos protocolos de consulta, não foi fácil. Porém, tampouco foi impossível de fazer. Construímos estratégias e realizamos o adentrar por etapas, conduzidos pela práxis dos saberes do trabalho materializados nas nossas ações de participação no Movimento Social Quilombola da Regional Tocantina, bem como nas ações de implementação da Resolução CNE/CEB 08/2012⁹² a citar: encontros de planejamento; visitas técnicas-pedagógicas; construção de relatórios, DRPQs⁹³ e minutas; contribuição na elaboração dos Putiruns Quilombolas de Formação sobre Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola; contribuição na realização de audiências públicas municipais sobre as mesmas temáticas. Estratégias de trabalho de pesquisa realizadas com o povo quilombola em prol da Educação Escolar Quilombola no município de Mocajuba, iniciadas em 2021.

Além desse processo, estivemos, por meio da pesquisa, contribuindo também com a organização da Associação em Rede Comunitária de Mulheres Quilombolas de Mocajuba/PA e com as feiras comunitárias da produção econômica-cultural das mulheres quilombolas organizadas pela associação em rede citada. Um trabalho que aconteceu desde 2021, quando iniciamos os processos de ação para implementação da Resolução CNE 08/2012 (Brasil, 2012) junto com as comunidades.

Resultou desses processos que conseguimos com o povo adentrar as 13 Comunidades Quilombolas de Mocajuba⁹⁴. Entretanto, enquanto pesquisa, enfrentamos o desafio de organizar e sistematizar de acordo com nossos objetivos uma grande quantidade de informações. Isso nos exigiu fazer minuciosa triagem de forma a não perder o foco do objeto. Por isso, o procedimento da triangulação, incorporado já na fase exploratória da pesquisa, tornou-se fundamental.

1.1.3 Levantamento de fontes informativas, revisão de literatura

⁹²Nos referimos às Diretrizes Nacionais para Educação Escolar Quilombola. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11963-rceb008-12-pdf&category_slug=novembro-2012-pdf&Itemid=30192.

⁹³Diagnósticos Rápidos Participativos Quilombolas. Minutas e Relatórios podem ser verificados nos arquivos da Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura (SEMEC), em Mocajuba-PA.

⁹⁴Tambaí-Açu, São José de Icatu, Bracinho do Icatu, Mazagão, Igarapé-Açu, Vizânia, Santo Antonio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Porto Grande, Mangabeira, Mojutapera.

De acordo com o que nos legou Marx (2013), ao construirmos a participação da pesquisa com as comunidades, criamos a necessidade de ampliar o levantamento de fontes informativas e da revisão de literatura. Nesse momento, entrecruzamos no labirinto de turiá com os aportes metodológicos de García (2022a, p. 17) e consideramos alguns elementos do seu roteiro sobre como adentrar em comunidades rurais, a citar o que ele nomeia como “preparación del encuentro antes de la visita a la comunidade”. Isso nos conduziu ao alerta de Alves-Mazzotti (1992, p. 54), de que toda pesquisa deve iniciar-se pelo processo da situação em que se encontra a área de interesse. Momento em que é possível situar a pesquisa

analisando criticamente o estado atual do conhecimento, comparando e contrastando abordagens teórico-metodológicas utilizadas e avaliando o peso da confiabilidade de resultados de pesquisa, de modo a identificar pontos de consenso, bem como, controvérsias, regiões de sombra e lacunas que merecem ser esclarecidas.

Assim, o levantamento de fontes informativas e a revisão de literatura tomaram seus contornos, permitindo-nos inventariar os pontos de *consenso*, *controvérsia*, *contradições* e cruzá-los com os elementos do objeto, através da técnica de triangulação. Esse movimento de procedimentos e técnicas tornou firmes os passos do modo de investigação, de forma a poder explicitar quais lacunas necessitavam ser compreendidas.

A partir dessa feitura, observamos que as pesquisas sobre povos e comunidades tradicionais quilombolas estão concentradas nas áreas de História, Antropologia, Ciências Sociais, Serviço Social, Geografia, Direito e Educação. Inventariamos um total de 53 teses e 158 dissertações, das quais escolhemos 31 teses e 112 dissertações para uma análise mais aprofundada. Essa revisão tornou explícito que há uma “certa” centralidade nas pesquisas de temas que tratam sobre questões socioculturais de formação dos territórios quilombolas, evidenciando lacunas de estudos no campo das lutas sociais, da luta de classes, dp trabalho-educação, bem como, de pesquisas enfocadas no Método Dialético Materialista Histórico.

Ressaltamos que, além de dissertações e teses, realizamos revisão de outras produções acadêmicas, como publicações em Anais da Associação Nacional de Pesquisadores em Educação (Anped), sobretudo as do GT-9: Trabalho e Educação; além de publicações em periódicos e em eventos.

Desse modo, na busca por compreender como pesquisas têm tratado os processos de formação econômico-cultural de consciência de classe, na relação trabalho-cultura-educação, a partir das experiências de Territórios Quilombolas no Brasil, de forma a responder: “em que aspectos se aproximam da proposta desta investigação?”; “Em quais elementos divergem?”; E, “quais lacunas esta pesquisa busca preencher no campo da ciência?”; observamos que, nos

últimos vinte anos (2000-2020), houve um significativo aumento no número de pesquisas sobre povos e comunidades quilombolas. Mesmo assim, ainda temos um vasto campo a ser investigado.

Como se sabe, toda pesquisa deve se sustentar em um consistente trabalho de revisão de literatura, pois é fundamental termos consciência de como anda a produção de pesquisas sobre a temática que investigamos. Se tivéssemos de algum modo ignorado esse passo, poderíamos carregar a certeza de que uma significativa parte do modo de investigação, de acordo com Alves (1992), estaria comprometida.

Não foi fácil a caminhada. Fizemos um esforço necessário à realização da revisão de literatura. Para realizá-la, procuramos nos situar em dois aspectos básicos: a) contextualização do problema da pesquisa dentro da área de estudo; e b) a análise do referencial teórico através da técnica de triangulação, conforme Yin (2001).

Primeiramente, no que se refere à contextualização do problema, a principal dificuldade que enfrentamos foi o pequeno número de publicações encontradas, sobretudo no campo de pesquisa Trabalho-Educação. Isso implicou uma “certa” generalização no momento de fazer pesquisa na internet, em sites de busca⁹⁵, pois tivemos que mudar palavras, sair do campo da Educação para encontrar trabalhos de pesquisa que se aproximassem do que estávamos estudando. Observamos que os trabalhos publicados estavam para além do campo da Educação. Eram pesquisas voltadas também para os campos da História, da Sociologia, da Antropologia, do Direito, da Geografia. Os estudos demonstraram que o tema sobre processos de formação na experiência de comunidades quilombolas tem sido abordado de várias formas e por diversos olhares teóricos e metodológicos.

Isso nos exigiu ser bastante cuidadosos, para não sermos induzidos a uma “camisa de força”. Por outro lado, esse vasto campo permeado por nuances e cores em prisma foi importante em termos de ampliação da “bagagem” de conhecimentos que carregávamos e crucial para nossa alimentação durante a viagem no interior do labirinto. Portanto, material propício a nossa condução até o aspecto segundo – a análise do referencial teórico.

Usando técnica de triangulação foi possível observar convergências e divergências entre autoras/es pesquisadas. Porém, nesse momento, foi preciso encarar, sobretudo as

⁹⁵Foram pesquisadas as seguintes plataformas: CAPES: <https://www.gov.br/capes/pt-br>; CNPQ: <https://www.gov.br/cnpq/pt-br> entre março e abril de 2020; Plataforma SUCUPIRA: <https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/> entre abril e maio de 2020; repositórios de universidades, tais como: <https://ufpa.br/> entre maio e junho de 2020; periódicos científicos, a exemplo: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario> e arquivos de associações de pesquisadores, a citar: ANPED - <https://anped.org.br/> e ABPN - <https://abpn.org.br/> entre junho e julho de 2020.

divergências com muito zelo, para não alimentar uma tendência de descartar pesquisas que não convergiam diretamente com o nosso objeto.

Aprendemos que não é necessário que todos os autores concordem com nossa abordagem de pesquisa. Autoras/es não pensam ou fazem *ipsis litteris e ipsis verbis*⁹⁶ a pesquisa que realizamos. E mais, o fato de não haver trabalhos especificamente sobre o tema estudado não, necessariamente, queria dizer que não fosse possível realizar a pesquisa, pelo contrário. Isso nos sinaliza que havia espaço para novas pesquisas, novos campos de estudo, novos olhares, novas perspectivas.

1.1.4 Das observações, anotações de campo, uso de imagens e fotografias

As observações no primeiro momento da pesquisa (investigação da matéria) foram livres, objetivadas a descrever os eventos sociais simples ou complexos do cotidiano. Elas nos permitiram perceber características em contextos e dimensões singulares refletidas através de atos, atividades, costumes, tradições, relações etc., conforme apreendemos em Triviños (2019).

Isso quer dizer que o ato de observarmos livremente nos exigiu ter em mente um “certo” afastamento, para conseguir ver além do que estava aparente. Foi preciso olhares alinhados com o que objetivávamos investigar. A ideia era não se perder no emaranhado de informações que as situações observadas revelavam. E, assim aconteceu. Foram diversas as informações observadas, anotadas em caderno de campo, escritas a lápis grafite, sempre o mais breve possível em lugares de preferência reservados, para não constranger as/os participantes da pesquisa.

Desde que iniciamos, foi possível perceber as especificidades de cada quilombo, nas conversas informais. Ao construir um ambiente de leveza e descontração sempre procurávamos, primeiramente, escutar para depois argumentar quando convocados por palavras, gestos, olhares. Pelo falar dos corpos íamos percebendo o momento de calar e o momento de falar. Foi um longo exercício e aprendemos muito. Um exemplo dessa aprendizagem que nos marcou foi a de que anotações de campo devem ser evitadas na presença da pessoa (ou das pessoas) com quem se conversa, ou seja, procuramos anotar de forma reservada. Outra aprendizagem proporcionada pelo campo foi a de que as anotações

⁹⁶Do latim, significa pelas mesmas letras; pelas mesmas palavras.

devem ser redigidas o mais breve possível, entre a conversa e a observação, para não se perder em detalhes desfocados do objeto.

Ainda nesse sentido, registramos a percepção que tivemos na pesquisa-pesquisada de que algumas pessoas se retraíram ao se sentirem observadas. Houve inibição, principalmente, quando viam à mostra pranchetas, diários, cadernos e caneta à mão. Por isso, ressaltamos que o pesquisador em educação não pode demonstrar-se censitário, deve evitar roteiros sistematizados.

O domínio dos objetivos e do objeto da pesquisa precisa existir de forma a evitar, por exemplo, recorrer a escritos ou a anotações durante as conversas informais. Assim, sugerimos a outros pesquisadores que façam uma preparação antes de ir até à comunidade, conforme Garcia (2022a), para não correrem o risco de “travar” as observações por falta de confiança entre quem pesquisa e o pesquisado e vice-versa.

Contudo, na pesquisa que se expõe, vale ressaltar que, desde o início, as e os participantes diretos da pesquisa tomaram conhecimento de que estavam sendo observados. Entretanto, tomamos o cuidado de não apresentar todos os nossos objetivos de pesquisa de forma a garantir que eles e elas continuassem agindo à vontade, isto é, para que não ficassem inibidos ou retraídos. Vale ressaltar que essa atitude somente foi possível dada a relação de confiança que foi criada com todas e todos os participantes diretos ao conhecerem as razões e o envolvimento compromissado da pesquisa com as “necessidades sentidas”, isto é “*un elemento movilizador que tiene que ver con los problemas cotidianos de las comunidades, mediados por acciones de la vida cotidiana*”, conforme Garcia (2022b, p. 1985).

Nesse sentido, podemos dizer que as observações livres realizadas entre 2021 e 2022 foram uma ação de aproximação com o objeto e foram educativas, tanto para os seres da pesquisa, quanto para os seres que pesquisam. Compreendemos a fundamental partilha traduzida nos vários momentos em que a pesquisa se sentiu pesquisada pelas comunidades, pois em alguns momentos nos foram lançadas perguntas como: “*qual o interesse desta pesquisa?*”, “*Por que escolheu a nossa comunidade?*”, “*Para quem vai servir esta pesquisa?*”, “*Por que faz tantas anotações?*”, “*O que escreve tanto nesse caderno?*” (Anotações de campo, jun. 2021-jul. 2023).

Registra-se que essas duas últimas perguntas foram feitas por crianças quilombolas ao me “flagrarem” sentada debaixo de um muricizeiro⁹⁷ no Quilombo Itabatinga. Ali estava eu, concentrada, fazendo anotações em um pequeno caderno de bolso, escritas a lápis grafite.

Foram vários os momentos que revelaram a relação pesquisa-pesquisada. Houve momentos em que a pesquisa precisou fazer mediações, pois algumas pessoas (não cabe mencionar nomes) de fora das comunidades se mostraram incomodadas pela pesquisa ser feita concomitante com o meu trabalho profissional. Provocações como se a ação de professora-pesquisadora fosse um impedimento ao trabalho. No contexto da pesquisa-pesquisada, isto é, da pesquisa em que o pesquisado pesquisa a pesquisa, indaga, questiona, desconfia, participa, critica, envolve-se, transforma e reconstrói o pesquisador, é que Brandão (1984) contribuiu para pensarmos sobre “aparentes” impedimentos cobrados em tons provocativos, como a sutil cobrança feita à pesquisadora que, através do seu trabalho profissional⁹⁸ comprometido organicamente, ao exercer sua função de professora-pesquisadora produziu *com* e não *para* as/os pesquisados.

Na busca pela reconstrução histórica “vista de baixo” (Thompson, 2012), algumas experiências são fundamentais nesse propósito e sinalizam que não há impedimento ao pesquisador que pesquisa ao trabalhar (profissão); ao ser militante de partido, ou de causas; ao ser ativista; ao ser missionário/a. Afinal, de acordo com Brandão (1984, p. 8):

[...] só se conhece em profundidade alguma coisa da vida, da sociedade ou da cultura, quando através de um envolvimento – em alguns casos, um comprometimento – pessoal entre o pesquisador e aquilo, ou aquele (aquela), que ele investiga. Outra, não é propriamente um método objetivo de trabalho científico que determina a priori a qualidade da relação entre os polos da pesquisa, mas o contrário com frequência é a intenção premeditada, ou a evidência realizada de uma relação pessoal e/ou política estabelecida, ou a estabelecer, que sugere a escolha dos modos concretos de realização do trabalho de pensar-[fazer] a pesquisa [*com e não para os seres pesquisados*]. Uma última: em boa medida, a lógica, a técnica e a estratégia da pesquisa de campo dependem tanto de pressupostos teóricos quanto da maneira como o pesquisador se coloca na pesquisa e através dela, e a partir daí, constitui simbolicamente o outro que investiga.

⁹⁷Segundo estudos da Embrapa (2016): O muricizeiro [Byrsonima crassifolia (L.) H.B.K.] é planta arbustiva da família Malpighiaceae, nativa da Amazônia. Apresenta distribuição geográfica bastante ampla no território brasileiro, sendo, porém, encontrado com maior frequência e abundância nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, especialmente na primeira, onde se encontram densas e diversificadas populações naturais em áreas campestres e de vegetação secundária. Mais informações podem ser verificadas em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/149349/1/Muruci-cap1.pdf>

⁹⁸ Entre março de 2021 e outubro de 2022, realizamos trabalho técnico-pedagógico com as Comunidades Quilombolas de implementação da Resolução CNE/CEB 08/2012 por meio da Coordenação de Educação Quilombola - Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura (SEMEC), Mocajuba/PA.

Assim, críticas à forma de pesquisar com os participantes da pesquisa ao gerarem falas, por exemplo: “*ela (pesquisadora) está usando vocês*”, ou “*ela vai fazer a pesquisa e depois vai sumir como todos fazem*” (Anotações de campo, realizadas por meio de conversas informais, jun.2021), em alguns momentos nos preocuparam, enquanto pesquisa, mas foram reveladoras do quão importante é a participação das lideranças das comunidades nesses processos, já que foram elas que nos deram segurança para continuarmos os trabalhos. A relação que procuramos construir foi de muito respeito. Os incômodos causados por tais comentários – embora abalassem um pouco o aspecto emocional do “*outro* que investiga”, como nos diz Brandão (1984) – foram bem conduzidos e a pesquisa seguiu seu devir.

Essas experiências durante a pesquisa nos mostraram o quanto devemos ter preparados e disponíveis comportamento, corpo, gestos, falas, expressões, escutas para que haja o fluir do encantamento para ambos, pesquisadora e comunidades. Somado aos procedimentos de uso de imagens e fotografias, esse processo se tornou mais rico, já que a pesquisa aliada com o procedimento da

[...] fotografia propicia a pluralidade de enfoques, o reconhecimento do diverso, a disposição em buscar as interfaces e o diálogo para uma leitura mais completa dos fenômenos no seu contexto, na totalidade social das múltiplas relações que os constituem. Significa ainda a busca de caminhos específicos para a pesquisa em Educação (Ciavatta, 2015, p. 77).

Nesses termos, faz-se necessário ressaltar que, o uso de imagens fotográficas se deu de forma muito cuidadosa, pois tudo o que foi construído nesse percurso foi *com* e não *para* as comunidades quilombolas, dado o pleno respeito à Convenção 169 (Brasil, 2011). O Brasil é signatário da Convenção 169 e ela assegura a esses territórios o direito à consulta previa, informada, esclarecida e de boa fé sobre qualquer ação que possa ocorrer em suas comunidades, como condição para o consentimento de qualquer material a ser produzido. Portanto, registramos que todas as imagens publicadas nesse trabalho foram previamente solicitadas às comunidades e tiveram respeitadas as formas de suas autorizações.

As imagens e fotografias nesta exposição foram compreendidas como “fonte de pesquisa social histórica”, de acordo com Ciavatta (2023, p. 16). Isso quer dizer que o uso de fotografias como fonte de pesquisa é visto em sua totalidade, o que “implica o reconhecimento do movimento do trabalho abstrato das categorias mais gerais para o concreto pensado” (Ciavatta, 2023, p. 19). Assim, as imagens nesta pesquisa correspondem ao movimento das particularidades e complementam as representações que vão do levantamento de fontes informativas, passando pela revisão de literatura, até observações, anotações de

campo, rodas de conversas, entrevistas. Toda a gama de variações singulares com suas particularidades, práticas simbólicas que conduziram o fazer desta exposição.

1.2 APROPRIAÇÃO DA MATÉRIA

Na caminhada pelo labirinto, eis que chegamos à encruzilhada e se fez a integração dos momentos elementares, isto é, entre a investigação da matéria e a apropriação da matéria. Daqui em diante, caminhamos com as observações-participantes (também anotadas em caderno de campo). Esse momento da apropriação da matéria, as anotações, por exemplo, estiveram focadas em elaborar inferências de acordo com as unidades de registros somadas às unidades de contexto que nomeamos de “conteúdos de falas”, coletadas nas rodas de conversas e nas entrevistas.

A observação-participante, conforme Brandão (1984), é diferente da observação-livre, de Triviños (2019). A primeira se realiza em atividades pré-estabelecidas pela metodologia de pesquisa, como, por exemplo, durante entrevistas, rodas de conversas e não mais em conversas informais, enquanto a segunda nos foi base para o antes e para durante o processo de “tirar as sandálias” e adentrar as comunidades com seus consentimentos livres. Nesse momento, a pesquisadora envolvida por dentro do objeto, vivendo a comunidade quilombola vive a pesquisa-pesquisada diretamente. Aqui, as observações no momento participante se dão direcionadas para os objetivos e seguem um roteiro semiestruturado. Enquanto procedimento, se tornaram base de sustentação para a construção das primeiras inferências e/ou unidades de análises.

Portanto, para tornar mais fixos os alicerces dessa sustentação, utilizamos a técnica de análise de conteúdo (conforme anexo 1 e 2) para vazão de transversalidades temáticas, definição das unidades, organização e categorias de conteúdo. Desse modo, apresentamos, a seguir, as caracterizações desses processos.

1.2.1 Dos processos de definições à análise de conteúdo: unidades de registro, unidades de contexto e unidades de análises

No movimento dos processos de apropriação da matéria, percebemos algo que deve ser frisado em relação aos processos de definições para preparação da análise de conteúdo.

Apreendemos que não necessariamente devemos seguir uma ordem sucessiva da “coisa em si”, ou de etapas, como uma espécie de linha de montagem. Isso pressupõe compreender que há movimentos a serem considerados na pesquisa, por exemplo, a circularidade espiralada da forma como acontece a construção das categorias de conteúdo (resultantes da relação entre unidades de registro, unidades de contexto e unidades de análise, conforme anexos 1 e 2, inter-relacionadas às categorias de análise do método dialético materialista histórico (nosso fio de *Ananse*)).

Nesse sentido, os processos de definição dependem primordialmente dos objetivos da pesquisa, sobretudo as unidades de análises e as categorias de conteúdo delas resultantes. Nesse contexto, os passos, como nos disse Franco (2018), não devem ser nem apressados, muito menos rígidos. Por isso, seguimos a sensibilidade e a intuição, tal qual uma aranha, sobre as percepções, o sentir, o vivenciado no campo empírico.

Vale registrar que compreendemos a relação entre categorias de conteúdo e categorias de análise do método, dentre elas, mediação, contradição, particularidades e totalidade, de acordo com Kuenzer (2002), ao nos revelar que a relação entre conteúdo e método é a síntese entendida como práxis. Isso porque, parte-totalidade, teoria-prática somente possuem movimento na inter-relação que “[...] transita continuamente entre o abstrato e o concreto, entre a forma e o conteúdo, entre o imediato e o mediato, entre o simples e o complexo, entre o que está dado e o que se anuncia” (Kuenzer, 2002, p. 14).

Nesse sentido, considerando também a relevância social e acadêmica que justifica esse processo, focamos no rigor teórico-metodológico, pois as definições, sejam elas das categorias ou das unidades de análises, implicaram longas idas e vindas da teoria à empiria, da empiria à teoria, de forma a organizá-las, conforme Franco (2018). Igualmente, compreendemos que esses elementos não sucedem em uma ordem cronológica, mas em movimento de circularidade (Franco, 2018), espiralado.

Por isso, por ser esta uma pesquisa do campo social, consideramos como “ponto de partida a mensagem, seja ela verbal (oral e escrita), gestual, silenciosa, figurativa, documental ou diretamente provocada” (Franco, 2005, p. 13), isto é, com tudo que ela possa expressar em significados e sentidos.

As unidades de registros, unidades de contextos, unidades de análises foram as pistas que apontaram o caminho no labirinto da pesquisa guiada pelo fio do método dialético materialista histórico – nosso fio de *Ananse*. Daí a relevância em optarmos pela técnica de Análise de Conteúdo, já que por meio dela percebemos as integrações entre temas, subtemas e

categorias intrínsecas à pesquisa. Foi possível organizarmos uma sistematicidade que possibilitou visualizarmos a concreticidade.

Os temas e os subtemas construíram “furos”⁹⁹ – fazendo uma analogia com a dinâmica dos igarapés¹⁰⁰ na Amazônia – e “desembocaram”¹⁰¹ sobretudo em análises dos achados expostos no quarto capítulo. Com esses furos, “vazões”¹⁰² foram [re]produzidas, isso permitiu construir outras inferências, observações, análises para construção das categorias de conteúdo a saber: *Formação das Comunidades Quilombolas; Lutas Comunitárias Cotidianas; Território Quilombola; Ameaçado; Mulheres Quilombolas; Questões ambientais; Organização; Musicalidade e Religiosidade; Comunidades Eclesiais de Base e Associações Quilombolas; Educação Quilombola; Matrizes Pedagógicas e Curricularidades; Representatividades; Educação Escolar Quilombola; Quilombolar-se*. Com essas, as evidências interrogadas pelo nosso referencial teórico deram formas às estampas e aos coloridos do tecido – *Panô*. O todo artístico enfim despontou.

1.2.2 O campo empírico: Territórios Quilombolas – Tambaí-Açu; São José de Icatu e Segundo Distrito

Os três Territórios Quilombolas de Mocajuba/PA, campo empírico da pesquisa, embora sejam diferentes enquanto espaços-tempos, possuem semelhanças em seus processos de formação, já que são partes da mesma raiz histórica de matriz africana dos ancestrais que foram trazidos à força para serem escravizados no Brasil no período colonial.

A partir do contexto de lutas-resistências contra o escravismo colonial, os espaços-tempos de liberdade chamados Quilombos se formaram (veremos mais profundamente os elementos desses processos nos capítulos terceiro e quarto). Semelhante a outras regiões do Brasil em que também há Comunidades Quilombolas, na região em que está localizado o Baixo Tocantins, como se pode verificar em Miranda (2019), estão concentrados os maiores

⁹⁹Pequenos braços de igarapés que se assemelham a atalhos que dão acesso e interligam como redes os igarapés que, por fim, desaguard nos rios maiores, a exemplo do “furo esmeralda”, que corta os caminhos das águas e dá acesso mais rápido ao Quilombo Vizânia, em Mocajuba/PA (Anotações de campo, jul. 2023).

¹⁰⁰Pequenos rios, compreendidos como braços dos rios maiores no dizer do povo quilombola. Em termos científicos trata-se de afluentes (Anotação de campo, set. 2022).

¹⁰¹Encontro de rios e o desaguard de um no outro. O desaguard dos afluentes, a exemplo do Rio Tambaí-Açu que se encontra com o Rio Cairari na “Boca do Tambaí-Açu”, assim nos disseram o povo quilombola. Daí os sentidos de desembocar (Anotações de campo, out. 2021).

¹⁰²Dança das águas entre encher a secar. Nas suas vazões, furos e igarapés, fazendo uma analogia, dançam, giram, circulam os saberes dos povos, ribeirinhos, quilombolas (Anotações de campo, jul. 2023).

espaços e as maiores populações de povos e comunidades tradicionais quilombolas no Estado do Pará.

Dentre os municípios também formados através dessa história, está o município de Mocajuba/PA, composto atualmente por treze¹⁰³ comunidades quilombolas a saber: Vizânia, Santo Antônio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira, Porto Grande, Mojutapera, São José de Icatu, Bracinho do Icatu, Mazagão, Tambaí-Açu e Igarapé Açu.

Contudo, para os objetivos desta pesquisa, foram consideradas as comunidades quilombolas de três territórios por já serem titulados e reconhecidos nacionalmente pela Fundação Palmares. São eles: **Território do Segundo Distrito de Mocajuba**, composto por sete comunidades – Vizânia, Santo Antonio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira e Porto Grande; **Território do Tambaí-Açu** e **Território de São José de Icatu**. As demais comunidades quilombolas, salvo o Quilombo de Mojutapera¹⁰⁴, ainda estão em processo de reconhecimento.

Os três territórios pesquisados estão organizados em três associações. Juntas reúnem um número aproximado de 850 famílias, com 3.250 associados (Anotações de campo, 2021). Dados da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) de 2019 indicam, em números exatos, a existência de 5.972 comunidades quilombolas no Brasil, distribuídas em 1.674 municípios e 24 estados. Totalizando uma população de 386.750 pessoas quilombolas (IBGE, 2022).

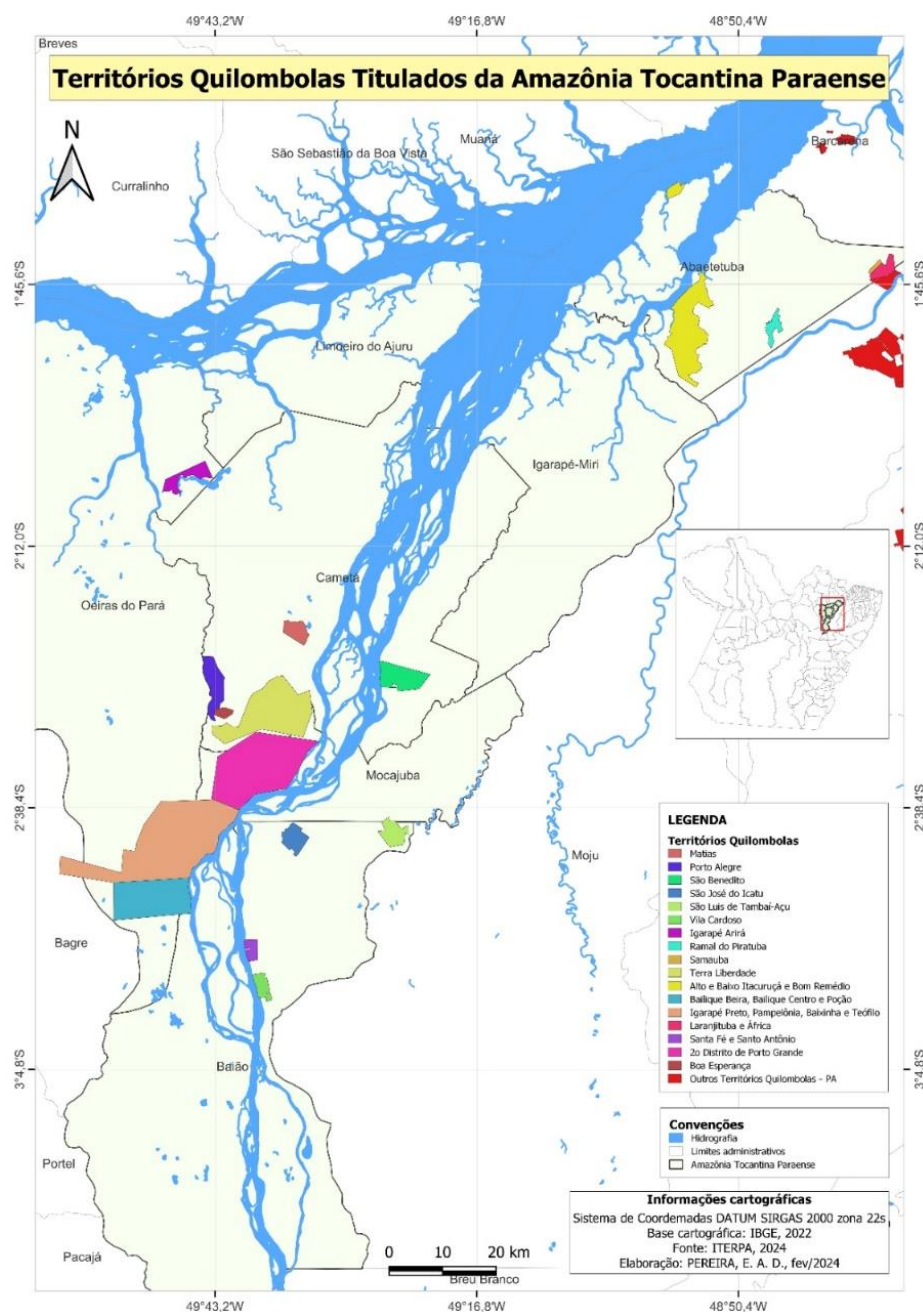
Já os dados da Coordenação das Associações Quilombolas do Estado do Pará (MALUNGU) de 2022 apontam a existência de 527 (quinhentas e vinte sete) comunidades quilombolas no Pará. Segundo o IBGE (2022), no Pará, a população recenseada foi de 42.439 pessoas quilombolas. Na região de integração do Baixo Tocantins, considerando os municípios de Mocajuba, Baião, Cametá, Oeiras, Limoeiro do Ajuru, Igarapé Miri, estão registradas, no Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDS), 107 comunidades quilombolas com uma população total de 81.863 pessoas, dados de 2018 e 2019.

¹⁰³Registra-se que durante a revisão da versão final desta tese, ocorreram dois processos de autorreconhecimento de comunidades quilombolas no município de Mocajuba/PA, a saber: Comunidade Quilombola de Açaizal e Comunidade Quilombola de Craval. Isso implica observar que a Rede de Quilombos que possui Mocajuba/PA como município é composta de 15 Comunidades Quilombolas, indicando que o número em termos de população quilombola aumentará.

¹⁰⁴Observa-se que o Quilombo Mojutapera embora reconhecido por Mocajuba/PA como parte de seu território, inclusive com Escola Quilombola sob gestão desse município, dada a situação fronteiriça com o município de Baião/PA, possui a especificidade de reconhecimento territorial vinculado à Associação de Remanescentes de Quilombos de Igarapé Preto/Baião e Oeiras do Pará. Daí não sendo considerada como parte da ARQDMO, mesmo estando no território compreendido como Segundo Distrito de Mocajuba/PA.

No que se refere ao recorte da população de Mocajuba/PA, considerando a situação de fronteira com o município de Baião/PA, a população quilombola é de 5.780 habitantes (IBGE, 2022). Com base nessas informações, apresentamos o mapa da localização dos quilombolas titulados na Amazônia região Tocantina.

Figura 1 - Mapa de localização dos Territórios Quilombolas da Amazônia região Tocantina



Fonte: Elaborado por Pereira (2024)

O mapa apresenta o panorama geral da Amazônia, estado do Pará região Tocantina, em termos dos territórios quilombolas já titulados. Podemos observar que os maiores

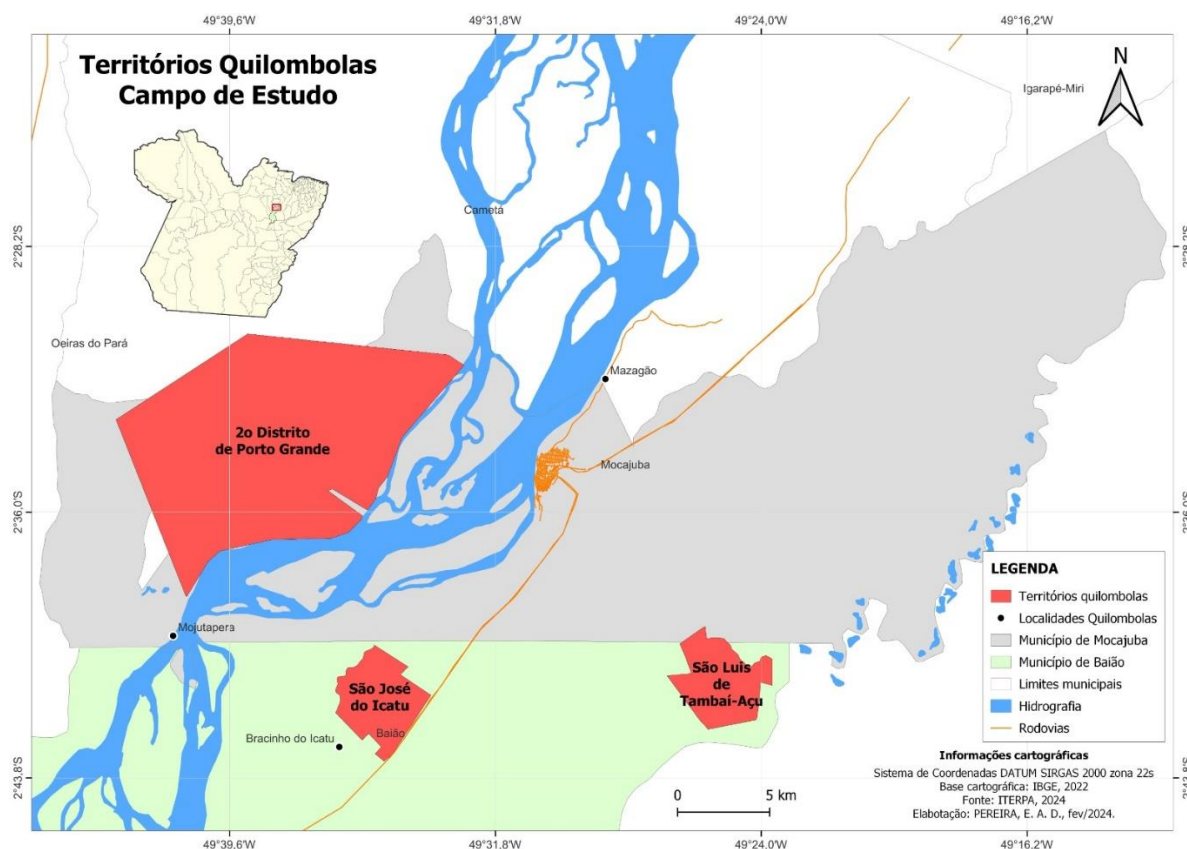
territórios estão concentrados entre os municípios de Baião, Mocajuba, Cametá e Oeiras, indicando também as maiores populações quilombolas.

Os números do último Censo Quilombola (IBGE, 2022) revelaram, por exemplo, ser o município de Baião/PA o maior da região em quantidade absoluta de população quilombola e o 10º em relação à população nacional quilombola.

Nesse sentido, considerando os municípios apresentados no mapa, enquanto territórios já titulados, a quantidade total da população quilombola na Amazônia região Tocantina, conforme do Censo Quilombola (IBGE, 2022), é de aproximadamente 51.119 pessoas quilombolas.

No mapa seguinte, observamos destacados em vermelho os territórios quilombolas, campo empírico da pesquisa:

Figura 2 - Mapa de localização dos três territórios quilombolas campos empíricos da pesquisa



Fonte: Elaborado por Pereira (2023)

Nota-se que os territórios quilombolas São José de Icatu e Tambaí-Açu encontram-se geograficamente em limites fronteiros entre os municípios de Mocajuba/PA e Baião/PA. Contudo, dado o processo histórico de relação produtiva e cultural com o município de

Mocajuba/PA, ambos territórios estão a ele vinculados. As e os participantes da pesquisa nos apontam que a relação de identidade com Mocajuba/PA está configurada, por exemplo, pelo acesso a políticas públicas como educação escolar e saúde e também por organizações religiosas de base cristã, isto é, por igrejas católicas e evangélicas, cujas matrizes ou paróquias que as gerem estão localizadas na cidade de Mocajuba.

Os mapas apresentados foram elaborados para fins desta pesquisa pelo Professor Dr. Edir A. D. Pereira, geógrafo e coordenador do PROOTMA/UFPA. Trata-se de um projeto que elabora mapas há mais de uma década na região do Baixo Tocantins, objetivados a subsidiar fontes informativas para pesquisas acadêmicas, sobretudo, para as vinculadas aos programas de pesquisas da Universidade Federal do Pará.

Assim, em termos de informações, os mapas nos trazem elementos que se traduzem em evidências, tais como: 1) a concentração dos maiores territórios quilombolas no Estado do Pará se dá nessa região; 2) configura-se com isso a indicação de que para essa região foi enviada uma parte significativa das/dos negros que foram trazidos ao Grão-Pará pelo sistema escravista-colonizador brasileiro; 3) nessa região também se concentra a maior quantidade de comunidades quilombolas no Pará.

1.2.3 O município de Mocajuba (PA): breve panorama econômico, social, educacional e de desenvolvimento humano

Para os propósitos desta tese enquanto campo empírico, dentre os municípios que compõem a Amazônia Região Tocantina, consideramos Mocajuba/PA, local onde se encontram as comunidades quilombolas estudadas e que a elas se vincula, uma vez que se formou depois delas.

Compreendidas enquanto componentes históricos da formação desse município, as comunidades (São José de Icatu, Tambaí-Açu, Vizânia, Santo Antonio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira, Porto Grande), assim como as demais comunidades quilombolas da região, carregam a memória, a experiência histórica dos “debaixo” que ainda não está nos livros, nem nos documentos oficiais. Como luta de todo dia, essa realidade com pés fincados no passado precisa ser trazida de volta e demonstrada às atuais e às novas gerações que por aqui fazem seu caminho no tempo presente, de forma a se [re]fazer para ser recontada enquanto realidade concreta.

Assim, segue um breve panorama informativo sobre dados relacionados à população local em termos de trabalho e renda; educação; economia; saúde; meio ambiente; território; comunidades; que revelam ser Mocajuba/PA um município também Quilombola.

Quadro 1 - Dados do município de Mocajuba/PA e de suas comunidades quilombolas

População	Número	Densidade demográfica	
	27.198 pessoas IDH: 0,575	31, 22 habitantes por km ²	
Trabalho e Renda	Salário médio mensal das/os trabalhadoras/es formais	População ocupada formalmente	
	2,2 salários mínimos	7,20%	
Educação	Taxa de escolarização (6 a 14 anos de idade)	IDEB	Números de Escolas
	96,5%	Anos iniciais: 3,7 Anos finais: 4,0	E.F.: 53 E.M.: 3
Economia	PIB per capita	Percentual das receitas oriundas de fontes externas	
	R\$ 14.164,30	Receita: R\$ 57.577,14	Despesa: R\$ 57.750,11
Saúde	Mortalidade Infantil	Números de estabelecimentos SUS	
	12,47 óbitos por mil nascidos vivos	13	
Meio Ambiente	Área urbanizada	Esgotamento sanitário adequado	
	4,45 km ²	30,3%	
Território	Área total	Bioma	
	871,171 km ²	Amazônia	
Comunidades Quilombolas	Características	Números	
	População total	5.780 pessoas quilombolas (IBGE,2022)	
	Comunidades	13 (10 tituladas pelo Instituto de Terras do Pará - ITERPA e 11 certificadas pela Fundação Cultural Palmares)	
	Associações	6	
	Escolas Quilombolas Reconhecidas	13	
	Postos de Saúde em Território Quilombola	2	
	Estudantes Quilombolas na Educação Básica	753 (Ensino Fundamental – anos iniciais e anos finais)	
	Estudantes Quilombolas	788 (Número total de vagas preenchidas pelo PSE/IQ ¹⁰⁵ – UFPA) ano 2024.	

¹⁰⁵ Trata-se de Processo Seletivo Especial para Indígenas e Quilombolas, como parte do Programa de Políticas Afirmativas da Universidade Federal do Pará. Registra-se ainda, que os números apresentados são referentes ao

	Ensino Superior/UFPA	OBS.: Números por município ainda não foram disponibilizados, nem o número de matrícula total.

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

Como se observa, no município de Mocajuba, Estado do Pará, a base produtiva é 80% agrícola. Com isso, em seu processo histórico de produção em larga escala, o município foi considerado o maior produtor mundial de pimenta-do-reino na década de 1980, por exemplo. Entretanto, após a crise ocasionada pelo fungo *Fusarium solani f. sp. piperis*, aproximadamente 90% das plantações foram destruídas na década de 1990 e a produção decaiu drasticamente. Atualmente, sua economia gira em torno de uma agricultura de base familiar, precarizada com a falta de investimento em políticas públicas para o setor. Nesse contexto, a prefeitura se tornou a principal fonte empregatícia.

Os dados do IBGE (2022) revelam ser Mocajuba/PA/PA um município também quilombola. Isso implica dizer que muito de sua história oficial precisa ser recontada, pois evidências apontam a existência das comunidades quilombolas de Mocajuba muito antes da fundação da própria cidade.

1.2.4 Da colheita de falas - “Eu falei tudo isso, professora?”

O processo de aproximação entre pesquisadora e pesquisadas/os, dada minha militância, exigiu esforços de distanciamento no sentido de captar o real. Para tanto, o método foi fundamental e nos conduziu ao contrário, ou seja, em vez de partimos do céu à terra, fizemos um fio da terra ao céu, tal qual *Ananse*, nos reconstruindo em mulheres e homens (em todas as dimensões dos gêneros humanos) “realmente ativos e, com base nos seus processos reais de vida” (Marx; Engels, 2009, p. 31), para não nos perdemos no labirinto de turiá tomado por um *toró*¹⁰⁶ de ideias e por uma infinidade de informações proporcionada pelo campo empírico.

Afinal, como afirmou Marx citado por Lanzardo (1982, p. 233), ao apresentar a enquete operária, somente os que vivenciam as lutas comunitárias cotidianas da classe trabalhadora “podem descrever, com todo conhecimento de causa, os males que suportam, que só eles [e elas] e não os salvadores providenciais, podem energeticamente remediar as misérias sociais das quais sofrem” e como pesquisa-pesquisada pode se tornar um instrumento

resultado publicado em 22 de dezembro de 2023 para turmas 2024. Mais informações podem ser verificadas em: <https://ufpa.br/ufpa-divulga-o-listao-do-processo-seletivo-especial-para-indigenas-e-quilombolas-2024/>

¹⁰⁶Do Tupi-guarani significa “jorro d’água”. Incorporado à linguagem popular do povo amazônico, significa também “pé d’água”, um “pudê d’água”, tempestade de chuva forte (Anotações de campo, out. 2022).

nas lutas por transformação social. Aqui, fundamentalmente se explicita o método de trabalho de pesquisa que também é político, portanto, dialético-materialista-histórico.

Foi Maria José, em roda de conversa, realizada em 13 de julho de 2023, para fins de colheita de conteúdos de fala quem nos lançou a pergunta título desta subseção. Ela também nos investigava e indagava “*eu falei tudo isso professora?*”, referindo-se às anotações de campo que continham várias falas dela registradas e que estavam todas amostras na mesa, naquele momento. Impressionada com o volume de anotações, lançou a pergunta nos provocando em tom de brincadeira (Anotação de campo, jul.2023).

Dessa forma se deu a “colheita de falas” (conforme veremos no geoglifograma a seguir), antes e durante as rodas de conversas para também obter autorização da publicação dos conteúdos coletados. Em alguns momentos ocorreu tudo ao mesmo tempo e os participantes diretos exteriorizaram o que são. Foi uma troca! Esses procedimentos, sobretudo das rodas de conversas como veremos adiante, oportunizaram a todos o ato educativo da pesquisa.

1.2.5 Participantes diretos da pesquisa

Tomando como base as descrições da vida de cada dia, apresentamos as 53 pessoas participantes diretos da pesquisa conforme a ordem em que as entrevistas e as rodas de conversas foram realizadas. Ressaltamos que todos os participantes diretos da pesquisa foram convidados, previamente, a contribuir de forma livre, esclarecida e que consentiram sua participação e, inclusive, a publicação de seus nomes.

Registramos, também, outras observações sobre o quadro a seguir: primeiro, em relação às entrevistas, embora estejam enumeradas de acordo com o momento em que foram realizadas, algumas ocorreram em grupos como é o caso das de Raimundo Silva, Rosiane, Ana Cleide e Silas, ou em duplas, como as de Raimundo Maria e Maria Deuza; Diácono Benedito Junior e Rosa Aires; Enecorinta e José Maria (Zé Maria Lourada); Val e Chico; Yasmim e sua mãe. Segundo, crianças e adolescentes estiveram acompanhados por seus pais tanto nas entrevistas, quanto nas rodas de conversas, a exemplo das mães de Yasmim, Angelina e Marizete. Terceiro, algumas entrevistas foram realizadas durante a realização de eventos, por exemplo, com Euci Ana e Nelson Barroso.

Já em relação às rodas de conversa é importante registrar que foram três, respectivamente, realizadas nas comunidades quilombolas São José de Icatu; Vila Vizânia e Uxizal. Na Comunidade de Uxizal, por exemplo, a roda de conversa esteve objetivada a

colheita de conteúdos de fala da professora quilombola Marivalda. A roda envolveu um grupo de 14 mulheres, além de alguns companheiros homens e crianças. Suas falas foram anotadas em caderno de campo e algumas estão publicadas nesta tese, sobretudo na subseção que trata dos achados sobre as mulheres quilombolas.

De forma a fornecer um breve panorama sobre os participantes diretos e sobre as metodologias de coleta de falas, que estamos chamando de “colheitas de falas”, apresentamos o quadro 2 com os nomes e a idade de cada participante e os momentos de suas participações tanto nas entrevistas, quanto nas rodas de conversa para confirmações de conteúdos de falas.

Quadro 2 - Participantes diretos da colheita de falas

Colheita de falas – Processos de “consulta” livre e previamente informada			
Participantes em Entrevistas Individuais		Participantes em Rodas de Conversa (Grupos de Foco)	
1	Zenóbio Rodrigues Machado, 78 anos	1	Maria José Brito de Sousa, 57 anos
2	Benedito Junior Rocha Pantoja, 45 anos		Rute Helena Dias dos Santos, 38 anos
3	Rosa Aires, 45 anos		Silvanio Rosa Nascimento, 47 anos
4	José Maria Medeiros da Costa, 80 anos		José Marinei de Farias Nascimento, 19 anos
5	Enecorinta Márcia Silva da Costa 39 anos		Marizete Nascimento da Cruz, 15 anos
6	Raimundo Silva Neves, 49 anos		Nilza de Farias Nascimento (Mãe da Marizete), 55 anos
7	Rosiane Siqueira Caldas (Ziane), 33 anos		Nilton Rosa Nascimento, 49 anos
8	Ana Cleide Viana Neves, 30 anos		Rivaldo Antônio Dias dos Santos, 35 anos
9	Silas Neves 21 anos		Florianio Lopes Farias, 60 anos
10	Raimundo Maria Gonçalves Neves, 50 anos		
11	Maria Deuza Conceição Caldas, 44 anos		
12	Nelson Meireles Barroso, 53 anos	2	Marisa Gilbete Nunes Cabral, 45 anos
13	Euci Ana da Costa Gonçalves, 49 anos		Marly Sebastiana Nunes Cabral, 51 anos
14	Marlene Rodrigues Conceição, 50 anos		Angelina Canuto Farias, 12 anos
15	Michely Silva, 35 anos		Antoniete Canuto (Mãe da Angelina), 36 anos
16	Valdirene Rodrigues Costa - Val, 39 anos		Tia Mimi, 95 anos
17	Francisco – Chico, 41 anos		Mateus, 17 anos
18	Domingos Flávio Lopes Farias, 55 anos		Monique Farias Cabral, 14 anos
19	Professora Benedita, 76 anos		Milene Cabral Lopes, 19 anos
20	Erika Gonçalves, 26 anos		Marlete Nunes Cabral, 48 anos
21	Yasmim, 11 anos		Marinaldo Corrêa, 30 anos
22	Crislene Souza (mãe da Yasmim) 35 anos		

23	Aureliano, 89 anos	3	Marivalda Contente Corrêa Pinto, 53 anos Maria Madalena L. Martins, 52 anos Lucicleia Pinto Barroso Marlene Nunes Barroso Maria Zilda Ribeiro Ystefane Karoline Lopes Barroso Ivanessa Ferreira Leite Aline Leal Juliana Masson Maria da Silva Ferreira Lana Ferreira
	Total: 23		Total: 30

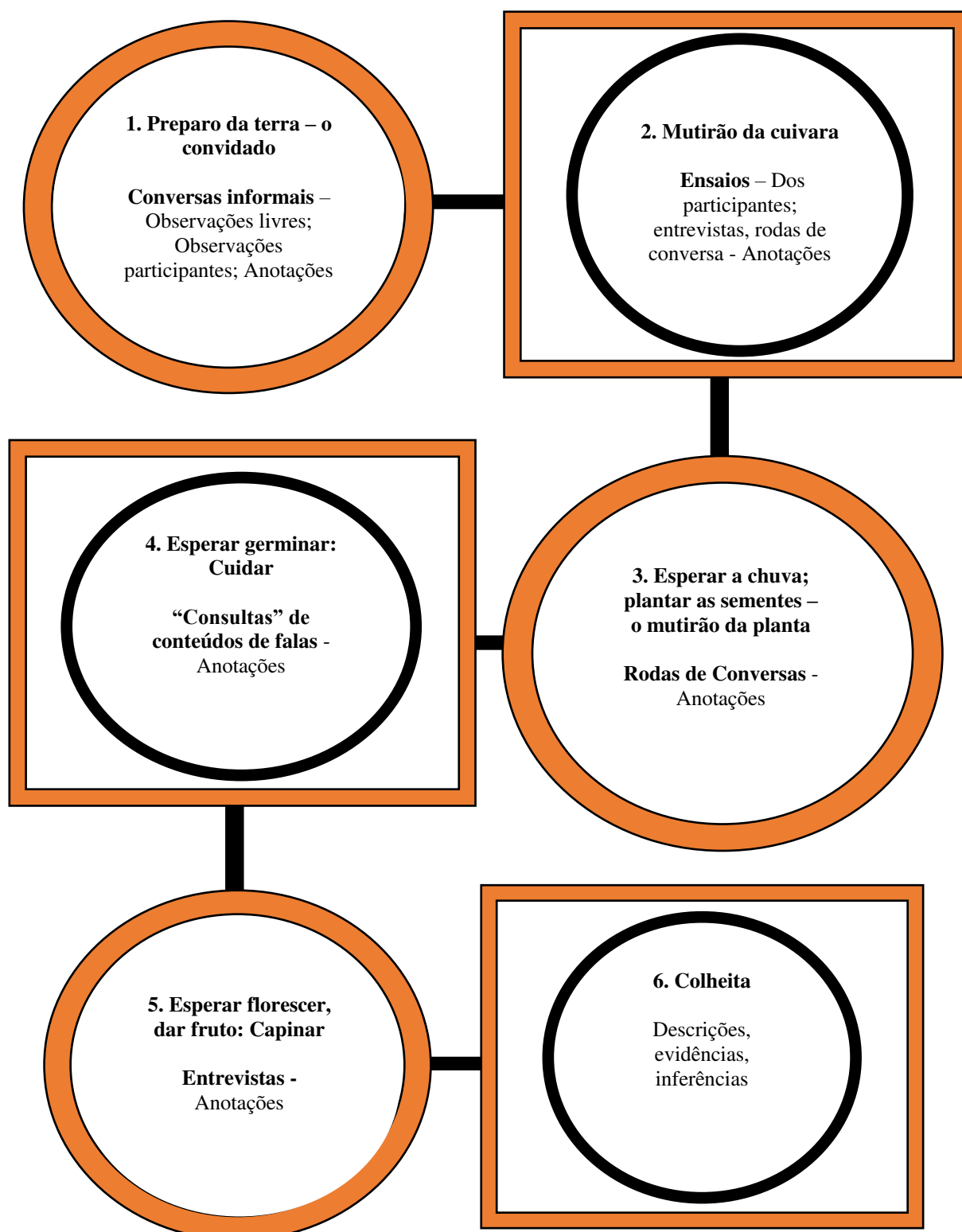
Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

Registramos que o quadro retrata dois momentos de colheita de falas, isto é, as entrevistas e rodas de conversas. Lançamos as informações gerais, apresentamos as 53 pessoas que participaram diretamente da pesquisa. Dentre elas foram 36 mulheres e 17 homens.

Considerando esse processo, vejamos o esquema na página seguinte que trata da analogia do mutirão na feitura dos processos que vão do “preparo” das conversas informais, passando pelas rodas de conversa e entrevistas, até a “colheita de falas”. Criado para fins desta pesquisa, tomamos como base a “Cultura dos Geoglifos” (geo [terra], glifos [desenhos]), saberes ancestrais manifestos em desenhos nos chãos da Amazônia há mais de quatro mil anos, segundo estudos, tais como os realizados pelo Museu Emílio Goeldi e pela Universidade Federal do Pará¹⁰⁷. Com objetivos de produção de alimentos e organização de áreas para lazer, reuniões comunitárias, inspirou-nos ao ser um sistema de revezamento de áreas (de tempo em tempo) que oportunizava à natureza seu respirar, sua reelaboração natural, o que nos revela a circularidade dessa cultura milenar. Portanto, o *geoglifograma* elaborado como esquema neste capítulo é também uma forma de homenagear os povos originários, ricos de “ser e não de ter”, conforme demonstrou Marta Harnecker em Rauber (2022).

¹⁰⁷ Podem ser verificados em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/a-cultura-dos-geoglifos/> e http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Geoglifos_paisagens_da_amazonia_ocidental.pdf. Acesso em: 23 de outubro de 2023.

Esquema 1 - Geoglifograma – Colheita de falas em analogia com trabalho do mutirão



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

Como se observa no geoglifograma, a “colheita de falas” dos participantes ocorreu em seis fases distintas, mas que se complementaram. No início, ocorreu o preparo da terra – “o

convidado” – e também se deu “o tirar das sandálias” – adentrar nas comunidades quilombolas. Nessa fase, realizamos, sobretudo, conversas informais, observações livres e observações-participantes. Anotamos as informações em caderno de campo que geraram as primeiras inferências da pesquisa nos conduzindo à construção do objeto.

Foi um momento de aproximação, produzido com implicações, das quais registramos como principal a dificuldade de deslocamento de uma comunidade à outra. Primeiro dada a distância e segundo, dado o acesso precarizado que algumas vivenciam, sobretudo, as comunidades que necessitam de vias vicinais e de pontes para se mobilizarem em termos de transporte, a citar: Uxizal, Itabatinga e São José de Icatu. Nos períodos de inverno amazônico, essas comunidades quilombolas enfrentam isolamentos por não poderem sair de seus territórios dada a intrafecabilidade dos ramais. Experiências vividas, em geral, por todas as Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA.

Outra dificuldade, nessa fase da pesquisa, baseada nessa implicação central apresentada, foi a de não conseguirmos seguir completamente o calendário de visitas agendado. Em alguns casos tivemos que adiar datas, esperar o “*tempo chuvoso passar*”, como nos disse a professora Marivalda (Roda de conversa 3, ago.2023), em razão da visita programada para ocorrer no Quilombo Uxizal e adiada do mês de maio para o mês de junho. Reavaliada a situação, em razão das atividades internas, adiamos novamente o encontro para o início de agosto de 2023.

Já em relação à segunda fase, “o mutirão da cuivara”, em que ocorreram os ensaios de perguntas aos participantes (construção da enquête) das entrevistas e rodas de conversa, registramos, como já mencionado anteriormente, que ela ocorreu concomitante à primeira fase. À medida que avançávamos no processo de aproximação, o mutirão da cuivara com os participantes da pesquisa construía a roça das sabenças resultantes em fios coloridos que contribuíram no tecer das estampas do *Panô*.

Após essa fase, ocorreu o momento da “espera da chuva”, depois que em mutirão se plantou as sementes. Eis que nessa terceira fase, entre o plantar das sementes e a chuva, ocorrera as primeiras rodas de conversa, considerando os espaços-tempos do Movimento Social Quilombola, sobretudo os encontros de formação, a citar os “Putiruns Quilombolas”, com os quais colaboramos nos processos de organização e realização. As anotações desses momentos resultaram em registros de “conteúdos de falas”.

Enquanto as sementes germinavam o ato de esperar se despontou na quarta fase e foi crucial para iniciar os cuidados para as confirmações de falas registradas como “conteúdos de falas” – trechos que a pesquisadora, atenta, anotou durante as primeiras aproximações das

comunidades quilombolas e que suscitaram outras anotações de campo, as quais, inclusive, deram base a estas descrições e às primeiras inferências.

Como desdobramentos desses processos, as entrevistas se realizaram na quinta fase, a qual compreendemos como o ato de “espera do florescer” e da “espera dos frutos”. Houve a necessidade do capinar, para não sermos tomados por transversalidades que pudessem nos tirar o foco do caminho do labirinto.

Finalmente, aconteceu a “colheita” – resultando em descrições, caracterizações, que se constituíram em evidências, inferências, pré-análises que teceram este *Panô*.

1.2.6 Conversas informais e Ensaios – “Eu percebi, percebi que tu provocava a gente com perguntas”

Os “processos de ensaio” proporcionados pelas observações anotadas em caderno de campo nos conduziram através do fio de *Ananse* aos processos de escolha dos participantes diretos para as entrevistas. Desse modo, ao elaborarmos as perguntas da enquête qualitativa, foi possível aplicar em formato de ensaio uma entrevista não-diretiva, de acordo com Guy Michelat (1982).

Objetivando escolher não de forma aleatória, como requer as pesquisas positivistas, mas de forma intencional as/os participantes diretos da pesquisa, conforme a abordagem qualitativa, inicialmente pretendíamos conversar-entrevistar nove quilombolas (cinco mulheres e quatro homens). Entretanto, conforme a pesquisa foi se constituindo, sobretudo após a qualificação, sentimos a necessidade de ampliar o número de participantes diretos, haja vista a riqueza de informações que foram transbordando em eventos, encontros, reuniões e atividades do Movimento Social Quilombola em que participamos.

Nesses eventos, anotações de campo foram produzidas. Essa dinâmica resultou em uma variedade de conteúdos de falas, proferidas nesses momentos e com isso compreendemos que a escolha dos participantes diretos da pesquisa, que também participariam das entrevistas, não seria tarefa fácil. Recordamos várias dificuldades nesse sentido, dentre elas a mais complexa que foi escolher uma pessoa dentre uma variedade em potencial. Para tanto, buscamos amenizar essa dificuldade por meio dos processos de escuta realizados durante atividades do Movimento Social Quilombola, sobretudo nos encontros “Putiruns Quilombolas” de formação em Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola.

Destaca-se que por meio de atividades de aproximação com o campo empírico realizamos “colheitas” de conteúdos de fala que, posteriormente, foram “consultados”, por isso ouvimos Nilton Rosas (Roda de Conversa 1, jul.2023) dizer a frase que gerou o título desta subseção: “Eu percebi, percebi que tu provocava a gente com perguntas”. Trechos de fala como essa foram anotados em caderno de campo durante visitas técnicas pedagógicas que realizei pela SEMEC, ou participando nos eventos do Movimento Social Quilombola. Registra-se que todas essas falas foram informadas aos participantes diretos da pesquisa e que sua publicação foi oficialmente autorizada por meio do aceite do Termo de Consentimento Livre (ver anexo 4).

Nesse sentido, critérios tais como viver na comunidade quilombola (nascido, criado, ser residente e participativo nas ações de organização cultural-social-política) e, primordialmente, fornecer o consentimento livre previamente esclarecido foram fundamentais para fazermos o trabalho cuidadoso da escolha com ética. Optamos por realizar entrevista não-diretiva, porque, segundo Michelat (1982), ela não é um método em si mesma e não é construída sozinha. Ela é um método de coleta de dados que se complementa com o participante da pesquisa e com outros procedimentos. Sua contribuição é, no campo das ciências sociais, essencial para quem procura apreender e prestar contas dos sistemas de valores, de normas, de representações, de símbolos próprios a uma cultura.

Partindo desse pressuposto, a entrevista não-diretiva se aproxima dos objetivos do etnólogo. Contudo, acrescenta-se que, para nós, materialistas históricos dialéticos, os sistemas que remetem à cultura são igualmente produtivos por produzirem os signos da vida, conforme Vigotski (2007).

Além disso, o recurso da entrevista não-diretiva se opõe ao pesquisador que se apegue a postulados e enunciados, bem como, ao que monopoliza o processo de entrevista e retira da/do entrevistada/o a possibilidade de exploração do objeto, tornando-se um entrevistador inquisidor. O recurso da entrevista não-diretiva, pelo contrário, possibilita ao entrevistado a exploração do objeto, isto é, o informante é o sujeito participante direto da pesquisa.

Nesse processo, um primeiro ensaio, com vistas a qualificação do projeto da tese, foi realizado no dia 10 de junho de 2022. Na ocasião, testamos as perguntas do roteiro (enquete) previamente elaborado. Assim, foi perceptível alguns elementos e já naquele momento tivemos impressões. O nosso entrevistado de forma simples externou o seu vivido, percebido e sentido nas experiências. Na ocasião, os objetivos específicos da investigação rebrotaram nas falas do quilombola Zenóbio e obtivemos a confiança de que a pesquisa estava em trilha

sustentável. Importante destacar também que algumas perguntas da enquete foram reelaboradas na prática da pesquisa para se aproximar da realidade das/dos entrevistados/as.

Em termos prévios, foi possível inferir as características dos processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada, nas dimensões dos processos produtivo-culturais e político-sociais, por meio do que estava presente na fala do quilombola Zenóbio, 78 anos (Entrevista 1, jun.2022), Comunidade Quilombola Mangabeira, Segundo Distrito de Mocajuba/PA, ao traçar um panorama histórico dos processos que desencadearam a formação dos quilombos do Segundo Distrito.

Essas inferências ficaram evidentes nas informações sobre seus ancestrais, principalmente, na história de vida de seu avô paterno, escravizado nas fazendas de cacau instaladas na Amazônia região Tocantina, no período colonial. Suas memórias demonstraram como se processava o trabalho escravizado nessa região, como os escravizados eram mantidos em extrema pobreza, submetidos a todo tipo de trabalho forçado não apenas nos cacauais. As/os escravizadas/os eram obrigadas/os a fazer as vontades dos patrões e de suas sinhas (senhoras). A sua fala também revelou um pouco das relações sociais que estabeleciam para construir processos de sobrevivência e organização através da ação coletiva.

Isso porque mulheres e homens negros, quando conseguiram fugir e formar os primeiros quilombos, construíram estratégias para sobreviver ligadas a engenharia, arquitetura, proteção, organização, produção agrícola, esconderijos, táticas de guerra que os levaram a produzir desvios de rios “rasgados” a mão no meio da mata, como pode ser verificado nas comunidades quilombolas que compõem o Território do Segundo Distrito e São José de Icatu. O Quilombo Mangabeira, por exemplo, como ponto estratégico, é um lugar onde podemos observar todas as “entradas” e “saídas” do Rio Tocantins por estar a aproximadamente 40 metros acima do nível do rio. De lá, podia ser visto quem vinha chegando, de forma a dar tempo para os moradores se prepararem para a fuga, ou para possíveis conflitos com aqueles que tentavam de várias formas destruí-los.

Esses processos, compreendidos como produtivo-culturais, foram cruciais para a permanência desses quilombos, pois através deles os quilombolas também conseguiram produzir grandes áreas agrícolas, que mantiveram e ainda mantêm a soberania alimentar desses povos. Daí que, escoar suas produções agrícolas excedentes, comercializá-las, relacionar-se econômica e culturalmente com toda a região era e ainda é fundamentalmente estratégico, pois cada passo dado contribui, ainda que contraditoriamente, para que permaneçam nesses espaços-tempos de liberdade.

Essas relações foram fortalecendo os seus territórios. Demonstrações práticas de que os quilombos nunca estiveram isolados, mas articulados em redes. Processos produtivo-culturais que foram e são educativos. Ao educar, esses processos se tornam político-sociais, formam a consciência de si – para-si. Os processos produtivo-culturais e político-sociais, entendidos como unidade dialética, constroem a percepção de que seus modos de vida, forjados na luta pela sobrevivência, são diferentes do que tentaram e ainda tentam impor os padrões.

As falas do quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) nos possibilitam pensar sobre o valor de uso que esse território possui para cada quilombola. Mesmo com as mudanças produzidas pelo modo de vida capitalista, no que se refere, entre outras coisas, às ações dos grandes projetos implantados nessa região como a construção de hidrelétricas, dentre outros, ainda podemos ouvir nos quilombos falas de que eles e elas se sentem felizes vivendo nesses espaços, construindo a cosmologia do bem viver quilombola – Quilombolando-se.

Para compreender os processos das experiências vividas, sentidas, percebidas e modificadas como formação econômico-cultural na relação trabalho, cultura e educação e nas dimensões dos processos produtivo-culturais e político-sociais, a fala do quilombola Zenobio (Entrevista 1, jun.2022) parece revelar que a vivência em comunidade, a vivência no movimento social, a formação na Comunidade Eclesial de Base (CEB), na formação sindical, nas lutas que travaram por direitos, no acesso ao poder através da militância no Partido dos Trabalhadores (PT) de companheiros/as que ousaram ocupar esses espaços e as contradições que permeiam tudo isso se cruzam, se inter cruzam, se interrelacionam e produzem como resultado experiências históricas da Pedagogia da Classe Trabalhadora.

Dessa maneira, a Pedagogia da Classe Trabalhadora, como formação econômico-cultural, está a processar o que pode vir a ser uma “outra pedagogia” – que envolva “outros” trabalhadores/as da terra, para “outras” hegemonias, “outros” processos que fazem a classe trabalhadora alargar-se.

Por fim, as falas do quilombola Zenobio (Entrevista 1, jun.2022) indicam que podemos analisar as relações entre os processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada nos territórios de povos e comunidades tradicionais quilombolas, no sentido da compreensão de que essas relações coexistem com o capitalismo, mas não sem contradição. Formar-se econômica e culturalmente em prol de um projeto de sociedade comum requer um processo de formação política e luta permanente.

O processo de conflito entre valores quilombolas coletivos e valores individualistas-capitalista vivenciado cotidianamente se verifica em diversos espaços educativos, dentre eles

nas igrejas e nas escolas, onde as formações ética e moral são fundamentais. Esses espaços são compreendidos como o lugar onde se aprende a ser, porém, quando esses espaços negam a cultura, negam a história, contribuem para o enfraquecimento da identidade quilombola e do projeto de sociedade comum.

Nesse sentido, o processo de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em construção pelas associações quilombolas e pelo Movimento Social Quilombola como um “todo” se desdobra como mediação na contradição e contribui na compreensão de que um outro mundo para além do capitalismo é necessário. Daí a importância das lutas travadas pela educação quilombola, pelos territórios, pelo fortalecimento da rede de solidariedade. Daí a necessidade das lutas das mulheres quilombolas que alimentam a produção e a comercialização coletiva estarem articuladas com ações e lutas da classe trabalhadora mais ampla.

Portanto, foi por esses caminhos que fomos conduzidos no labirinto da pesquisa ao procurarmos com lupa e com o fio de *Ananse* processos éticos para a escolha dos participantes diretos. Caminhamos por muito tempo com dificuldade, mas podemos dizer que, com o povo quilombola, obtivemos o êxito necessário ao encontramos, juntos, as saídas das encruzilhadas que por diversas vezes nos puseram à prova e, assim continuamos a jornada...

1.2.7 Rodas de Conversa – “Outras pessoas da comunidade podem participar? A juventude e as crianças, por exemplo?”

As rodas de conversa, isto é, o mesmo que grupos focais de acordo Yin (2016) foram uma das saídas das encruzilhadas do labirinto que aprendemos com o povo quilombola. Na experiência de pesquisa, ao observar que em grupo as e os companheiros quilombolas se sentiam mais à vontade para fazer suas falas, percebemos que fazer o esforço de realizar para além das entrevistas individuais as “consultas” de conteúdos de falas em grupos poderia se tornar um grande instrumento para a “colheita de falas e anotações” e assim se deu.

Mas o percurso que fizemos até que pudéssemos chegar a essas conclusões foi longo e complexo. Ele nos exigiu muito cuidado nos passos, pois a relação de confiança é basilar. Para tanto, as aproximações que se deram por meio do Movimento Social Quilombola cruzaram nossas experiências com as experiências de comunidades quilombolas em Mocajuba/PA. Permeadas de muito respeito e compromisso de trabalho, dedicado, repleto de sensibilidade nos sentimos reciprocamente.

Desde as primeiras aproximações com o Movimento Social Quilombola, passando pela ACREQTA, pelo viver a experiência da Comunidade Tambaí-Açu desde 2012, pelo viver as organizações da luta pela Educação Quilombola, até o adentrar nas demais Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, todos esses passos se tornaram o acontecer da confiança de fazer pesquisa *com* e não *sobre e/ou para* as comunidades quilombolas. As Comunidades Quilombolas de Mocajuba nos permitiram sermos acolhidos e uma relação de compromisso comum se constrói desde então.

Assim, até mesmo os trabalhos relacionados a minha atividade profissional mencionada anteriormente fizeram parte desse compromisso comum que partilhamos. Nesse Ubuntu, as ações com as comunidades em razão dos processos de implementação da Resolução CNE/CEB 08/2012 também se configuraram como parte desse *construir-se com*, desse *construir-se junto*. Assim, as rodas de conversa foram se conformando em procedimentos metodológicos de aproximação com o objeto da pesquisa.

Dessa maneira, foram colhidas anotações de campo com base em observações até mesmo de participantes não diretos da pesquisa, mas que também estavam em processo de pesquisar a pesquisa que se realizava em seus chãos. A pesquisa que aqui expomos passou por pesquisa das comunidades quilombolas. As comunidades também nos investigaram para poder nos dar o consentimento livre e esclarecido de realização dos demais procedimentos.

Daí, construímos as bases para as rodas de conversa, ou nosso “Putirum de Conversa”, compreendidos com base em Yin (2016) como grupo focais, bem como, nas experiências de pesquisa do “Puxirum” realizado pelo Projeto Raízes, na região do Oeste Paraense (municípios de Alenquer, Oriximiná e Óbidos) na década de 1990 e início dos anos 2000. A fotografia a seguir ilustra a experiência da roda de conversa 1:

Figura 3 - Primeira roda de conversa para “consulta” de conteúdos de fala



Fonte: registro fotográfico de Abraão Portilho Nascimento, 18 anos (2023).

Na fotografia, os participantes se encontram em um espaço aberto, trata-se do quintal de um deles, o professor quilombola Silvanio, que está ao meu lado direito, sendo que eu estou de pé. Era o momento de início dos trabalhos de escuta livre e previamente informada das falas com os presentes, enquanto aguardávamos os demais. Observa-se que já nesse momento crianças e jovens estavam participando como ouvintes. Inclusive era um jovem quem, de forma livre e orientado por Silvanio, estava no processo de registro fotográfico do momento.

Essa roda foi realizada na Comunidade Quilombola São José Icatu, no dia 13 de julho de 2023. Daí a pergunta de Silvanio que gerou o título desta subseção: *“Outras pessoas da comunidade podem participar? A juventude e as crianças, por exemplo?”* Silvanio é presidente da Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo São José de Icatu (CRESQJI). A pergunta foi feita quando enviamos mensagem por *Whatsapp* para confirmar se poderíamos ou não realizar a atividade da roda de conversa para “consulta” de conteúdos de falas no Quilombo São José de Icatu. Silvanio respondeu que sim, mas preocupado com os espaços de formação e talvez percebendo que a roda de conversa poderia ser mais um espaço com esse propósito, formulou a pergunta buscando garantir a participação, sobretudo da juventude (Anotação de campo, jul.2023).

Com base na imagem, seguem algumas anotações de campo sobre essa roda de conversa. Muito produtiva, a conversa fluiu com naturalidade. O formato de roda de conversa

proporcionou que todas estivéssemos à vontade. As perguntas e o processo de “consulta” de conteúdos de falas foram tranquilos, os participantes estavam seguros. A conversa foi prazerosa. Para além dos participantes diretos da pesquisa, nessa atividade havia outras pessoas participando. Elas estiveram reunidas ouvindo, interagindo e fazendo fotos.

A participação de jovens e crianças nas atividades que acontecem na comunidade é uma orientação da própria comunidade. Como se tratou de uma atividade aberta, como foi em todos os momentos uma condição da própria pesquisa, envolvemos o máximo de pessoas, sobretudo de jovens. Por isso, essa atividade foi participativa e envolvente e também se configurou como formativa, tanto para mim, quanto para os participantes pesquisados. Registramos ainda que foram feitas as leituras da carta de apresentação, dos objetivos da pesquisa e de uma breve síntese sobre a metodologia.

A roda de conversa no Quilombo São José de Icatu iniciou às 11h15. Estava combinada para as 10h, mas tivemos problemas para chegar ao local. A estrada que dá acesso à comunidade encontrava-se deteriorada, já que não estava ocorrendo a manutenção pelo poder público.

O tempo da roda foi dividido em dois momentos. O primeiro, anterior ao almoço, com parada para a chuva. Uma breve chuva aconteceu durante a atividade. O segundo momento seguiu após o almoço. Nos dois períodos, ocorreram breves pausas para o café, entre uma fala e outra. Em síntese, foi assim, estivemos em uma roda de conversa com traços típicos da nossa cultura paraense e da identidade quilombola, ou seja, iluminados por um dia ensolarado, refrescados à sombra das árvores, regados com breve chuva, acompanhados pelos olhos atentos dos vizinhos, das crianças e da juventude.

Nesse quintal, como não poderia faltar, contamos também com a presença de outros animais, que nos pressentiram. Havia disputa de canto de galo, cantos de pássaros, o soar do vento nas folhas e do seu cair enquanto conversávamos, crianças brincando. E havia ainda o cheiro úmido da terra depois da breve chuva, do peixe assado na brasa “*muquiado só na manha*”, como diz o povo quilombola, do açaí batido na hora e do “*café quentinho e puro*”, como nos disse o quilombola Floriano. Nos mantivemos firmes mesmo depois do açaí com farinha...

Esse formato de rodas de conversa, como se observa, foi realizado para “consulta” de conteúdos de falas coletados durante eventos, encontros, reuniões e atividades do Movimento Social Quilombola, bem como, em conversas informais. Conteúdos de falas permeados de sentidos, significados, memórias. Relacionados à pesquisa, necessitavam ser “consultados”

para dar mais legitimidade à investigação, já que quando a maior parte delas foi coletada os participantes diretos ainda não haviam assinado a autorização da publicação de suas falas.

Assim, o momento de “consulta” dos conteúdos de falas, nas rodas de conversas foi propício para apresentarmos os encaminhamentos da pesquisa, sua relevância social e acadêmica de forma a proporcionar aos participantes diretos uma percepção ampla do que estavam a contribuir. Nesse sentido, observamos Dona Nilza, mãe de dois jovens-adolescentes que participavam diretamente da roda de conversa (1), Marinei e Marizete, acompanhar tudo de ouvidos atentos. A participação das pessoas da comunidade foi livre. Dona Nilza, como nos disse no final, “*eu gosto de participar. Participando aprendo também*” (Anotação de campo, jul.2023).

Foram três rodas de conversa realizadas para “consulta” de conteúdos de falas, a citar: Comunidade Quilombola de São José de Icatu (13 de julho) – com participação média de 15 pessoas; Comunidade Quilombola Vila Vizânia (23 de julho) – com média de 10 pessoas; Comunidade Quilombola de Uxizal (03 de agosto) – com média de 14 mulheres, esse caso, especificamente, foi uma roda de conversa com mulheres quilombolas, do coletivo “Flor de Uxi”. Todas foram realizadas em 2023.

Nos três encontros foram produzidas observações que geraram anotações de campo, de forma que precisamos registrar alguns elementos comuns às três experiências. Primeiro, a preocupação de Silvanio de nos perguntar se a juventude, por exemplo, poderia participar. Essa pergunta foi feita pelas três lideranças que contribuíram na organização das diferentes rodas, a citar: Silvanio (Icatu); Marly (Vila Vizânia) e Marivalda (Uxizal). Isso nos fez pensar que a participação da juventude tem sido algo que as lideranças têm se preocupado, como veremos mais amplamente no quarto capítulo.

A roda de conversa realizada no Quilombo São José de Icatu, envolveu em média 15 (quinze) pessoas. Tornaram-se participantes diretos, ou seja, com conteúdos de fala a serem consultados, os demais foram se aproximando à medida que a atividade de pesquisa foi avançando. Eram crianças, jovens e mães-mulheres dos participantes menores de idade que estavam na atividade, todos se aproximavam para acompanharem os processos das perguntas que culminaram na “consulta” de conteúdos de falas. Em média cada roda de conversa durou três horas, desconsiderando os momentos de lanche, almoço e descanso após o almoço. Percebemos que as rodas de conversa mobilizaram as comunidades. Nas comunidades quilombolas do Segundo Distrito, por exemplo, na Comunidade Quilombola de Uxizal, precisamos pernoitar e seguir viagem para a Comunidade Quilombola Itabatinga no outro dia dado a distância e o difícil acesso.

Nesse percurso, ao observar a consciência costumeira das comunidades quilombolas, percebemos muitos pontos em comum, mas também diferenças, a citar a dinâmica de como vivem as comunidades quilombolas das águas e as comunidades quilombolas das florestas, como nos apresentam suas lideranças. Dessa forma, um segundo elemento a destacar entre as semelhanças dos processos de realização das rodas é a forma como fomos recebidos. Detalhe: sempre antes de começar qualquer atividade as/os quilombolas costumam receber as pessoas com muita hospitalidade, especialmente, quando possuem aproximação.

Observamos que fazer pesquisa com comunidades tradicionais sem o processo de aproximação pode comprometer, inclusive, a cultura de hospitalidade que a comunidade possui e levar moradores à desconfiança, pois, como nos revelaram, *“a gente já foi muito enganado professora, a gente não aceita mais qualquer um por aqui, não”* (Anotação de campo, set.2023). A desconfiança que possuem com quem não conhecem é visível, por isso, sugerimos cuidado ao chegar nas comunidades e sempre contar com alguém que possa facilitar uma apresentação à comunidade, antes de iniciar qualquer processo.

Partindo dessa observação, há uma curiosidade. Sempre que chegamos para atividades nas comunidades quilombolas de Mocajuba/PA – talvez seja uma particularidade da consciência costumeira das comunidades quilombolas desse município – elas nos receberam com uma boa conversa sobre assuntos triviais do cotidiano, um jogo de futebol do dia anterior (o famoso RExPA¹⁰⁸), algum acontecimento da roça, algum acidente, alguma pessoa que estivesse doente no quilombo. Sempre havia assuntos “puxados” pelos moradores que introduziam a conversa.

Antes de iniciarmos a fala sobre o que nos havia levado à comunidade, as/os moradores procuravam nos deixar à vontade. Depois, bem depois dessa conversa inicial regada a café e a frutas da região, *“frutas do tempo”*, como nos dizem. Geralmente essa conversa inicial era bem profunda. Sentimos que é uma forma de nos pesquisar, ou seja, antes de serem pesquisados, perguntados, as pessoas das comunidades nos pesquisam e, sem que a gente perceba, nos entrevistam, nos questionam, pesquisam a pesquisa.

Essa experiência de pesquisa é instigante. Todas as vezes que estivemos nas comunidades, pisando no chão, nos terreiros, sentindo o que sentem assim nos sentimos, ou seja, mais pesquisados por aquelas pessoas do que realizando a pesquisa em si. Nos sentimos parte da comunidade com a permissão da comunidade. A pesquisa traz em si a troca, o Ubuntu.

¹⁰⁸Times de futebol do Estado do Pará: Remo e Paysandu. Quando disputam partidas o povo chama de RExPA.

Portanto, os elementos das rodas de conversa nos proporcionaram formação, conforme sugeriu Marx (1880¹⁰⁹) ao elaborar e aplicar a enquete operária. Em alguns momentos, a roda de conversa fluiu e ampliou os temas, encaminhando subtemas e tecendo as categorias de conteúdo.

1.2.8 Rodas de conversa para “consulta” de conteúdos de falas – “Importante essa ação, pois a escuta tem que se dar antes e não depois”

Antes de passarmos à descrição desse processo, nos parece relevante registrar como compreendemos os conteúdos de falas. Trata-se de trechos de falas, frases, palavras que, anotadas em caderno de campo, conduziram a produção de trechos de “pensamentos quilombolas” dos participantes. Manifestações diversas apresentadas durante eventos, encontros e reuniões proferidas por nossos participantes diretos da pesquisa enquanto estavam acompanhados por mim durante os últimos anos, enquanto realizei o meu processo de doutoramento.

As falas colhidas, ao serem costuradas ponto a ponto, configuraram-se em “conteúdos de falas”. Desse modo, dada a riqueza que cada um desses conteúdos apresentava, construiu-se a necessidade da “consulta” em rodas de conversa, pois as e os quilombolas participantes diretos da pesquisa, mesmo sabendo que estavam na pesquisa, ainda não haviam dado permissão oficial¹¹⁰ para a publicação de suas falas coletas em momentos anteriores a citar: eventos, encontros de formação, reuniões. Daí se construiu o procedimento metodológico de “consulta” de conteúdos de falas que se deu em formato de rodas de conversa envolvendo grupos, ou por meio de entrevistas individuais.

Por isso, Maria José, em roda de conversa com esse objetivo apresentado previamente, fez a afirmação que gerou o título desta subseção. Ao se referir à metodologia da “consulta”, ela nos disse, *“importante essa ação, pois a escuta tem que se dar antes e não depois”*. O processo de consulta antes, por ela reivindicado, é uma ação pouco adotada, infelizmente.

As “consultas” de conteúdos de falas, considerando os protocolos de consulta das comunidades quilombolas, construíram reflexões sobre a postura de quem pesquisa nos indicando que as comunidades têm, a cada dia que passa, tomado consciência sobre a quem

¹⁰⁹Nos referimos ao texto do “Questionário de 1880”. Anexo 1 do livro organizado por Michel J. M. Thiollent (1982) intitulado: “Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária”.

¹¹⁰Trata-se do processo de Consentimento Livre e Esclarecido, assinado em termos para fins de publicação e garantia da Ética na pesquisa, conforme anexo 4.

interessa as diferentes pesquisas. Nesse sentido, ponderou Maria José, “*tem pesquisa, às vezes, que não nos dão retorno, não sabemos o que acontece depois*” (Anotação de campo, jul.2023).

Nota-se, portanto, em processos de “que fazer?” nas pesquisas em educação que a pesquisa-pesquisada “parece” caminhar como evidencia de necessidade do que precisamos fazer antes (escuta) e depois (retorno) enquanto ato de pesquisar “*com*” e não “*para*” segundo as reivindicações das e dos quilombolas das Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA.

1.2.9 Entrevistas – “Será que vou contribuir, professora?”

A preocupação pertinente de Diácono Benedito Junior antes de iniciar nossa entrevista – “*Será que vou contribuir?*” – nos fez construir essa subseção, pois percebemos tanto nas entrevistas, quanto nas rodas de conversa que houve algum tipo de preocupação dos participantes diretos em como poderiam contribuir com a pesquisa em relação a alguns temas específicos, a citar questões ambientais e racismo; pois percebemos uma necessidade de fazer o debate e também de divulgar a situação na qual os quilombos estão vivendo na região dada a expansão do agronegócio influenciada pelo projeto da Hidrovia Araguaia-Tocantins, como veremos nos próximos capítulos.

Mas, para além da preocupação de tornar a entrevista um espaço de denúncia, observamos em todas e todos o cuidado com as palavras, de forma a externar, da melhor maneira possível, suas ideias. Ressaltamos que as entrevistas individuais se deram, sobretudo, porque alguns não puderam estar presentes nas rodas de conversa. Procuramos então oportunizar a participação com entrevistas, para não comprometer a integridade do processo de escuta com vista a “colheita de falas”. Assim, todas as entrevistas seguiram o procedimento adotado para “consulta” dos conteúdos de falas, consubstanciados através dos “pensamentos quilombolas” colhidos durante os processos de observações e anotados em caderno de campo, conforme descrito anteriormente.

Registramos ainda que Benedito Junior é liderança espiritual católica (Diácono) da Comunidade Quilombola Tambaí Açu e região. O trecho de fala que gerou o título da subseção se refere ao processo de entrevista e ao momento em que fizemos o convite para ele participar da pesquisa.

O roteiro de perguntas baseado nos conteúdos de falas foi inspirado na técnica de entrevista não-diretiva e no questionário de 1880, elaborada por Marx. Assim sendo, dos 23 entrevistados, oito são do Quilombo Tambaí-Açu (quatro mulheres e quatro homens); onze

são do Segundo Distrito (cinco mulheres e quatro homens) e quatro são do Quilombo São José de Icatu (uma mulher, uma criança e dois homens).

Para a realização dessas entrevistas, todas e todos foram previamente informados e esclarecidos, no sentido de estarem dispostos a contribuir, ou não com a pesquisa livremente. Todas as anotações de falas foram informadas e autorizadas. Por fim, destacamos que a pesquisa envolveu, entre rodas de conversa e entrevistas, um grupo médio total de 53 pessoas quilombolas.

1.2.10 Transversalidade – “O que vou falar tem a ver com o que já foi falado...”

Durante todo o processo de investigação e apropriação da matéria com todos os procedimentos de levantamento de fontes de informação, organização, construção do tema, dos subtemas e das categorias para enfim realizarmos as análises, observamos que como parte da técnica de triangulação usada na revisão de literatura, caberia usar também o que chamamos, com base em Franco (2018) de transversalidade. Essa percepção surgiu de falas como a de Marly, professora quilombola, em roda de conversa realizada em 23 de julho de 2023, no Quilombo Vizânia, apresentada no título desta subseção.

Notamos, sobretudo nesta roda de conversa (Quilombo Vizânia), que na medida em que avançávamos com os procedimentos da colheita de falas e consulta delas, os desdobramentos dos temas coletados (nas rodas e entrevistas anteriores) se cruzaram com as falas colocadas por Marly, isto é, tinham relação com outros temas de outros momentos em que estivemos conversando, discutindo, analisando, por exemplo, o tema sobre Educação Escolar Quilombola (nas outras comunidades quilombolas).

Observamos que o tema “juventude” era um dos que transversalizava com o tema da Educação Escolar Quilombola que, consequentemente, transversalizava com a temática do meio ambiente, com a questão das redes sociais, entre outros. Era um intenso movimento de transversalidades que não poderia ser desconsiderado. Daí, como nos disse Marly ao perceber que precisava ampliar um pouco mais o que havia sido falado. *“Sinto que preciso falar um pouco mais sobre isso”*, ela nos disse (Anotação de campo, jul.2023). De posse desse processo de colheita fez-se necessário, conforme Franco (2018, p. 59), “apreender as ligações entre as diferentes variáveis” e isso nos exigiu, fundamentalmente, transversalizar temas e subtemas apresentados nas descrições dos participantes diretos da pesquisa.

Para tanto e a fim de sermos o mais didático possível, apresentamos a seguir, uma proposta que nomeamos de “Panô em retalhos”. Proposta essa criada a partir de provocações

lançadas ao processo desta pesquisa, a saber: Como se faz pesquisa materialista e histórica em comunidades tradicionais? Despertados por essa provocação, resolvemos criar um esquema que resultou nessa proposta.

Assim, para a tessitura do *panô*, a partir de retalhos que compõem suas particularidades, também nos baseamos no processo de produção da enquete operária conhecida como “O Questionário de 1880”, que foi elaborada por Karl Marx e que pode ser verificada em Thiollent (1982).

Vale frisar que um dos objetivos centrais de todo esse processo de colheita de informações através dos participantes diretos da pesquisa, assim como no “Questionário de 1880”, foi possibilitar o ato educativo sobre “[re]conhecer a maneira pela qual a exploração capitalista funciona” (Lanzardo, 1982, p. 245).

Contudo, em termos de processos de pesquisa, também é necessário frisar, conforme Kosik (2002), que para se entender a totalidade concreta há que se compreender as partículas que compõem o todo. Coube-nos, nesse sentido, verificar as particularidades da totalidade, isto é, ir à raiz, movimento do particular ao universal e vice-versa tendo o trabalho e suas metamorfoses como mediação central.

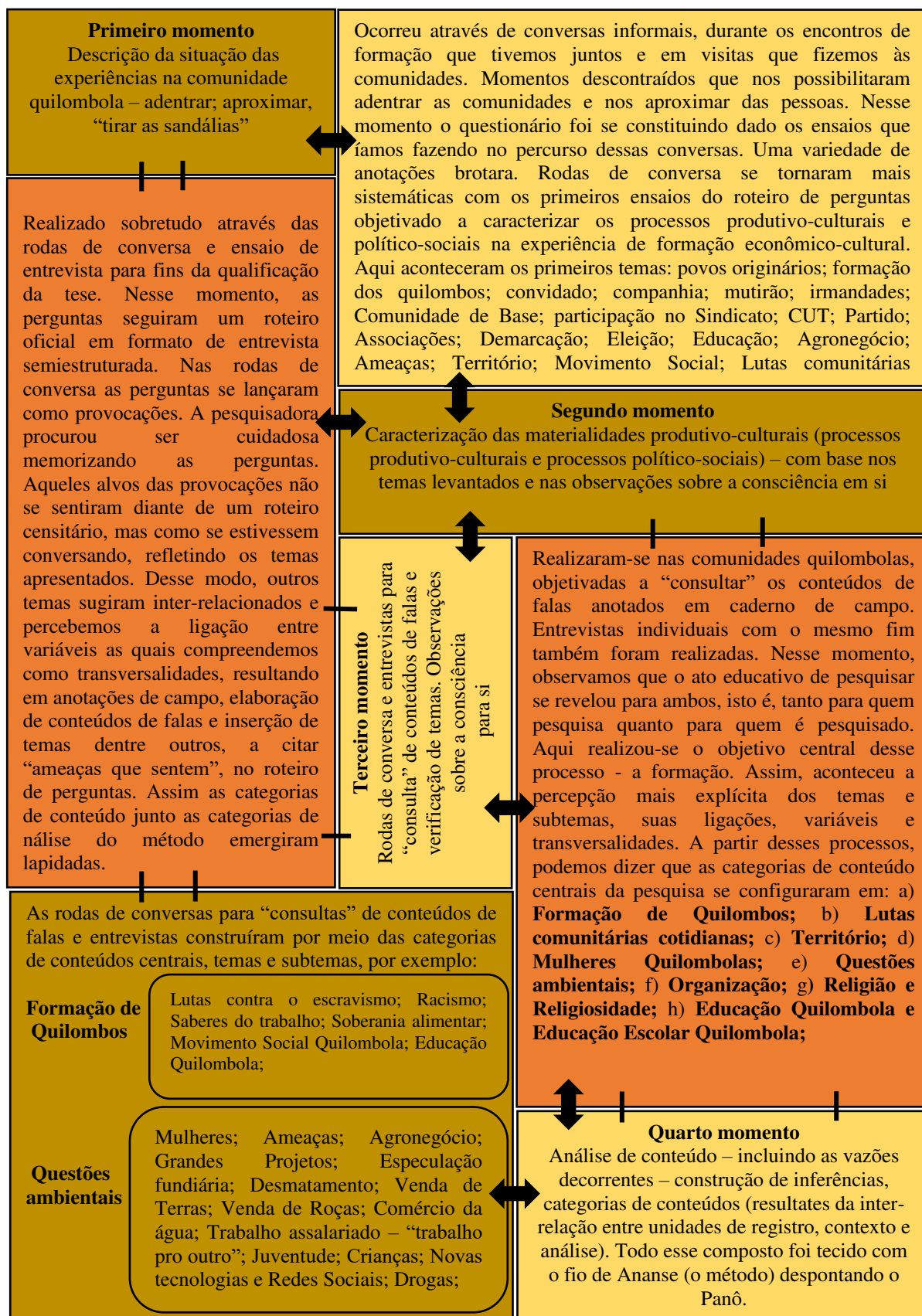
Dessa maneira, ao compreender a tese como totalidade, construiu-se como tarefa indispensável, uma vez reconhecidas as metamorfoses, analisá-las como processos, particularidades do universo, partes que formam o todo, não como uma soma das partes, mas como totalidade que explica as partes em movimento. O todo estruturado com suas leis internas e externas que buscam uma ordem, mas não aquela que vem do ser para a realidade, mas que segue ao contrário da realidade para a formação do ser, já que “não é possível compreender imediatamente a estrutura da coisa ou a coisa em si mediante a contemplação ou a mera reflexão, mas sim mediante uma determinada atividade” (Kosik, 2002, p. 28).

O momento da exposição, portanto, como momento do método da explicitação, é a conjunção das decomposições do todo. A explicitação “é um método que apresenta o desenvolvimento da coisa como *transformação necessária* do abstrato em concreto” (Kosik, 2002, p. 39). Por isso, apresentamos por meio de um esquema nomeado de “Panô em retalhos” a totalidade de uma das totalidades desta pesquisa. Buscamos através de suas partículas, que para nós são como retalhos, entender como foi acontecendo no movimento a construção da “colheita das falas” a partir das observações, das anotações de campo, dos ensaios de entrevistas, das rodas de conversa, das confirmações de falas.

Portanto, considerando a totalidade em sua cisão como processo, percebemos os temas, os subtemas e as categorias de conteúdo e as categorias de análise do método que nos

deram as chaves – procedimentos – para entender que o ideal nada mais é que o material, transposto e traduzido na cabeça de mulheres e homens (em todas as dimensões dos gêneros humanos), conforme Marx (1974). Vejamos:

Esquema 2 - Panô em retalhos: particularidades da pesquisa



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

Como podemos perceber no esquema relacionado à “colheita de falas” e apresentado na página anterior, todo o processo de investigação que culminou nesta tese partiu da unidade trabalho-cultura-educação como relação fundamental, na qual se entende o trabalho como mediador do metabolismo da sociedade com a natureza (Marx, 2013). Igualmente, por se tratar de uma abordagem qualitativa, aprofundamos as descrições do mundo de significados dos fenômenos humanos, entendidos como parte da realidade social permeada de motivos, aspirações, crenças, valores, conforme Minayo (2016). Particularidades das singularidades da pesquisa, decomposta e costurada em retalhos do *Panô*.

Contudo, como o enfoque é materialista-histórico-dialético, compreendemos que essas descrições de significados precisavam considerar a realidade concreta (Kosik, 2002), no interior das contradições capital-trabalho. Daí depreendemos sobre as características levantadas sobre os processos produtivo-culturais e político-sociais. Entender esses processos como elementos dos processos de formação econômico-cultural nos exigiu partir das materialidades de homens e mulheres reais, isto é, das suas lutas e experiências.

Diante disso, ao procurar não usar visões isoladas, muito menos parceladas e estáticas, as observações livres, anotadas na perspectiva reflexiva em caderno de campo, conforme Triviños (2019), nos situaram no contexto mais abstrato, pois nos proporcionaram fazer as primeiras caracterizações, evidenciando a relevância dos sujeitos. Com isso, o processo de estabelecimento de temas e subtemas se revelou com leveza para se elaborar as categorias de conteúdo centrais: *Formação de Quilombos; Lutas comunitárias cotidianas; Território; Mulheres Quilombolas; Questões ambientais; Organização; Religião e Religiosidade; Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola*; que desembocando em inter-relação com as categorias teóricas: *trabalho, cultura, educação; classes sociais; experiência; processos de formação; comunidades e povos tradicionais quilombolas* e nas principais categorias de análise do método a citar: *mediação, contradição, particularidade e totalidade*, teceram o *Panô*.

As inferências resultantes desses passos da investigação foram cruciais e nos serviram de base para atividades tanto individuais, como grupais, desde os primeiros passos da investigação iniciada em 2020. Nos eventos que vivenciamos, nas reuniões, nos encontros de formação, nas audiências públicas, nas visitas, foi possível coletar conteúdos de falas em conversas informais com algumas lideranças quilombolas.

Esses primeiros passos no labirinto da pesquisa induziram a triangulação com a revisão de literatura. Desse processo, despontaram vários elementos temáticos integrados a palavras, frases, falas dos participantes diretos da pesquisa que foram escolhidos à medida que

a pesquisa avançava. Esses participantes se apresentam, expõem-se como evidências através da vida, ou seja, no dizer de Marx e Engels (2009, p. 24-25) “exteriorizam” o que são pelo que “produzem e também *com o como* produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção”, isto é, da própria experiência vivida.

A experiência vivenciada por mim nos chãos dos três Territórios Quilombolas de Mocajuba trilhada pelo trabalho profissional e pela participação nos movimentos sociais, tornou-se um desafio enquanto pesquisa militante (Silva, 2006). Não obstante, compreendemos que, na exploração da experiência, como nos diz Thompson (1981, p. 15) “aberta do mundo e de nós mesmos”, fazem-se necessárias as “exigências de igual rigor teórico, mas dentro do diálogo entre a conceitualização e a confrontação empírica” que o mesmo Thompson (1981) nos conduz a pensar como evidência que deve sempre ser interrogada.

Esse adentrar nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, de acordo com as anotações feitas, foi um processo que exigiu cuidado. Assim, fundamentalmente, foi respeitado o que prevê a Convenção 169, compreendida como o primeiro passo a ser considerado antes, durante e depois da permissão de entrada nesses territórios sagrados, protegidos por suas e seus guardiões, tanto humanos, quanto não-humanos. A consulta prévia e esclarecida é um direito. Realizada, inclusive, enquanto protocolo (em elaboração em dois dos três territórios pesquisados, pois a Comunidade Quilombola São José de Icatu já possui), se baseia nos Regimentos Internos já existentes nas três Associações Quilombolas.

Daí que, o primeiro elemento de resposta à indagação de como se faz pesquisa em comunidades quilombolas é considerar a consulta prévia, informada, esclarecida, de forma que as comunidades se sintam livres para aceitarem ou não qualquer ação que se desenvolva em seus territórios. No nosso caso em particular, a partir do momento em que a autorização nos foi consentida, a pesquisa pode ser iniciada e os demais procedimentos seguiram.

Desse modo, esta pesquisa se construiu com cuidado e respeito aos territórios quilombolas. E, foi esse o principal motivo que nos levou a adquirir, ao longo desses mais de dois anos de pesquisa, informações cruciais. Elementos que se apresentam nas observações sobre as associações pesquisadas – que foram inicialmente criadas para organizar as comunidades rurais institucionalmente e que se constituem, atualmente, como instrumentos de representação das lutas dessas comunidades.

Quilombolas, trabalhadoras e trabalhadores da Terra – Mãe Terra que estão de diversas maneiras sujeitas/os ao capital, mas que, contraditoriamente, constroem experiências que os fazem pensar-resistir, inclusive, através de práticas de trabalho associado, de esforço

coletivo – os chamados mutirões, reconfigurando-se em diferentes lutas sociais, como educação escolar quilombola gratuita e de qualidade; luta por formação de lideranças, organizações de mulheres quilombolas; lutas pelos processos de cotas nas universidades; por saúde; segurança; saneamento básico; energia elétrica de baixo custo; sinal de internet gratuito, enfim, lutas para manterem vivos seus territórios – “*para viver e morrer bem*”, conforme nos disse a professora quilombola Marly (Roda de conversa 2, jul.2023) – lutas comunitárias cotidianas.

Os objetivos das comunidades quilombolas, como manifestações da relação trabalho-cultura-educação, diferem dos objetivos do modo de produção capitalista-colonialista, por isso constroem experiências que podem ser compreendidas como anticapitalistas, por estar em processo de formação do que Caffentzis e Federici (2019) nos ajuda pensar como “produção do comum”. Ressaltamos, entretanto, que não estamos tratando do comum na lógica adequada ao discurso capitalista atual que defende a existência de uns “certos” bens comuns, mas como projeto de sociedade sem classes, como projetam Marx e Engels (2009).

Por isso, entendemos, a partir das experiências da classe trabalhadora, que os processos de reproduções singulares com suas particularidades comuns, de tal modo compreendidas como reproduções ampliadas da vida, dão identidade a essas comunidades e nelas se realizam. No movimento da história, essas experiências quilombolas produzem economia-cultura e fazem a unidade da classe trabalhadora alargada, permeada por trabalhadoras e trabalhadores com identidades diversas.

Os quatro momentos descritos como particularidades “*em retalhos do Panô*” são reveladores também de que não foram realizações isoladas, não ocorreram naturalmente tal qual o levantar e o cair do sol ao acordar e dormir todos os dias. Nesses momentos, a cada passo dado, foram produzidas diversas aprendizagens decorrentes do ato educativo de fazer pesquisa. De tal modo, esses retalhos que ponto a ponto formam o *Panô* se configuraram em processos de pesquisa qualitativos, pois se deram no movimento do real, daí que acontecimentos, por exemplo em relação às “consultas” de conteúdos de falas, foram propícios ao percebermos a dinâmica que envolve o processo de pesquisar.

Envolvidos pelo ditado popular de que “nem tudo que parece é”, todos os passos da pesquisa foram mobilizados pelas “desconfianças” necessárias, afinal tratar experiências de vida não pode ser algo estático, nos exige um olhar em movimento. Assim, as “consultas” de conteúdos de falas foram momentos de percepção sobre a fundamental “escuta” dos participantes de forma a expor a realidade esculpida da forma como ela é e não como aparenta ser. Para isso nos despimos de nós mesmos enquanto seres que pesquisam, para sermos seres

pesquisadores-pesquisados no sentido de captar o mais próximo possível a realidade espelhada, conforme Marx (2013).

Por isso, o **primeiro momento**, como pode ser observado na colheita de falas, deu-se em busca das pistas por meio de descrições das situações em que se encontravam as experiências da classe trabalhadora nas comunidades quilombolas. Desse modo, produzimos com as comunidades o adentrar, o aproximar-se. Produzir “com as comunidades e não para as comunidades” foi considerado elementos chave, desde os primeiros contatos.

Assim, desde o momento que esta pesquisa se iniciou em termos de doutoramento, em janeiro de 2020, nos inserimos nesse debate sobre os protocolos de consulta e participamos logo que a pandemia COVID/2019 foi neutralizada, de várias reuniões e algumas oficinas e encontros nas comunidades, sobretudo Comunidade Quilombola São José de Icatu e Tambaí-Açu. Em meados de 2021, reiniciaram os eventos de formação e foi possível se integrar inclusive na organização de alguns, a citar: encontros de mulheres tanto em Mocajuba/PA como Baião/PA; encontros sobre Educação Escolar Quilombolas, visitas técnicas-pedagógicas (processo citado anteriormente), os Putiruns Quilombolas, outros eventos regionais sobre a temática tanto presenciais como online; Assembleias das Associações (São José de Icatu e Tambaí-Açu).

Foram por esses caminhos que trilhamos o adentrar nas comunidades, ou seja, pela participação através de trabalho profissional como citado anteriormente e também pelo Movimento Social Quilombola e suas atividades, o que nos faz indicar que o processo de aproximação com as comunidades se deu por meio dos saberes do trabalho envoltos de objetividade de pesquisa, com duração média de dois anos, mais especificamente os dois primeiros anos do doutorado, tempo-espacos divididos com as tarefas das disciplinas do curso que, por razão da Pandemia Covid/2019, ocorreram de forma não presencial, isto é, em sistema remoto via internet.

Nesse sentido, o **segundo momento**, baseado no que fora produzido no primeiro, isto é, nas aproximações prévias com o objeto (nesse momento ainda em construção), procuramos ampliar as caracterizações observadas livremente com observações mais diretas sobre os processos produtivo-culturais e político-sociais baseados nos temas experiências, identidades e formação da consciência em si. Esse caminho, com alguns retornos ao que havia sido anotado em caderno de campo no primeiro momento, conduziu, paralelamente, ao **terceiro momento**, marcado pela realização com as comunidades de rodas de conversa e entrevistas para “consulta” de conteúdos de falas e para verificação de temas. Observações sobre a consciência para si (realizadas no tempo-espaco do terceiro ano da pesquisa).

Já o **quarto momento**, vivenciado em paralelo aos processos de “consulta” de falas e de entrevistas realizadas entre junho e setembro, deu-se com a materialização e a sistematização das fontes de informação para a realização da análise de conteúdo. Esse momento, em síntese, configurou-se como o esforço metodológico permeado de rigor acadêmico de forma a demonstrar a integração empírica-teórica. Compreendemos então que os processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora acumulam experiências através do ato educativo experimentado em suas formas de organização.

Em relação à experiência quilombola, as aprendizagens das lutas se acumulam desde que foram arrancados da África. As lutas quilombolas, portanto, são contra a opressão, são lutas configuradas de várias formas, podendo ser compreendidas como conjunções sociais, rebeliões, revoltas, fugas, formação de quilombos, guerras por liberdade, guerras pela independência, lutas abolicionistas, lutas por direitos, disputas, conflitos, manifestações; “histórias dos debaixo”, em muitas outras manifestações. São atos pedagógicos concretizados ao lutarem contra a opressão tanto em termos econômicos, como em termos culturais, portanto, atos que formam a consciência em si. Materialidades da vida que produzem experiências, é a “magnífica descrição dos primeiros estágios da autoeducação política de uma classe”, como nos disse Thompson (1987, p. 170), isto é, a própria “experiência que marcou a consciência popular” (Thompson, 1987, p. 201).

Desta maneira, os processos produtivo-culturais e político-sociais verificados e caracterizados na experiência quilombola, assim como podemos observar nos processos de “[...] identidade para si e identidade para o outro são ao mesmo tempo inseparáveis e ligadas de maneira problemática” (Dubar, 2005, p. 135). Isso implica dizer, como vazões derivadas dos temas e dos subtemas, que as/os quilombolas se produzem ao produziem sua própria vida material.

Depreendemos que os processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora compreendidos a partir da experiência quilombola na Amazônia região Tocantina estão integralmente relacionados com as materialidades da vida, como verificamos a partir da própria realidade cotidiana, ou seja, nas próprias experiências da vida. Isso foi possível porque, assim como Marx e Engels (2009, p. 24-25), esta pesquisa compreendeu no chão, na práxis que, “[...] as premissas com que começamos não são arbitrárias, não são dogmas, são premissas reais [...]. São os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais da vida, tanto as que encontram quanto as que produzem pela sua própria ação”.

A pesquisa não é uma coisa em si, ela está sendo como acontece com os processos de formação na experiência da classe trabalhadora. Por isso, o que se vê nesta exposição são

resultados de processos de mulheres e homens reais, verificáveis na empiria e interrogados na teoria.

De tal modo, como nos faz lembrar Tiriba (2018a) ao estudar Thompson (1998), nos fornecendo uma lupa para continuar nessa trilha, há que se compreender que as experiências de classe pressupõem a “consciência costumeira” pois, “[...] além da forma de resistência, as maneiras de reproduzir a vida podem representar uma outra maneira de produzir a vida social, ou modos de produção, no plural” (Tiriba, 2018a, p. 100). Portanto, para compreendermos o processo acerca do qual afirmou Thompson (1987) que toda luta de classes é uma luta por valores, só há um fio para nos conduzir nas análises – o método dialético materialista histórico.

2 PROCESSOS DE FORMAÇÃO DAS CLASSES SOCIAIS: RELAÇÃO TRABALHO-CULTURA-EDUCAÇÃO

Neste capítulo, buscamos delinear e integrar o marco teórico às questões que deram os nós necessários a este tecer da pesquisa, partindo do entendimento marxiano de que o trabalho ontológico nos constitui como homens e mulheres; nos constrói como seres sociais, seres da classe, que vivem em comunidade; seres que são o próprio trabalho-cultura-educação.

O texto, organizado a partir de ensaios reunidos em seis subseções, constitui uma densa apresentação de elementos que depreendem os processos das relações de produção e formas de propriedade, desde suas origens. Objetivado a evidenciar, em termos teóricos, como se constrói a formação social na relação trabalho-cultura-educação, também apresenta processos sobre modos de produção e formas de consciência social, enquanto luta de classes.

Os processos de formação das classes sociais demonstram, ao longo do espaço-tempo histórico, que não se explicam por fatores ideais ou naturais, segundo o que a ideologia burguesa busca imprimir nas nossas mentes. A realidade concreta, conforme o método dialético materialista histórico nos revela, estabelece-se sob a determinação do metabolismo explorador capitalista, somente possível de ser capitado enquanto realidade no ultrapassar da aparência para a destruição da pseudoconcreticidade, conforme Kosik (2002).

Essa realidade não aparente e concreta poderá ser transformada a partir da luta de classes, a partir da derrocada total da sociedade de classes, sobretudo das hierarquias sociais criadas nesse processo, a citar a situação das mulheres e o racismo. Trata-se de uma condição imprescindível para uma verdadeira revolução.

A luta de classes, incluindo a hierarquia do patriarcado e o racismo, é resultante de formações sociais concretas que atravessam todo o processo da história. Contudo, foram intensificadas com a constituição do capitalismo, que acentua, a cada dia, o antagonismo de classes e suas hierarquias, por meio de seu artifício maior, a tentativa ininterrupta de transformar tudo em mercadoria, exploração, consumo, acúmulo, competição, riqueza, exclusão, individualismo.

Entretanto, à medida que o capitalismo avança, com seu modo cada vez mais destrutivo de acumulação, constrói o seu próprio fim. Sendo uma contradição humana, o seu fim não pode ser o fim da humanidade, daí que a luta de classes é atual e a cada dia mais necessária de ser estudada, pois a continuidade do capitalismo é perigosa e insustentável para todo o planeta. É fundamental evidenciar que, nesses processos de luta de classes, milhares de

seres humanos que compõem a massa excluída por esse sistema estão em processo de organização, no sentido da luta pela vida e por seus modos permeados de particularidades que constroem processos de contraposição ao capitalismo.

Formações sociais não capitalistas que se constroem no processo educativo que é tanto econômico, como cultural. São processos que, se ampliados e considerando toda a massa, podem também compor a classe fundamental capaz de fazer a revolução, isto é, a classe trabalhadora alargada.

2.1 AS ORIGENS DO PROCESSO DE TRABALHO

De início, faz-se necessário considerar que no nosso tempo, dado o avanço da ciência, é possível dizer que os processos históricos que construíram o nosso mundo, desde as origens, podem ser contados e descritos por várias perspectivas e experiências. Entretanto, para fins desta pesquisa, partimos com nosso fio em mãos nesse labirinto objetivados a construir o tecido pelo viés do trabalho.

Conforme Marx (2013, p. 255, grifo nosso), entendemos que “o processo de trabalho *é independente* de qualquer forma social determinada”, por isso, “o trabalho é antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza” (Marx, 2013, p. 255). No processo do trabalho, acontece, portanto, uma relação de cultura e educação, pois mulheres e homens conduzidos pelas suas necessidades são os únicos entre os animais que fazem história e esse processo é um estágio próprio do trabalho.

Mulheres e homens, ao modificarem a natureza, modificam suas próprias naturezas e nesse movimento de construção de si mesmos constroem, a partir de suas necessidades vitais, outras necessidades. Esse processo constante de construção de novas necessidades é a própria história. Como ato educativo, mulheres e homens se constroem, ou seja, constituem processos de formação humana na relação trabalho-cultura-educação.

Processos esses, conforme Marx e Engels (2009, p. 24), compreendidos a partir da concepção materialista da história, de forma que não podem ser vistos como “arbitrários, [pois] não são dogmas, são premissas reais”, já que “são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de vida, tanto as que encontram quanto as que produziram [e produzem] pela sua própria ação”, que produzem a história humana. Por isso,

podemos distinguir [as mulheres] e os homens dos animais pela consciência, pela religião – por tudo o que quiser. Mas [elas/jeles] começam a distinguir-se dos animais assim que começam a produzir os seus meios de subsistência, passo esse que é requerido pela organização corpórea. Ao produzirem os seus meios de subsistência, [mulheres] e homens produzem indiretamente a sua própria vida material. O modo como [as mulheres] e os homens produzem os seus meios de subsistência depende, em primeiro lugar, da natureza dos próprios meios de subsistência encontrados e a reproduzir (Marx; Engels, 2009, p. 24).

A história produzida por mulheres e homens as/os fazem seres diferentes dos outros animais, mas não podemos dizer que estes estejam fora da relação humanos-natureza-não humanos, como “certas” concepções científicas procuraram e ainda procuram provar separando alma e ser humano, natureza e ser humano. Essa separação arbitrária segue adiante e também tenta separar mulheres e homens do trabalho, isto é, de sua formação humana-ontológica. Nesse sentido, de acordo com Gramsci, reivindicamos também que “não existe atividade humana da qual se possa excluir toda intervenção intelectual, não se pode separar o *homo faber* do *homo sapiens*” (Gramsci, 1989, p. 7).

Compreender essa ação inseparável pressupõe entender esse processo historicamente. Para tanto, é necessário nos reportar aos primórdios do produzir, ou seja, do trabalho, pois se, conforme Engels (1999, p. 4), para os economistas, “o trabalho é a fonte de toda riqueza”, para mulheres e homens reais “o trabalho é muitíssimo mais que isso”. Ele é “[...] a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou [a própria mulher], o próprio homem” (Engels, 1999, p. 4).

Desde o estágio em que espécies de primatas “viviam em árvores e formavam manadas” (Engels, 1999, p. 5) e a partir daí uma dentre elas precisou usar, cada vez mais, suas mãos adotando com isso uma posição ereta para andar como “passo decisivo para a transição” (Engels, 1999, p. 5), mulheres e homens, aperfeiçoando suas mãos pelo trabalho, a cada nova necessidade, foram transformando a natureza a favor de sua sobrevivência. Suas mãos humanas não podem ser comparadas às mãos dos outros animais, já que “nenhuma mão simiesca construiu jamais um machado de pedra” (Engels, 1999, p. 7). O processo de transformação das mãos humanas foi singular, ao adquirir “cada vez mais destreza e habilidade [...] transmitia-se por herança e aumentava de geração em geração” (Engels, 1999, p. 7), isto é, o ato educativo do trabalho somente produzido conscientemente por mulheres e homens.

Igualmente, “vemos, pois, que a mão não é apenas um órgão do trabalho; é também produto dele” (Engels, 1999, p. 7). Contudo, o processo do trabalho

em face de cada novo progresso, o domínio sobre a natureza que tivera início com o desenvolvimento da mão, com o trabalho, ia ampliando os horizontes [de mulheres e homens], levando-os a descobrir constantemente nos objetos novas propriedades até então desconhecidas. Por outro lado, o desenvolvimento do trabalho, ao multiplicar os casos de ajuda mútua e atividade conjunta, e ao mostrar assim as vantagens dessa atividade conjunta para cada indivíduo, tinha que contribuir forçosamente para agrupar ainda mais os membros da sociedade. Em resumo, [mulheres e] homens em formação chegaram a um ponto em que tiveram necessidade de dizer algo aos outros (Engels, 1999, p. 9-10).

Eis, aqui, a necessidade que criou o órgão chamado laringe, que articula a boca a outros órgãos, permitindo aos seres humanos produzirem sons. Trata-se de um dos estágios humanos no processo de produção da linguagem, originado a partir e pelo trabalho. “E à medida que desenvolvia o cérebro, desenvolviam-se também seus instrumentos mais imediatos: os órgãos dos sentidos” (Engels, 1999, p. 12). Esses passos dos seres humanos conduziram à comunicação cada vez mais aperfeiçoada e possibilitaram com isso a formação de grupos, a domesticação de animais e plantas, favorecendo com que os indivíduos permanecessem por mais tempo nos mesmos lugares, garantindo sua sobrevivência. Tudo isso, possibilitou a produção de signos, memórias, conforme Vigotski (2007).

Com as novas exigências criadas, mulheres e homens se viram “obrigados a procurar habitação e a cobrir seu corpo [...]. Surgiram assim, novas esferas de trabalho, e com elas novas atividades” (Engels, 1999, p.12). Mulheres e homens foram se produzindo como humanos, ou seja, cada vez mais diferentes dos outros animais. De acordo com Marx (2013, p. 255), esse estágio não se trata mais “das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho”. Daí que,

pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem [e a mulher]. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador[a] no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente (Marx, 2013, p. 255-256).

Concordamos com Marx e Engels (2009, p. 32) que “não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência”. Mesmo que o processo final do trabalho revele haver um planejamento, uma construção ideal antes da ação, entendemos que isso só é possível pela mobilização do real, ou seja, a realidade conduziu o plano, que “de forma determinada exterioriza a vida, de um determinado modo de vida” (Marx; Engels,

2009, p. 24). O que as/os trabalhadoras/es exteriorizam idealmente são suas próprias vidas, por isso, segundo Marx e Engels (2009, p. 24-25), “aquilo que [elas/]eles são coincide, portanto, com a sua própria produção, com o que produzem e também com o como produzem. Aquilo que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção”.

Os passos que mulheres e homens, ao longo da história, foram percorrendo conduziram a estágios de transformações de si mesmos. Nesse ato do fazer-se, foram diferenciando também as épocas não somente pelo que produziam, “mas como e com que meios de trabalho” produziam (Marx, 2013, p. 257).

Graças à cooperação da mão, dos órgãos da linguagem e do cérebro, não só em cada indivíduo, mas também na sociedade, [mulheres e] homens foram aprendendo a executar operações cada vez mais complexas, a propor e alcançar objetivos cada vez mais elevados. O trabalho mesmo se diversificava e aperfeiçoava de geração em geração, estendendo-se cada vez mais a novas atividades. À caça e à pesca veio juntar-se a agricultura, e mais tarde a fiação e a tecelagem, a elaboração de metais, a olaria e a navegação. Ao lado do comércio e dos ofícios apareceram finalmente, as artes e as ciências; das tribos saíram as nações e os Estados. Apareceram o direito e a política, e com eles o reflexo fantástico das coisas no cérebro do homem: a religião (Engels, 1999, p. 18).

Diante de todos esses processos de formação humana “que se manifestam como produtos do cérebro” (Engels, 1999, p. 18), também a produção por meio do trabalho foi ficando em segundo plano. A abstração, a imaginação, por muito tempo influenciadas pelas fantasias religiosas, conduziram os seres humanos a um certo afastamento de si. As coisas pareciam estar em fase de contemplação. Os povos se identificavam cada vez menos com o trabalho e ele foi se tornando um ato modesto, com isso “os frutos do trabalho da mão, ficaram relegados a segundo plano” (Engels, 1999, p. 18).

Nesse sentido, mulheres e homens construíram valores, tradições, costumes como o de “explicar seus atos pelos pensamentos” em vez de buscar essas explicações “em suas necessidades refletidas” e exteriorizadas pela vida real, de forma a adquirirem com isso “consciência delas” (Engels, 1999, p. 19). Eis o embrião da ideologia da civilização burguesa.

O dito “progresso civilizatório” construiu dentre tantas contradições “a concepção idealista do mundo, que dominou (e ainda domina) o cérebro de [mulheres e] homens, sobretudo a partir do desaparecimento do mundo antigo” (Engels, 1999, p. 19). Essa influência idealista, principalmente no campo das ciências, lança uma cortina de fumaça no papel desempenhado pelo trabalho na construção histórica humana, pelo simples fato determinado de mantermos os olhos atentos apenas no que é a aparência do fenômeno, negando a possível e necessária destruição da pseudoconcreticidade (Kosik, 2002).

Mulheres e homens, ao produzirem esses processos “a seu serviço, a crescente clareza de consciência a capacidade de abstração e de discernimento cada vez maiores reagiram por sua vez sobre o trabalho e a palavra, estimulando mais e mais os seus desenvolvimentos” (Engels, 1999, p. 19). O resultado, portanto, foi e ainda é a transformação da própria natureza humana.

Por sua vez, com o aumento das populações e a crescente produção de excedentes, processos de intercâmbio entre os indivíduos se tornaram necessários (Marx; Engels, 2009). À medida que as sociedades avançavam, e por vezes recuavam, o processo de transformação se configurava como o próprio movimento do todo e da lei dialética negação da negação. Desse modo, o mesmo cérebro “que planejava o trabalho já era capaz de obrigar mãos alheias a realizar o trabalho projetado por ela” (Engels, 1999, p. 18).

Os processos de formação das sociedades constroem-se com base nas grandes divisões do trabalho, que são, necessariamente, divisões do trabalho verificadas, por exemplo, “nas famílias primitivas”, conforme Engels (1999, p. 18). Ressaltamos não ser esse processo inato, pois a divisão do trabalho, a primeira dentre as primeiras à qual Engels se refere, não é um processo “absolutamente natural, subsistindo apenas entre os dois sexos” (Engels, 2017, p. 198), é também social, como veremos mais profundamente no capítulo terceiro, no que se refere à situação das mulheres na luta de classes.

A divisão do trabalho, portanto, tem suas dimensões. E já nas primeiras grandes divisões não foi diferente. A divisão do trabalho, possivelmente construída com violência e que conduziu mulheres a ficarem nas cavernas cuidando de filhos, comida, maternidade não pode ser vista como algo “absolutamente natural”. Ela foi construída socialmente, inclusive por justificativas sobretudo biológicas. Esses processos das diversas primeiras divisões de trabalho fizeram com que as mulheres, por exemplo, fossem consideradas inferiores aos homens em termos de força física e por isso passassem a operar o trabalho determinado pelos homens. O momento em que esses processos ocorreram talvez não possa ser identificado com precisão, muito menos é possível periodizá-los, uma vez que eles atravessam toda a história, como o próprio Marx (2013) aponta.

Portanto, a divisão do trabalho operada pelo patriarcado – “economia doméstica” – é muito mais profunda na história e transversaliza todas as grandes divisões do trabalho (Engels, 1999) experimentadas pela humanidade, por isso cabe ser considerada no processo de luta de classes, lutas contra as hierarquias sociais.

O ato de obrigar mãos alheias a realizar o trabalho projetado que conduziu a mudança do sentido do trabalho será, dentre outras formas, analisado através das grandes divisões

sociais do trabalho historicamente estudadas. Iniciamos com uma breve análise das experiências das “tribos de pastores que se destacaram do restante da massa” (Engels, 2017, p. 199), tomando como base as relações de produção – trabalho, cultura e educação – que conduziram a primeira e mais perpétua de todas as explorações que segue atravessando todas as demais ao longo de toda a história – a hierarquia do patriarcado.

2.2 DAS PRIMEIRAS NOÇÕES DE TRIBOS ÀS PRIMEIRAS NOÇÕES DE CLASSES

Situados no materialismo histórico-dialético, compreendemos a história como processo e voltaremos ao que se construiu como “talvez” umas das primeiras grandes divisões sociais do trabalho: tribos e massas. Vale frisar que dissemos “talvez”, porque essa pode ser “apenas uma das trajetórias possíveis”, conforme Wood (2011, p. 40), afinal, conforme subseção anterior, temos que sempre considerar o patriarcado e suas consequentes relações em todas as formações sociais, já que ele atravessa a história e as gerações.

Entender esses processos, desde as primeiras noções de tribos até as primeiras noções de classe, pressupõe perceber as relações de produção construídas. Foi através das primeiras grandes divisões sociais do trabalho, considerando também o patriarcado, que ocorreu a ação de se produzir cada vez mais. Isso tornou-se perceptível porque, para necessidades cada vez maiores dada a crescente organização de comunidades, as tribos de pastores livres passaram a

[...] não só produzirem mais víveres, mas também víveres diferentes do restante dos bárbaros. Tinham a vantagem de possuir mais leite, laticínios e carnes e, além disso dispunham de peles, lã, couro de cabra, fios e tecidos, cuja quantidade aumentava na medida em que aumentava a massa das matérias-primas. Isso tornou possível, pela primeira vez, o escambo regular de produtos. Nas fases anteriores apenas permutas ocasionais podiam ser realizadas. Uma habilidade excepcional no fabrico de armas e instrumentos pode produzir uma divisão temporária de trabalho. Assim, em muitos lugares foram encontrados restos indubitáveis de oficinas de instrumentos de pedra, do último período da Idade da Pedra. Os artesãos que aí desenvolviam suas habilidades provavelmente trabalhavam por conta da comunidade, como ainda ocorre hoje com os artesãos das comunidades gentílicas da Índia. Nessa etapa, só podia haver troca no interior da mesma tribo e ainda assim em caráter excepcional (Engels, 2017, p. 199).

Percebemos os primeiros movimentos de divisão de trabalho no sentido da produção cada vez mais direcionada aos excedentes, porém, até aqui, os produtores, segundo Marx (2013), possuíam total domínio sobre seus meios de produção. A divisão se dava entre as

famílias e a comunidade. Dessa forma, podemos sugerir que estamos diante de uma passagem, segundo Marx e Engels, entre as “diferentes fases de desenvolvimento da divisão do trabalho” que “são outras tantas formas diferentes de propriedade, ou seja, cada uma das fases da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos entre si no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho” (Marx; Engels, 2009, p. 26).

Eis a própria situação da mulher em relação ao homem. Hierarquia social do patriarcado. Uma das primeiras divisões do trabalho, dentre as primeiras divisões, conduziu à forma de trabalho que mais explora – o trabalho doméstico. Tornado invisível por não produzir mercadoria, excedente, riqueza, salário produz, conforme Thompson (1998, p. 287), “[...] os trabalhos mais árduos e prolongados de todos”. É na casa, no seio familiar, nas tais “quatro paredes” que também se concentram as mais violentas ações dos homens contra as mulheres.

Um dos elementos do trabalho de tipo doméstico é o cuidado – trabalho de cuidadoras do lar, donas de casa, administradoras do lar, da família, das crianças, dos idosos. Trabalho não remunerado, intrinsecamente relacionado à acumulação. O trabalho produzido por mulheres, incluindo todo seu corpo, configurou-se propriedade patriarcal. A primeira divisão do trabalho, portanto, se deu na *gens* do processo, economia doméstica originada na inventada superioridade biológica masculina, operada de forma a determinar que alguns tipos de trabalho não poderiam ser exercidos por mulheres.

Assim, se estamos diante de uma passagem de formas de propriedade, precisamos dizer que se trata da propriedade tribal para a propriedade comunal, ambas atravessadas, transversalizadas pela propriedade patriarcal. Desse modo, vejamos algumas características desse processo de transformação, no dizer de Engels (2017, p. 199-200):

[...] quando as tribos de pastores se separaram das outras tribos, vemos criadas as condições para a troca entre membros de tribos diferentes e para seu desenvolvimento e consolidação como uma instituição regular. No início, as trocas se processavam entre as tribos por meio dos chefes gentílicos. Quando, porém, os rebanhos começaram a passar para propriedade particular, a troca entre indivíduos foi predominando sempre mais, até chegar a se tornar a forma única. O principal artigo oferecido para troca pelas tribos de pastores a seus vizinhos era o gado. O gado tornou-se mercadoria pela qual todas as demais eram avaliadas e que em toda parte era aceita de bom grado como troca por qualquer outra. Em resumo, o gado desempenhava as funções do dinheiro e como dinheiro serviu nessa etapa. Foi com essa necessidade e rapidez que logo no início da troca de mercadorias se fez sentir a falta de uma mercadoria que servisse de dinheiro.

O dinheiro também passou a ser central nas relações de produção. Construiu-se, nesse processo, a necessidade de comércio, pois a produção do excedente precisava ser melhor

conduzida. A troca de mercadoria ampliou as relações de produção e intercâmbio, assim como, as “relações entre diferentes nações entre si” (Marx; Engels, 2009, p. 25), contribuindo para o desenvolvimento, em diferentes graus, das forças produtivas, da divisão do trabalho e do intercâmbio interno. Elas conduziram o desenvolvimento “não só de uma nação com outras, como também a própria estrutura interna dessa nação” (Marx; Engels, 2009, p. 25), sua produção, seu intercâmbio tanto interno, quanto externo.

Esses movimentos de economia e cultura demonstraram na ação de povos, tribos, comunidades, nações, “até aonde pode chegar o desenvolvimento das forças de produção de uma nação”, ou seja, forças que “são indicadas, com maior clareza, pelo grau atingido pelo desenvolvimento da divisão do trabalho” (Marx Engels, 2009, p. 25). Assim, à medida que a divisão do trabalho se aperfeiçoa através do grau atingido pelo desenvolvimento das relações de produção, não só dentro da comunidade, mas entre diferentes comunidades, ela tende a “começar por provocar a separação do trabalho industrial e comercial do trabalho agrícola e, com ela, a separação de cidade e campo e a oposição dos interesses de ambos” (Marx; Engels, 2009, p. 25).

Nesse contexto de transformações das relações de produção também entre trabalho industrial (manufatureiro) e trabalho agrícola, observamos que a produção agrícola se encontrava em grande expansão. Técnicas como a horticultura tornaram a agricultura precursora nessa fase média (Engels, 2017), assim, os cereais colhidos no passado apenas para o gado, tornaram-se também alimento para mulheres e homens e a terra continuou como usufruto das *gens*, comunidades de famílias e indivíduos. Mantendo-se a *gens* de propriedade coletiva, continuaram vivendo, tendo essa compreensão de direito de posse sobre a terra (Engels, 2017).

A forma comunal de propriedade produziu muitas riquezas, que vão desde as conquistas industriais até as conquistas tecnológicas, para o aumento da produção agrícola. Nesse momento da história, a união de várias tribos formou comunidades que, por sua vez, formaram as primeiras cidades, que se configuraram como organizações da vida material e da reprodução social, conforme o próprio materialismo histórico nos faz compreender. As relações de produção que se seguiram muito se apropriaram do que fora produzido nessa fase. Conquistas como o tear, a fundição de minerais e o trabalho com metais produzidas, principalmente, pelos artesãos foram cruciais para a continuidade das relações de produção (Engels, 2017).

Metais como cobre, estanho e bronze juntamente com as experiências de trabalhadores aperfeiçoadas para a manipulação de todo esse material de trabalho foram importantes para a

fabricação de instrumentos úteis à vida cotidiana e de armas. Embora, nesse momento histórico, a humanidade ainda não conseguisse dominar o ferro, o ouro e a prata já eram utilizados como adornos e joias e já eram considerados bens de valor elevados (Engels, 2017). Houve, portanto, um crescente aumento da produção que pôde ser verificado em todos os ramos.

[...] Criação de gado, agricultura, artes e ofícios domésticos – tornou a força de trabalho de [mulheres e] homens capaz de produzir mais do que o necessário para a sua subsistência. Aumentou ao mesmo tempo a quantidade de trabalho diário que cabia a cada membro da *gens*, da comunidade doméstica ou da família isolada. Passou a ser conveniente conseguir mais força de trabalho, o que se conseguiu por meio da guerra. Os prisioneiros de guerra foram transformados em escravos (Engels, 2017, p. 201).

Em paralelo a essas transformações vale lembrar que um grupo (composto por muitas pessoas) já se encontrava subalternizado, explorado – as mulheres. A exploração da mulher é resultante de todo esse processo e parte das primeiras grandes divisões sociais do trabalho. Operada pela hierarquia patriarcal, potencializa e perpetua as demais divisões. Tendo em vista

aumentar a produtividade desse [processo produtivo patriarcal] e, em decorrência, a riqueza, e ao largar o campo da produção, tinha de trazer consigo, nas condições históricas de conjunto, necessariamente a escravidão [e suas faces]. Da primeira [e diversa] grande divisão social do trabalho [tribos de pastores e massa dos bárbaros], resultou a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores, [exploradas] e explorados (Engels, 2017, p. 201).

Ao compreendermos que esses processos de transformações das relações de produções não se davam apenas no campo da produção, mas também afetavam todas as relações sociais, até mesmo as mais íntimas como as relações familiares, faz-se necessário registrar que houve uma revolução na forma da propriedade chamada família. O homem se consolida em seu *status* na economia doméstica como o “chefe de família”, já que passou a ser dono de

[...] rebanhos e outras novas riquezas [...] providenciar a alimentação estivera sempre a cargo do homem e os instrumentos necessários para isso eram produzidos por ele e de sua propriedade. Os rebanhos constituíram nova fonte de alimento e de outros benefícios, e o trabalho do homem era de início sua domesticação e mais tarde sua criação. Por isso, pertencia-lhe o gado, bem como as mercadorias e os escravos obtidos em troca do mesmo. Todo o excedente deixado agora pela produção pertencia ao homem. A mulher tinha participação no consumo, mas não tinha qualquer parte na propriedade. [...] E ela não podia se queixar. A divisão do trabalho na família havia regulamentado a distribuição da propriedade entre o homem e a mulher. Essa divisão do trabalho na família continuava sendo a mesma e, no entanto, pusera as relações domésticas de cabeça para baixo, simplesmente

porque a divisão do trabalho fora da família se havia tornado diferente (Engels, 2017, p. 201).

Diante do exposto, vale frisar que essa condição da mulher, que Engels parece indicar que “simplesmente se pusera” não se deu sem violência. Não foi um processo simples, inato, evolutivo. As relações domésticas, como afirmou Engels (2017), sempre estiveram a cargo dos homens. Os homens sempre determinaram o que seria feito pelas mulheres. A imposição dessas tais “novas riquezas” que Engels (2017) nos mostrou foi construída por meios das relações hierárquicas existentes, que produziram novas relações de produção e atravessaram os séculos. Muito do que ocorrera em termos de submissão da mulher em relação ao homem nos tais “primeiros tempos” de Engels, produzida pela perda de “importância perante o trabalho produtivo do homem” (Engels, 2017, p. 202), ainda se perpetua até o nosso tempo presente. Muitos resquícios permanecem mantidos em forma de violências – física, doméstica, sexual, moral, patrimonial. Machismo, sexismo, misoginia.

O momento das tais “novas riquezas” descritas por Engels talvez seja o segundo momento do processo de hierarquia social do patriarcado. O patriarcado é anterior a esse momento das “novas riquezas”. Nos sustentando no que diz Gramsci (2017) sobre o pessimismo que sempre temos que ter diante das teorias, aqui talvez esteja uma das curvas perigosas da estrada que estamos caminhando na análise, pois aqui parece transparecer, nas nossas referências teóricas, um “certo” tom de evolucionismo. Cabe, talvez, umas perguntas: em que momento da história podemos falar de patriarcado? O patriarcado poderia estar entranhado em toda a história da divisão do trabalho e em seus desdobramentos - formação da propriedade, família e Estado?

Nesses termos, para compreender os processos de formação social, temos que entender, conforme Cisne (2014, p. 213), que as “classes sociais não são meras abstrações”, afinal é notório que esses processos da história contribuíram para os séculos seguintes. Essas novas formas de relação de produção deram base, inclusive, para a intensificação da exploração do trabalho, em novas divisões do trabalho.

No passo seguinte da história, a “era da espada de ferro”, consolidou-se o domínio do homem sobre a mulher através da “[...] queda do direito materno, pela introdução do direito paterno e pela transição gradual do casamento pré-monogâmico para a monogamia” (Engels, 2017, p. 202). Com isso, configura-se o que Guillaumin (2005) ousou chamar de “processo de sexagem”, ou no dizer de Cisne (2014), “processo de sexagem/coisificação”, pois limita a

própria constituição do ser social ao tratar o outro, isto é, um ser humano como coisa, como propriedade.

Assim, “quem se satisfaz com um objeto e não tem necessidade de relacionar-se com o outro, perde sua humanidade” nos relembra Saffioti (1979, p. 73-74). Com a base patriarcal, perpetuam-se as formas de propriedade e as relações sociais seguintes: de senhores e escravos a comerciantes, do feudalismo, do Estado absorvendo e aumentando gradativamente todas as divisões de trabalhos anteriores (Engels, 2017). Forma-se um período da história peculiar, permeado de heranças, tradições; são mudanças que atravessaram os tempos.

Longo tempo de transição foi a Idade Média. A situação da mulher se tornou ainda mais subalterna em relação ao homem. O tal “progresso” verificado por Engels como “irresistível” em nada foi propício às mulheres e a suas crianças, pois a barbárie instaurada nesse processo foi generalizada. Podemos afirmar que, para as mulheres e suas crianças, para as pessoas escravizadas, para trabalhadoras/es os anos e séculos que se seguiram foram, de fato, perversos e opressivos das mais variadas formas em nome do “progresso”.

2.3 DE PRODUTORES DIRETOS A DEPENDENTES

Das grandes primeiras divisões do trabalho, algumas detalhadas anteriormente, eis um dos resultados: “[...] a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, exploradores e explorados” (Engels, 2017, p. 201). A célebre frase de abertura do texto do Manifesto do Partido Comunista (1848) torna-se, então, fundamental: “A história de todas as sociedades até os nossos dias é a história da luta de classes” (Marx; Engels, 2007, p. 47).

Mudaram-se os rumos. Novos elementos foram se incorporando aos processos históricos. À medida em que se desenvolviam as relações de produção, a riqueza individual crescia com rapidez, nesse pretenso processo ocidental da “metrópole”. A cultura também se metamorfoseava em prol do mesmo processo. Invenções foram experienciadas na arquitetura, na música, nas artes em geral, na tecelagem. Ofícios se aperfeiçoaram. Havia uma crescente variedade de habilidades nas produções. Na agricultura, verificou-se também grandes avanços no fornecimento de cereais, legumes, frutas e a ele se adicionou os saberes do fazer azeite e vinho (Engels, 2017).

Diante de tamanha variedade de atividades, “[...] verificou-se a segunda grande divisão social do trabalho: as artes e ofícios se separam da agricultura [...]. Os escravos deixam de ser meros auxiliares e são levados às dezenas para os trabalhos do campo e nas oficinas” (Engels, 2017, p. 203). A produção cresce em larga escala e acrescenta-se uma terceira divisão do trabalho, cria-se a necessidade da troca, isto é, a produção para o comércio e com ela uma nova classe eclodiu – a dos comerciantes (Engels, 2017).

O comércio, frisa-se, não se deu apenas em termos locais, mas se expandiu para além das fronteiras das comunidades, também pelos mares. Como processo incipiente, elementos como o dinheiro ainda não existiam nesse momento. A troca das mercadorias se dava através de metais preciosos em peso bruto. Aqui, iniciam-se os primeiros passos da nova divisão da sociedade em classes. A divisão entre pobres e ricos ia, a cada passo, acentuando-se e aos poucos “[...] a propriedade privada completa” (Engels, 2017, p. 204) ia se realizando.

Compreendemos por processos a histórica divisão do trabalho que produziu a formação das classes sociais. Isso foi possível por procurarmos ir à raiz dos fios. Desse modo,

nas primeiras épocas da história encontramos quase por toda parte uma organização completa da sociedade em classes distintas, uma hierarquia variada de condições sociais. Na Roma Antiga encontramos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média, senhores feudais, vassalos, mestres de corporação, companheiros, servos e, ainda, em cada uma dessas classes, uma hierarquia peculiar (Engels, 2017, p. 47-48).

Tendo em vista, nesse momento, a forma de propriedade feudal, ressaltamos que o feudalismo foi, de fato, condição necessária ao capitalismo, entretanto “[...] o capitalismo é apenas uma das muitas trajetórias possíveis que se originaram a partir do feudalismo ocidental” (Wood, 2011, p. 40). Para dar foco ao que nos propomos neste capítulo, caminhamos guiados pelas pegadas estampadas no chão; algumas trilhas deixadas para inferirmos sobre os processos de formação da classe trabalhadora, de forma que deixaremos esse elemento sobre as diversas possíveis alternativas de modos de vida, para os capítulos adiante.

No feudalismo, portanto, ocorrem processos inversos dos que ocorreram na Antiguidade. Verificamos, por exemplo, que, ao contrário de se partir da cidade, agora se partirá do campo.

Em contraste com Grécia e Roma, o desenvolvimento feudal começa, por isso, num território muito mais extenso, preparado pelas conquistas romanas e pela expansão da agricultura a elas inicialmente ligada. Os últimos séculos do império romano em declínio e a conquista pelos próprios bárbaros destruíram grande quantidade de forças produtivas; a agricultura adormecera ou fora violentamente interrompida, a população rural e urbana decrescia.

Essas condições ao tempo existente e o modo de organização da conquista por elas condicionado desenvolveram, sob a influência da organização militar germânica, a propriedade feudal (Marx; Engels, 2009, p. 28).

Com essa estrutura se construiu as bases da forma feudal de propriedade. Nas relações de produção construídas nesse processo, as experiências muito se aproximaram das formas de propriedade tribal e comunal. De fato, em alguns de seus elementos até se confundiram em termos de se viver em comunidades. No entanto, um elemento dentre muitos outros as diferenciava, ou seja, a prática da escravidão deu lugar à prática dos pequenos servos que posteriormente deu base à classe dos produtores diretos. Nesse processo “[...] de partida diferente” (Marx; Engels, 2009, p. 28), construiu-se a oposição que atravessa toda a Idade Média e persevera de “certa” forma até os nossos tempos – campo e cidade. Por isso, que

a estrutura hierárquica da propriedade fundiária e os vassalos armados (*bewaffneten Gefolgschaften*) a ela ligados deram à nobreza o poder sobre os servos. Essa estrutura feudal era, do mesmo modo que a antiga propriedade comunal, uma associação face à classe produtora dominada; só que a forma de associação e a relação com os produtores diretos era diferente, porque existiam diferentes condições de produção. A essa estrutura feudal da propriedade fundiária correspondia, nas *cidades*, a propriedade corporativa, a organização feudal dos ofícios. A propriedade consistia aqui principalmente no trabalho de cada indivíduo. A necessidade da associação contra a rapina da nobreza associada à carência de mercados cobertos comuns num tempo em que o industrial era simultaneamente comerciante, a concorrência crescente dos servos fugitivos que confluíam para as cidades florescentes e a estrutura feudal de todo o país deram origem às *corporações* (Marx; Engels, 2009, p. 29).

Os rumos que encaminhavam a forma feudal de propriedade não davam alternativas àqueles que resistiam para manter a tradição de seus ofícios. A estes não restava outra possibilidade a não ser organizarem-se. As corporações foram cruciais diante das novas necessidades criadas pelos novos tempos, com isso “[...] os pequenos capitais gradualmente economizados de artesãos individuais e o número estável desses na população crescente desenvolveram a relação oficial e aprendiz” (Marx; Engels, 2009, p. 29). Esses pequenos capitais mantidos nas corporações contribuíram na propagação de trabalhadores que produziam por conta própria, ou seja, com seus próprios financiamentos. Isso gerou uma “certa” forma de dominação do trabalho produzido pelos oficiais e nesse processo fez nascer outro protagonista, o “mestre” da corporação.

Ao mesmo tempo coexistia nesse processo a propriedade fundiária, na qual o servo era seu principal prisioneiro. Tanto a estrutura baseada no trabalho do servo, quanto a estrutura baseada no trabalho próprio – embora acontecendo em espaços-tempos diferentes (campo e

cidade) – estavam “condicionadas pelas relações de produção [*Produktionsverhältnisse*] limitadas – à pequena cultura agrícola rudimentar e à indústria artesanal” (Marx; Engels, 2009, p. 29). O avanço em termos de invenções para as transformações nos meios de produção muito foi condicionado pela “cultura parcelada”, conforme Marx e Engels (2009, p. 29). Ela se centrava na tradição da “indústria caseira dos próprios camponeses; na indústria, o trabalho não era dividido sequer no interior de cada um dos ofícios, e muito pouco entre eles” (Marx; Engels, 2009, p. 29).

A indústria, nesse momento da história, juntamente com o comércio já podiam ser verificados nas “[...] cidades mais antigas”, mas só mais tarde eles se desenvolvem nas cidades mais novas, “à medida em que as cidades entravam em relação umas com as outras” (Marx; Engels, 2009, p. 30), por isso, a necessidade de reinos feudais tanto para cidade, quanto para o campo. As realidades dos trabalhadores, sejam eles livres ou dependentes, seja no campo ou na cidade, embora cada vez mais opostas, coexistiam e a organização em termos de Estado se dava através da classe dominante, a nobreza, traduzida na figura do monarca.

O contraste entre campo e cidade torna-se cada vez mais evidente. Até aqui, nos afirma Engels (2017, p. 206), “todas as razões para formação de novas classes tinham a ver exclusivamente com a produção. Elas dividiam as pessoas que participavam da produção em diretores e executores ou em produtores em grande ou pequena escala”. Entretanto, muda-se novamente os rumos. A nova classe verificada – os comerciantes – embora não participando diretamente da produção, apresentam-se como “direção da produção em seu todo e submete a si economicamente os produtores” (Engels, 2017, p. 206). Eis que se constrói o financiador do trabalho dos produtores, os popularmente conhecidos “atravessadores”, uma classe intermediária entre os produtores e os consumidores que os exploram “[...] sob o pretexto de poupar aos produtores as fadigas e os riscos da troca de produtos, de colocar à venda seus produtos até nos mercados mais distantes e de tornar-se assim a classe mais útil da sociedade” (Engels, 2017, p. 206).

Os comerciantes despontam como a classe crucial para a expansão da troca de mercadorias. Com eles cria-se um grande movimento que mobilizará cidades, regiões, nações inteiras, na busca por consumo. No entanto, como todo processo histórico é contraditório, essa classe forma-se como

[...] verdadeiros parasitas sociais que, como recompensa para seus serviços muito reduzidos, fica com a nata da produção nacional e estrangeira, concentra rapidamente em suas mãos riquezas enormes, e adquire um influência social correspondente a essas, ocupando, por isso mesmo, no decurso desse período da civilização, uma posição permanente de maior destaque e logrando um domínio cada vez maior sobre a produção, até gerar

um produto próprio: as crises comerciais periódicas. No estágio de desenvolvimento que estamos analisando, a nascente classe dos comerciantes ainda não faz ideia das grandes coisas que lhes são reservadas. Mas, se formou e se torna indispensável [...]. Com ela, veio o dinheiro-metal, a moeda cunhada, e com o novo dinheiro, um novo meio para o predomínio dos não-produtores sobre os produtores e sua produção (Engels, 2017, p. 206-207).

A classe dos comerciantes dá sinais do que estava por vir. O culto ao dinheiro torna-se um feitiço imperioso. Com ele a avareza do desejo do poder a todo custo se soma à encarnação da riqueza e “[...] nunca o poder do dinheiro se haveria de manifestar com tanta rudeza e violência tão primitivas como nesse período de sua juventude” (Engels, 2017, p. 206). Daqui para frente a barbárie se instaura e o véu que encobria o rosto do “segredo da acumulação primitiva” (Marx, 2013, p. 785) inicia sua queda. Como primeiro ato, “[...] estava descoberta a mercadoria por excelência, a que contém escondida em si todas as outras mercadorias [...]. Quem o possuísse dominaria o mundo da produção [...] E quem o possuiu antes de todos? O comerciante” (Engels, 2017, p. 207). Do que se trata então esse objeto tão valioso chamado dinheiro?

Marx (2013), ao elaborar sua análise sobre o elemento dinheiro, demonstra que ele é transformado em capital por meio da produção de mais-valor e que com este mais-valor se produz mais capital. Nesse processo, ao constatar o mais-valor, o autor desvenda o segredo da totalidade. Portanto,

[...] a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação ‘primitiva’ [...], uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida. Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia [...]. De fato, a lenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso. Seja como for. Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original data a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar (Marx, 2013, p. 785).

Percebemos que, entre a pobreza da grande massa e a riqueza de poucos, dentre esses poucos estão a nobreza, a monarquia, o clero e também os comerciantes. Aqui, podemos

verificar a contínua acumulação de capitais, com base na exploração da massa pobre. Por sua vez, dentre os pobres e condenados “ao pecado original” estão: as mulheres e suas crianças, produtores diretos, escravos, servos, produtores dependentes, pequenos camponeses, artesãos, tecelões, oficiais, mestres, aprendizes, plebeus, dentre outros.

A riqueza e a rudeza só aumentavam entre os poucos não incluídos na condenação do “pecado original”. Antes traduzida em mercadorias, escravos, dinheiro “[...] surgia agora também a riqueza em terras. O direito de posse de cada um sobre as parcelas de terreno que lhes haviam sido transmitidas originalmente pelas *gens* ou pela tribo, agora se [...] consolida [...] por herança” (Engels, 2017, p. 207). Assim, o Trabalho e o Direito, como nos disse Marx (2013, p. 786), “foram, desde os tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento”. A terra como direito podia enfim “tornar-se mercadoria, podia ser vendida ou penhorada” (Engels, 2017, p. 207). Desse modo, o povo do campo foi gradativamente empurrado para as cidades e com isso,

[...] a expansão do comércio, o dinheiro e a usura, a propriedade fundiária e a hipoteca, a concentração e a centralização da riqueza nas mãos da classe pouco numerosa progrediam rapidamente, de maneira paralela ao crescente empobrecimento das massas e ao aumento numérico dos pobres (Engels, 2017, p. 207).

Não é difícil concluir sobre como as massas foram reagindo a tudo isso. Como lutaram? O que sentiam? O que percebiam? Como viviam? Podemos pensar como foram penosas e tristes essas experiências vividas pela classe trabalhadora também em formação e, nesse momento, compreendida como grupo, massa de explorados. Como fora possível resistir a tanta miséria? Como fora possível enfrentar esse “tal” desenvolvimento à custa da pobreza? Como se deram os motins, levantes, revoltas, rebeliões e guerras? Como se organizaram contra essa situação? O que aconteceu com as *gens*, tribos; com as corporações; com os grupos de artesãos, tecelões, oficiais, mestres, aprendizes; com as fratrias; com usurários, devedores e associações gentílicas que formavam a massa da nova população?

Os interesses da classe dominante divergiam totalmente dos da classe dominada. O desenvolvimento, em crescimento cada vez mais voraz, abandonaria tradições, costumes, regras coletivas, contratos da economia doméstica, cultura. A “revolução nas relações econômicas e a consequente diferenciação social havia criado novas necessidades e novos interesses” (Engels, 2017, p. 209). Os que tinham a riqueza construída às custas da grande massa dissimulavam viver um outro tempo, enquanto a massa “parecia” paralisada com o “tal” progresso “irresistível”. A massa não usufruiu dessa revolução.

[...] Acabava de surgir, no entanto, uma sociedade que, em virtude do conjunto de suas condições econômicas, havia sido obrigada a dividir-se em homens livres e escravos, em exploradores ricos e explorados pobres, uma sociedade em que os referidos antagonismos não só podiam ser conciliados, como também tinham de ser levados a seus limites extremos. Uma sociedade desse tipo não podia subsistir senão em meio a uma luta aberta e permanente dessas classes entre si ou sob a dominação de um terceiro poder que aparentemente situado acima das classes em luta, reprimisse esses conflitos abertos e só permitisse que a luta de classes se travasse no campo econômico, numa forma dita legal. A organização gentílica já havia chegado ao fim de sua existência. Foi destruída pela divisão do trabalho que dividiu a sociedade em classes. Foi substituída pelo Estado (Engels, 2017, p. 210).

Assim, o que esperar de uma sociedade construída sobre essas ruínas? As organizações sucumbiram por inteiro, ou se transformaram em outras forças? Ao serem substituídas pelo Estado, restou esperança de mudança? O que vimos com as experiências de Estado no decorrer da história foi que, em regra, ele se tornou um instrumento “[...] da classe mais poderosa, economicamente dominante que, por intermédio dele, converte-se também politicamente dominante, adquirindo assim novos meios para repressão e exploração da classe oprimida” (Engels, 2017, p. 213). Por isso, na luta de classes as massas precisam “destruir toda a garantia, toda a segurança privada anterior” (Marx; Engels, 2007, p. 59) para dar segurança à continuidade de outra sociedade possível, após a derrubada desse *status quo*.

Um Estado, a exemplo do Feudal “que se valeu da nobreza para manter a submissão dos servos e camponeses dependentes” (Engels, 2017, p. 213), para a classe das massas só resta ser totalmente destruído para se construir outra base de sociedade, já que foi o feudalismo que deu base para as formas de propriedade privadas procedentes. Essas tais bases do feudalismo que fragmentaram o Estado se construíram sob uma característica essencial, segundo Wood (2011, p. 43), compreendida como,

[...] a privatização do poder político, que significou uma integração crescente da apropriação privada com a organização autoritária da produção. O desenvolvimento do capitalismo a partir do sistema feudal aperfeiçoou essa privatização e essa integração – pela expropriação completa do produtor direto e pelo estabelecimento da propriedade privada absoluta.

O resultado significou a “privatização do poder político”, na formação do Estado feudal, como constatou Wood (2011). A mesma constatação obteve Engels (2017) ao iniciar as conclusões do seu texto sobre a “Origem da família, da Propriedade Privada e do Estado”. Embora o autor se expresse com outras palavras, trata-se da constante contradição que opera no desenvolvimento, no qual há a exploração de uma classe sobre a outra. Processo esse que se move a

[...] cada progresso na produção é ao mesmo tempo um retrocesso na condição da classe oprimida, isto é, da imensa maioria. Cada benefício para uns é necessariamente um prejuízo para outros; qualquer nova libertação de uma classe é um novo elemento de opressão para a outra. A prova mais eloquente a respeito disso é a própria introdução da máquina (Engels, 2017, p. 218-219).

Essa constante contradição de progresso para uns e retrocesso para outros sempre será uma realidade vivenciada enquanto houver relações com base na propriedade privada. Esses retrocessos em prol do progresso colonial podem ser verificados na história materializada no escravismo. Agindo como justificativa de um “progresso”, o escravismo atingiu seu mais alto grau na dita “civilização ocidental”.

O escravismo atravessou de diversas formas toda a existência da humanidade desde a antiguidade até a modernidade. As abomináveis ações que produziu em outros tempos ainda se reproduzem em hierarquias sociais como o patriarcado e o racismo. Hierarquias que tentam manter, sobretudo as mulheres negras, como corpos e “mãos de obra prisioneiras”, de acordo com Lélia González (2021, p. 109), até o presente tempo-histórico.

Nas primeiras experiências das sociedades humanas, o escravismo se deu de “certa” forma “aberta” até a experiência do colonialismo. Como resquício do que sucedeu na prática, ainda se mantém até os dias do nosso tempo de forma velada, ideologizada, entranhada no racismo estrutural que se dá como expressão de um “acréscimo” na luta de classes (Fernandes, 2017). Desse modo, negar a categoria luta de classes, de acordo com Sílvia de Almeida (2019, p. 188), baseado em Ângela Davis (2016), “[...] não interessa à população negra [...] recusá-la serve apenas para aprisionar a crítica ao racismo e ao sexismo a preceitos moralistas, incapazes de questionar o sistema de opressão em sua totalidade”.

Essa tal “civilização ocidental”, que se autoproclama revolucionária, é a mesma que produziu as maiores aberrações, as maiores violências contra não humanos e humanos. Essa tal “civilização ocidental” produziu o antagonismo entre classes que até hoje contribui para a agonizante miséria das massas. Uma classe opressora que, de acordo com Marx e Engels (2007), “surgiu das ruínas da sociedade feudal”. Ao tentar substituir “as antigas por novas classes”, produziu “novas condições de opressão” e como contradição construiu “novas formas de lutas” e a cada dia seu “próprio coveiro”. Essa classe que surge das sombras do feudalismo é a classe burguesa. Nos deteremos a construir inferências sobre ela nas páginas a seguir.

2.4 AS CLASSES FUNDAMENTAIS E A HISTÓRIA “DOS DEBAIXO”

Com as divisões do trabalho, acirram-se as demais divisões sociais a cada dia – humanos e natureza; mulheres, crianças e homens; humanos e não humanos; campo e cidade; indivíduo e sociedade; possuidores e não possuidores; trabalho e troca; riqueza e pobreza; o bem e o mal – como se não coexistissem dialeticamente.

A oposição de interesses cada vez mais explícita exigia também organização tanto dos possuidores, quanto dos despossuídos. Assim, configurou-se de um lado os possuidores, protegidos pela propriedade privada, por vassalos armados, pelo Estado, pelo poder político, pelo direito e pelo ordenamento jurídico; do outro lado estão os não possuidores unidos, em um primeiro momento histórico, nas corporações de ofícios e em associações e tentaram a seus modos resistir de formas isoladas.

Havia muita contraposição em relação ao “poder organizado, equipado para a guerra, que os vigiava zelosamente” (Marx; Engels, 2009, p. 77). Essas contraposições, embora volta e meia ocorressem por meio de motins, eram correspondentes a interesses isolados dos trabalhadores, principalmente das corporações de ofícios, e não ameaçavam o poder vigente. As plebes da cidade também se ergueram em vários momentos “em motim contra toda a ordem da cidade, os quais, no entanto, dada a falta de poder, *também*, não produziram quaisquer efeitos” (Marx; Engels, 2009, p. 78) de transformação estrutural.

Assim, à medida que a riqueza prosperava para poucos, a pobreza se alastrava por todos os territórios da Idade Média. Com as contradições constantes, “grandes levantes partiram do campo, mas ficaram, igualmente, sem qualquer êxito devido à dispersão dos camponeses e à crueza que dela decorre” (Marx; Engels, 2009, p. 78). Não havia unidade de interesses e todo e qualquer movimento que se posicionasse contra o poder, na época, era altamente reprimido com violência, para servir de exemplo a outros possíveis motins. O povo permanecia oprimido.

Enquanto isso, a nova classe em ascensão – os comerciantes – expandia as divisões do trabalho e a separação dos intercâmbios.

[...] Estava, assim, dada a possibilidade de uma ligação comercial que ultrapassava os limites locais, uma possibilidade cuja realização dependia dos meios de comunicação existentes, da situação da segurança pública no campo condicionado pelas condições políticas (em toda a Idade Média, como é sabido, os comerciantes deslocavam-se em caravanas armadas) e das necessidades mais rudes ou mais desenvolvidas dependendo do nível de

cultura respectivo, da região acessível do intercâmbio (Marx; Engels, 2009, p. 79).

As cidades se integram e a partir delas, os países. A expansão dos intercâmbios consolida as forças produtivas baseadas, principalmente, nos inventos e com isso o consequente processo das manufaturas, que inicialmente supria as necessidades internas, contribui para ultrapassar o sistema das corporações. Esse processo histórico de transformação fora possível por um elemento basilar do intercâmbio entre as nações estrangeiras. A manufatura

[...] foi o trabalho que desde o início pressupôs uma máquina, ainda que na mais tosca das formas, que muito rapidamente se mostrou o mais capaz de desenvolvimento. A tecelagem, anteriormente exercida no campo pelos camponeses como atividade secundária, para se proverem com o vestuário necessário, foi o primeiro trabalho a receber um impulso e uma maior evolução com a expansão do intercâmbio. A tecelagem foi a primeira, e permaneceu a principal, manufatura (Marx; Engels, 2009, p. 81).

O aumento cada vez maior da população promoveu também o aumento da demanda por tecidos para vestuário e aqui se inicia o processo de “acumulação e mobilização do capital natural” (Marx; Engels, 2009, p. 81) e a consequente degradação do trabalhador tecelão tradicional. Assim, segundo Thompson (2020, p. 145), aquele tecelão que

em dias de festa, de meias servia-se das ervilhas e vagens da sua pequena horta, e de barril de cerveja já forte. Ele tinha roupa para o trabalho durante a semana, um traje para domingo, e muito tempo livre. [...] Em suas pequenas cabanas, pareciam felizes e satisfeitos... raramente um tecelão apelava à paróquia, em busca de assistência. [...] O rosto do tecelão externava paz e satisfação.

Entretanto, nesse momento histórico, o tecelão viu mudar o sentido do tempo e do trabalho. O processo de trabalho iniciado nas suas pequenas oficinas e que permitia um “trabalho próprio”, portanto, com autonomia para fazer outros trabalhos, inclusive domésticos, agora prende os trabalhadores de ofício, por longas horas em prol do dito “progresso”.

Do tecelão não se espera mais um rosto que expresse satisfação, mas sim sentimentos de exploração, pois, conforme Thompson (2020, p. 147) nos alerta, não podemos ver a situação dos tecelões com olhar idealista, não nos cabe “[...] ignorar a natureza difícil e dolorosa” determinada pelas novas “mudanças de *status* do artesão, degradado à condição de trabalhador externo”. Os trabalhadores tecelões foram muito prejudicados com os novos rumos das relações de produção, já que muitas de suas tradições foram suprimidas em prol do

aumento da produção para suprir as necessidades de mercados cada vez mais exigentes. Diante desse contexto,

podemos distinguir quatro espécies de relação de exploração entre tecelões e empresários, durante o século XVIII: 1) o tecelão-comerciante – o Silas Marner, que vivia numa situação de independência num povoado ou numa pequena cidade, ao estilo de mestre-alfaiate, aceitando encomendas de clientes. Seu número estava declinando, e não precisaremos nos preocupar com eles, aqui; 2) o tecelão com *status* de artesão superior que trabalhava por conta própria e por peça, para mestres de escolha; 3) o oficial-tecelão, trabalhando na oficina de um mestre ou, mais frequentemente, em sua própria casa e em seu próprio tear, para um único mestre; 4) o tecelão-granjeiro ou pequeno proprietário, que trabalhava no tear apenas parcialmente (Thompson, 2020, p. 149).

As mudanças ocorridas com a expansão cada vez maior da indústria não conduziram apenas à exploração do trabalho nas oficinas de tear. Para a manutenção e o desenvolvimento desses espaços de trabalho, exigiu-se a expansão também das plantações as *Plantagens*, segundo Marx (1971, p. 476). As transformações desses tempos afetaram todas as trabalhadoras e os trabalhadores. Mudanças foram sentidas de várias formas, com vários níveis de exploração. Assim, os povos que viviam no campo experienciaram modificações até mesmo no tempo, ocasionadas pelas exigências da disciplina de trabalho. Ocorre aqui a introdução de um instrumento crucial para a produção de mercadorias – o relógio.

Ao verificar as mudanças no tempo e na disciplina do trabalho nos primeiros passos da transição das manufaturas para a era do capitalismo industrial, Thompson (1998, p. 269) nos provoca a pensar

[...] até que ponto, e de que maneira, essa mudança no senso de tempo afetou a disciplina de trabalho, e até que ponto influenciou a percepção interna de tempo dos trabalhadores [e das trabalhadoras]? Se a transição para a sociedade industrial madura acarretou uma reestruturação rigorosa dos hábitos de trabalho – novas disciplinas, novos estímulos, e uma nova natureza humana em que esses estímulos atuassem efetivamente, até que ponto tudo isso se relaciona com mudanças na notação interna do tempo?

As experiências de divisões do trabalho, divisões das relações sociais, exploração do trabalho e controle do tempo pelo relógio do empregador foram conduzindo mudanças no sentir e no perceber a vida de trabalhadores e trabalhadoras, que, nesse momento da história, já não se tratavam apenas de grupos isolados em seus ofícios, mas de pessoas cada vez mais envolvidas com o trabalho fabril, ou seja, toda a sociedade agora, em um momento de transição da Idade Média à Idade Moderna, passa a tomar para si os tempos dos relógios da fábrica.

Os comportamentos em relação ao tempo não condicionam apenas a disciplina da fábrica, mas a vida. O tempo torna-se produção. O dinheiro compra o trabalho produzido nesse tempo. Estamos diante de uma revolução, mudam-se as relações de trabalho, as relações sociais.

À medida que a manufatura recebe cada vez mais incentivo dos comerciantes, os intercâmbios se alargam e acontece o tal “descobrimento” das Américas (sabe-se que fora uma invasão). No caso do Brasil, a coroa portuguesa transformou essas terras em terras de exploração. A riqueza local fora saqueada dos indígenas que aqui já viviam há muito tempo, bem antes da chegada dos europeus e sua rota marítima para as Índias. A circulação de mercadorias e a comercialização aumentam. Eis que se cria a relação entre capital móvel e capital natural, altera-se por completo a posição das classes sociais e aplica-se o golpe na propriedade feudal e nas trabalhadoras e nos trabalhadores.

Grandes expedições marítimas rumo ao saque dos “novos mundos” dão o tom da nova era – A Idade Moderna. O mercado se mundializa, iniciam-se as guerras entre nações, guerras por monopólios. Eis o período que encaminhará o processo da colonização, momento de “novo alimento e, conseqüentemente maior extensão e encarniçamento” (Marx; Engels, 2009, p. 82).

Esses tempos acelerados pelos novos inventos aceleraram também a “acumulação do capital móvel, enquanto nas corporações, que nenhum estímulo experimentam para uma produção mais ampla, o capital natural permaneceu estável ou até diminuiu” (Marx; Engels, 2009, p. 83). Assim, despontou-se nesse processo entre comércio e manufatura a “grande burguesia [comerciantes] e nas corporações [manufatura] a pequena burguesia” (Marx; Engels, 2009, p. 83).

Enquanto por um lado se construía uma classe ornamentada de poderes, resultante da fase da maquinaria experimentada pelos países que se industrializavam cada vez mais, por outro, a massa de trabalhadores agonizava diante de toda pobreza gerada.

Nesse contexto, na Inglaterra industrial, por exemplo, “[...] os luxuosos bairros aristocráticos, situados na parte nova da cidade, contrastam brutalmente com a fétida miséria dos bairros pobres, situados na zona velha” (Engels, 2010, p. 77), observações verificadas na experiência das tais “casas de trabalho”, ou “casas dos pobres” que abrigavam e obrigavam as/os desempregados/as, através da “lei dos pobres” depois reformulada para “nova lei dos pobres”, às mais perversas formas de atividade de trabalho para garantirem ao menos um prato de comida por dia. Essa lei, segundo nota explicativa de Engels (2010, p. 61),

[...] surgiu em 1601 em 19 de novembro pelas mãos da Rainha Elisabeth ou Isabel I (1533-1603), formulada sobre quatro princípios: a) a obrigação do socorro aos necessitados; b) a assistência pelo trabalho; c) o imposto cobrado para o socorro aos pobres; e d) a responsabilidade das paróquias pela assistência de socorros e de trabalho; em 1843 sofreu notável reformulação por meio da chamada “nova lei dos pobres” (de fato editou não uma *New Poor Law* [Nova Lei dos Pobres], mas um *Poor Law Amendment Act* [Ato de alteração da Lei dos Pobres], adequando as exigências burguesas, com forte repressão sobre os pobres considerados aptos para o trabalho – recorde-se que, desde 1697, já existiam na Inglaterra as temidas workhouses (casas de trabalho) também em 1834 criou-se a *Royal Commission on the Poor Law* (Comissão Real para Lei dos Pobres).

Essa lei garantiu que ações para conter a “massa da população supérflua”, ou seja, os desempregados, pudessem, em meio às crises cada vez mais crescentes da industrialização, fazer com que alguns desses trabalhadores/as pudessem ao menos se manter “vegetativamente” vivos (Engels, 2010, p. 124). Na medida em que se introduziam máquinas e se substituíam os trabalhadores, a miséria se expandia. Na concorrência com as máquinas, os tecelões manuais se encontravam na pior situação. O tear mecânico submeteu diversos trabalhadores e suas atividades de trabalho à miséria e as oficinas de tecelagem manuais se tornaram “o refúgio de todos os trabalhadores expulsos dos outros ramos” (Engels, 2010, p. 178). Contudo, seria impossível abarcar toda a demanda de desempregados. O caos estava instaurado e caminhava ao encontro da classe burguesa em ascensão.

Ao mesmo tempo em que crescia a massa miserável, também os trabalhadores tradicionais tecelões vivenciavam a perda do *status* de oficial-mestre passando a tecelão-manual. A máquina de tear tomara seu lugar.

Reduzidos à completa dependência das fiações ou dos intermediários que levavam o fio até a sua região, os tecelões ficaram expostos a sucessivas reduções salariais. A diminuição do salário foi endossada, durante muito tempo, não só pela ganância dos patrões, mas também por uma teoria muito difundida de que a pobreza era um estímulo essencial para a indústria (Thompson, 2020, p. 158).

Havia um “certo” medo em relação à prosperidade das associações de tecelões e artesãos de ofícios e teorias como essa ajudavam a disseminar a decadência total das corporações de ofício. Daí a dita necessária diminuição dos salários se disseminou entre os patrões e até mesmo entre os “homens de Deus”, o clero. Inclusive, é válido ressaltar que as igrejas muito contribuíram para a constituição ideológica da classe burguesa e do capitalismo.

A inserção das igrejas nos processos de disciplina para o trabalho pode ser entendida, de acordo com Thompson (2020, p. 67), como uma “falsa divisão do povo na Revolução Industrial”, pois havia uma pretensa divisão entre os trabalhadores empregados e

desempregados para a Igreja e isso se disseminava entre abençoados e deserdados de “Deus”, daí que “pregar”, por exemplo, a ideológica expressão “quem trabalha Deus ajuda” foi se introduzindo no ideário do povo como alienação para a disciplina do trabalho.

Nesse sentido, à medida que as máquinas prosperavam cada vez mais, a massa dos deserdados do tal “Deus” ocidental aumentava. Para além dos tecelões em decadência, havia a massa que estava excluída desse processo, ou que talvez nunca tenha estado inserida nele. A era da industrialização e a cultura do tempo gerenciado pelos relógios dos empregadores-possuidores não afetou apenas a trabalhadoras e trabalhadores assalariados, mas também a toda a massa excluída. As igrejas que educavam “os pobres de cristo” os dividiam “entre, de um lado, pecadores penitentes e de outro assassinos, bêbados e ladrões”, podendo acrescentar a esses “habitantes das ‘fortalezas de satanás’, as prostitutas, e taberneiros” (Thompson, 2020, p. 67).

O temor pelos levantes e motins e “a atmosfera da Revolução Francesa” que rondava a todos foram observados através de “um aumento significativo de preocupações humanitárias entre as classes superiores” (Thompson, 2020, p. 68). As ações das igrejas em relação aos “pobres de cristo” se intensificaram e a classificação entre “os bons organizados ou que frequentavam as capelas e os maus dissolutos” (Thompson, 2020, p. 68) ajudou a disseminar a ideia de que as pessoas sem emprego estável viviam da criminalidade, ou seja, os despossuídos eram dotados de comportamentos criminosos.

Os despossuídos, no dizer de Thompson (2020), viviam, aos milhares, às margens da sociedade industrial. Em paralelo a esse processo da aparente “preocupação humanitária” das igrejas também havia um crescente interesse “pelas liberdades civis e religiosas” que estavam mobilizando “a pequena nobreza e os comerciantes dissidentes” (Thompson, 2020, p. 68). No entanto, o que fazia as classes altas – os possuidores – “tremere” era o “despertar das classes trabalhadoras após os primeiros anos da Revolução Francesa” (Thompson, 2020, p. 69).

Os despossuídos eram empurrados, a cada dia, à morte anunciada pela situação de extrema miséria a que estavam submetidos. Nas casas dos pobres, a expressão dessa violência era estampada para toda sociedade burguesa, que fechava os olhos. Os pobres, quando dormiam, deitavam “em camas tomadas por insetos”; a única refeição que recebiam era servida “em pratos e talheres lavados em vasos sanitários”. Quando, enfim, morriam “[...] assim na morte como na vida: os pobres são enterrados da forma mais desrespeitosa, como animais abandonados [...] nos cemitérios dos pobres” (Engels, 2010, p. 322).

Essas atrocidades foram conduzindo as massas a construir um “ressentimento da classe operária contra os proprietários”, pois as casas de trabalho serviram para acentuar os

sentimentos de revolta contra a classe burguesa que, declaradamente, exaltava as ações da nova lei dos pobres (Engels, 2010). Somava-se, então, às revoltas da classe operária, a situação de miséria que experienciavam aqueles totalmente excluídos do industrialismo, principalmente após a introdução das máquinas. Essa massa vista como “supérflua”, ou massa de reserva

[...] arrasta uma existência penosa, mendigando e roubando, varrendo ruas, recolhendo imundícies, transportando coisas com um carrinho de mão ou um burro, fazendo comércio ambulante ou biscates. Em todas as grandes cidades inglesas encontram-se multidões desses indivíduos, que como dizem os ingleses, ‘mantém o corpo e alma juntos’ graças a pequenos ganhos ocasionais [...]. Nas grandes vias que ligam as cidades e nas quais há muito movimento, encontra-se uma quantidade de indivíduos empurrando carrinhos de mão que, sob o risco de atropelamento, circulam entre carroças e outros veículos de tração animal recolhendo o esterco dos cavalos para vendê-los depois [...]. A maior parte dos supérfluos dedica-se ao comércio ambulante. Especialmente nos sábados, quando toda a população operária sai à rua, podem ver aqueles que vivem desta atividade. Fitas, rendas, galões, laranjas, guloseimas, em resumo, todos os artigos imagináveis são oferecidos por homens, mulheres e crianças. Mas, também nos outros dias da semana veem-se circular ou parar nas ruas esses vendedores de laranjas, doces, *ginger beer* ou *nettle beer*. Fósforos ou coisas do gênero, cera, aparelhos para acender fogo etc. são igualmente artigos à venda. E ainda outros desempregados, os chamados *jobbers* [...] (Engels, 2010, p. 126-127).

Eis a formação da massa de despossuídos e o “que resta a essa gente – quando não encontra trabalho e não se dispõe a rebelar-se – se não mendigar?” (Engels, 2010, p. 126-127). Na dinâmica das relações de produção e de propriedade privada, o que se vê é o seguinte resultado: a apropriação do ser humano por outro ser humano. Na miséria desses tempos, as massas pobres “só contam com a solidariedade dos operários, que sabem, por experiência, o que é a fome e que a qualquer momento podem se encontrar na mesma situação” (Engels, 2010, p. 128). Rebelar-se, então, torna-se imperativo.

Como a história é a própria contradição, diversas resistências se deram contra o processo de industrialização e isso pode ser verificado de diferentes formas nas experiências vividas (Thompson, 2020) tanto de trabalhadores/as industriais, quanto dos demais trabalhadores/as despossuídos. São exemplos delas, os motins contra as máquinas e os motins contra a fome. “[...] Nos distritos têxteis de Leeds e de Spend Valley, os pequenos fabricantes de tecidos resistiram tenazmente, conseguindo retardar sua decadência por cinquenta anos” (Thompson, 2020, p. 166). Mas as lutas e as resistências avançavam não só pela espontaneidade da massa, “os relativos sucessos” das lutas populares se davam “graças à sua excepcional organização sindical” e até mesmo graças às associações, em sua maioria clandestinas, que eram essenciais para a organização das massas para a luta.

Evidenciando a transição em 1826, Thompson (2020, p. 167) diz que com “[...] o novo industrialismo, iniciou-se a mais implacável greve da história de Bradford, na qual se engajaram 20 mil tecelões e cardadores durante 23 semanas, terminando com a total derrota”. As resistências e as lutas se davam e a atmosfera não estava só poluída pela fumaça das fábricas, mas por todo o horror provocado pelas novas mudanças no mundo do trabalho. Dessa maneira procuravam se contrapor à ordem industrial evidenciando seus modos de viver em comunidades, modos em tudo distintos do que determinavam os tais progressos da sociedade civilizada. As comunidades de tecelões, por exemplo, não abriam mão de lutar pelos tempos em que,

não havia sinos para acordá-los às quatro ou cinco horas da manhã... havia liberdade para começar o trabalho e descansar quando se desejasse. À tarde, ainda durante o trabalho, na época das festividades das escolas dominicais, os moços e moças agrupavam-se animadamente para cantar hinos, seguindo o ritmo das lançadeiras... (Thompson, 2020, p. 182).

Verifica-se, portanto, que as resistências às novas relações sociais construídas a partir das novas relações de produção não eram só por questões econômicas, mas também culturais. Os tempos não seguiam os mesmos ritmos dos ponteiros dos relógios da industrialização e, como constatou Thompson (2020, p. 183), “[...] em certo sentido, essas comunidades estavam realmente ‘atrasadas’...”. E continuaram assim, seguindo outras cadências, por muitos outros tempos ainda. Entre operários, tecelões e outros trabalhadores; entre associações, sindicatos e até entre a influência das igrejas; entre heranças, direitos tradicionais, leis naturais, tradições mescladas com a nova cultura industrial imposta “[...] a classe operária formou a si própria tanto quanto foi formada” (Thompson, 2020, p. 18). A classe operária acontece no processo da história entre os movimentos contra os cercamentos que dispensavam os pobres do campo para as cidades, ou diante dos “mercados incertos e do ciclo econômico, exploração, competição encarniçada”, ou ainda em meio à “agitação popular, [...] na alta dos preços do trigo com depressões econômicas [...] tensão social, derivado dessas condições (Thompson, 2020, p. 19). O período de industrialização entre os séculos XVII e XVIII, ao contrário de outros apontamentos que tentam demonstrá-lo como um período de desenvolvimento a-histórico, foi de intensa exploração e pobreza, altamente conflituoso, pois o trabalho sofreu muitas influências para metamorfosear seu sentido ontológico e que lhe impuseram fragmentações entre pensar e fazer.

A cada passo da nova sociedade, os operários se percebiam classe e isso foi possibilitado “tanto pelo contexto político quando pela máquina a vapor” (Thompson, 2020, p. 22). De tal modo, a formação da classe operária aconteceu nas circunstâncias da realidade

“percebida com uma alteração na natureza e na intensidade da exploração”. Isso não está somente escrito nos livros, isso está na vida dos trabalhadores/as, nas injustiças sentidas em cada uma de suas peles. Para ilustrar, segundo Thompson (2020, p. 30), mulheres e homens foram

[...] reduzidos à total dependência dos instrumentos de produção do mestre; à parcialidade da lei; à ruptura da economia familiar tradicional; à disciplina, à monotonia, às horas e às condições de trabalho; à perda do tempo livre e do lazer; à redução dos humanos ao *status* de instrumento.

Enquanto isso, com esse mesmo espírito e essa mesma prática de explorar para prosperar, ocorria fora da Europa um processo paralelo, ainda mais perverso de exploração – o colonialismo. O projeto do capitalismo caminhava cada vez mais para sua consolidação e de forma cada vez mais perversa, para além de transformar humanos em instrumento de trabalho, transformou humanos em coisa, objeto, mercadoria. O processo de trabalho que antes tinha o valor de uso como “adaptado às necessidades humanas [...] do lado do trabalhador”, “agora se manifesta do lado do produto”, conforme Marx (2013, p. 258).

O processo de relação de produção na forma da colonização passou a fazer do sentido do trabalho sua própria perversidade, sua pior expressão de reificação manifestada no escravismo colonial. Povos originários das regiões invadidas foram submetidos a processos de total desumanização do trabalho.

No entanto, antes de nos aprofundarmos no que foi o escravismo colonial e ainda é, mesmo que de forma mais velada, enquanto resquício do sistema escravista operado sob a África, principalmente, faz-se necessário frisar que o colonialismo, em termos de Brasil, inicia-se no período da expansão ultramarina europeia, no século XV. Enquanto na Europa ocorriam processos de reificação de trabalhadores/as tanto no campo, quanto na cidade, explorando mulheres, crianças, homens, de acordo com o que fora verificado por Marx, Engels, Thompson, dentre outros, também nas colônias esse processo se aplicava. As justificativas para sua execução eram diversas, inclusive em nome do Deus Cristão, as mais vorazes atrocidades foram feitas sempre em prol do acúmulo de capitais.

Na experiência das terras *brasílis* – dita pelos portugueses “descobertas e conquistadas” e pelos povos originários invadidas pelos europeus – o processo da colonização foi uma verdadeira tentativa (quase totalmente executada) de etnocídio. Milhares de povos originários, nomeados indígenas pelo branco colonizador, foram dizimados, embora muitos tenham conseguido resistir. Os primeiros trinta anos da invasão operada pelos portugueses

(1500-1530) e os anos posteriores foram marcados pelo mais intenso processo de exploração de matéria-prima para produção de mercadorias. Processo esse derivado

[...] do desenvolvimento do comércio continental europeu que até o séc. XVI é quase unicamente terrestre e limitado, por via marítima, a uma mesquinha navegação costeira e de cabotagem [...]. Dele derivará, não só todo um novo sistema de relações internas do continente como nas suas consequências mais afastadas, a expansão ultramarina. O primeiro passo estava dado, a Europa deixará de viver recolhida sobre si mesma para enfrentar o Oceano (Prado Júnior, 2004, p. 13).

O objetivo principal da expansão foi a exploração. Para tanto, europeus se dispuseram a viagens entre continentes reveladas como uma espécie de culto ao dinheiro, já que nessas viagens aconteciam situações deploráveis envolvendo trabalhadores presentes nas navegações. A fome, as doenças, a morte navegavam com eles. Tudo isso movidos pela ânsia de riqueza. “[...] O comércio é o que os interessa, e daí o desprezo por estes territórios”, compreendidos pelos europeus como ‘primitivos e vazios’” (Prado Júnior, 2004, p. 15). Esses povos originários, verdadeiros herdeiros do denominado pelo branco colonizador de território brasileiro, foram escravizados desde que os tais “conquistadores” invadiram suas terras.

Os europeus tiveram astúcia para escravizar os povos originários. Por exemplo, trocavam, de forma perversa, “quinquilharias” – “miçangas, tecidos e peças de vestuário” (Prado Júnior, 2004, p. 25) – pelo trabalho daqueles que eles (brancos) nomearam violentamente de índios, enganando-os e levando-os a trabalhar arduamente.

A invasão branca mudou radicalmente a vida dos povos originários com “[...] a introdução no seu mundo de um protagonista novo, o europeu” (Ribeiro, 2001, p. 30). As experiências vividas a partir da invasão, por parte dos povos originários, foram de intensa submissão ao trabalho escravizado. Os portugueses que ocuparam suas terras, embora fosse um

[...] minúsculo grupelho recém-chegado, era super agressivo e capaz de atuar destrutivamente de múltiplas formas. Principalmente como uma infecção mortal sobre a população preexistente, debilitando-a até a morte. Esse conflito se dá em todos os níveis predominantemente no biótico, como uma guerra bacteriológica travada pelas pestes que o branco trazia no corpo e eram mortais para as populações indenes. No ecológico, pela disputa do território, de suas matas e riquezas para outros usos. No econômico e social, pela escravização do índio, pela mercantilização das relações de produção, que articulou os novos mundos ao velho mundo europeu como provedores de gêneros exóticos, cativos e outros (Ribeiro, 2001, p. 30).

Os povos originários precisaram lutar. Suas lutas foram de diversas formas, pois a invasão dos europeus trouxe muitos malefícios. Os indígenas foram mortos em diversos

conflitos. Muitos dos povos que viviam no litoral brasileiro se viram obrigados a adentrar as matas para fugir e sobreviver à chegada dos brancos. A cada ida e volta à Europa, no processo de comercialização, os colonizadores se tornavam cada vez mais agressivos.

Como podemos verificar, salvo alguns cuidados em termos da limitada descrição que ambos os autores, Prado Júnior (2004) e Ribeiro (2001), fazem em relação à questão da escravização indígena no período da colonização na história brasileira, à medida que avançavam as novas relações de produção, a partir da expansão da troca de mercadorias e do acúmulo de capitais, também avançava a exploração em termos do escravismo. Agora a exploração da mão de obra alheia apresentava uma versão mais perversa, dado o processo que se construía a partir do sistema escravista, que, posteriormente aos indígenas, foi ampliado aos povos africanos.

Os povos da então denominada África também foram introduzidos no sistema escravista. Na colônia portuguesa no Brasil, já havia, no século XVI, registro de povos negros africanos escravizados, conforme Freitas (1980).

Ao se tratar de escravismo no período colonial em termos de Brasil, é necessário ressaltar alguns elementos: primeiro, o escravismo não foi inventado pelos colonizadores do tal “novo mundo”, nem foram eles os primeiros a escravizar negros africanos. O escravismo foi construído, de acordo com Freitas (1980, p. 12-13), “[...] no mundo, desde que homens [e mulheres] se dividiram em classes, podendo-se dizer que escravidão e civilização se apresentam sincronicamente na história”. Entretanto, foi a partir do colonialismo como projeto de expansão do capitalismo que se deu a pior forma de escravismo, se é possível ser pior, ela foi.

No colonialismo, o escravismo se configurou como face do “[...] capitalismo associado ao racismo mais violento que se conhece” (Wood, 2011, p. 231), já que o escravismo ou

[...] racismo moderno é diferente, uma concepção mais viciosamente sistemática de inferioridade intrínseca e natural, que surgiu no final do século XVII ou início do XVIII, e culminou no século XIX, quando adquiriu o reforço pseudocientífico de teorias *biológicas* de raça, e continuou a servir como apoio ideológico para a opressão colonial mesmo depois da abolição da escravidão (Wood, 2011, p. 130).

O colonialismo precisava justificar a opressão e a escravidão diante do, também crescente, avanço “dos postos do capitalismo” em que “cada vez mais a força de trabalho da metrópole se proletarizava; e a expansão do trabalho assalariado, a relação contratual entre indivíduos formalmente iguais e livres, trouxe consigo a ideologia da igualdade, liberdade”

(Wood, 2011, p. 231). Então, o que restara diante da “[...] pressão estrutural *contra* a diferença extraeconômica” foi “excluir da raça humana os escravizados, tornando-os não pessoas, alheias ao universo normal da liberdade e da igualdade” (Wood, 2011, p. 131).

Dessa expansão capitalista, negras e negros africanos foram feitos “pessoas menos que humanas para tornar aceitáveis a escravidão e o colonialismo, que eram tão úteis ao capital naquele momento histórico” (Wood, 2011, p. 131). Daí que o escravismo colonial se desponha diferente dos de outras épocas dada a “função social ou econômica” (Freitas, 1980, p. 13) que passa a evidenciar “a peculiaridade do escravismo instituído no Novo Mundo em particular no Brasil” (Freitas, 1980, p.13).

Em segundo lugar, devemos considerar que, embora tenha o escravismo acontecido em todos os países que sofreram a colonização moderna, nenhum outro país vivenciou por tanto tempo o escravismo dos povos originários e o escravismo dos povos negros africanos como o Brasil. Em terceiro lugar, o Brasil foi também o que mais escravizou negros. De acordo com Freitas (1980, p. 11), foram trazidos para o Brasil,

[...] 40% do total de nove milhões e quinhentos mil negros transportados para o Novo Mundo: nove vezes mais que os Estados Unidos (6%) e bem mais que o dobro da América Hispânica (18%), do Caribe Inglês (17%) e do Caribe Francês (17%). O Brasil foi o último país independente a abolir legalmente o tráfico. Cuba e Porto Rico, últimos mercados compradores de negros do Novo Mundo, permaneceram colônias da Espanha. Ainda assim, suprimiram a escravidão antes que o Brasil (1880).

Somente em 1888, o Brasil, após um longo processo de lutas abolicionistas, resolve aderir ao movimento de abolição que estava ocorrendo em todo o mundo moderno, configurando com isso um processo contraditório de liberdade de negros e negras, já que essa tal abolição não os libertou de fato, uma vez que eles e elas não possuíam os meios materiais para sobreviver. A lei áurea não deu garantia de continuidade da vida após a “libertação”, de forma que a massa do povo negro foi compor as favelas das grandes cidades e os povos sem terras do campo.

A massa do povo negro ficou desamparada e novas lutas por liberdade se iniciaram a partir de então, dessa vez pelo direito à terra, à educação, à saúde, enfim, pelo direito à vida dos territórios de quilombos, tanto no campo, como nas cidades. “[...] Nenhum outro país teve sua história tão modelada e condicionada pelo escravismo, em todos os aspectos – econômico, social, cultural. Pode dizer-se que a escravatura delineou o perfil histórico do Brasil e produziu a matriz da sua configuração social” (Freitas, 1980, p. 11).

De tal modo, os despossuídos verificados por Thompson (2020) como a massa que também compõe os processos de formação da classe e que segundo Hobsbawm (2015, p. 327), assim como as outras ainda “não estão prontas, no sentido de acabadas, ou de terem adquirido sua feição definitiva. Elas continuam a mudar”, pois, não sendo, são o próprio fazer-se. Compreendemos os escravizados, suas lutas por liberdade, suas formações de quilombos, suas comunidades com mais de trezentos anos de resistência à exclusão do capitalismo como possíveis processos em curso de expressão da luta de classes.

É evidente, no entanto, que a situação das e dos trabalhadores na Idade Moderna europeia, muito embora esses trabalhadores/as industriais e os demais despossuídos tenham também vivenciando a miséria e as atrocidades da expressão capitalista de sociedade desde seus primórdios, não é comparável à experiência vivida pelos seres humanos africanos no escravismo colonial. Nessa experiência africana, a reificação, a coisificação do trabalho foi mais perversa do que a situação da classe operária observada por Friedrich Engels e E. P. Thompson. Foi também mais perversa do que o que fora vivenciado em outros sistemas de escravismo. Podemos assim afirmar, com base em Gorender (2016, p. 85), que o escravismo colonial se tratou de “um modo de produção historicamente novo”, como o próprio Marx (1971, p. 18-19) manifestou, no caso das Américas, foi “[...] preciso criar um modo de produção que correspondesse à escravidão”.

Impõe-se, por conseguinte, a conclusão de que o modo de produção escravista colonial é inexplicável como síntese de modos de produção preexistentes, no caso do Brasil. Seu surgimento não encontra explicação nas direções unilaterais do evolucionismo nem do difusionismo. Não que o escravismo colonial fosse invenção arbitrária fora de qualquer condicionamento histórico. Bem ao contrário, o escravismo colonial surgiu e se desenvolveu dentro de determinismo socioeconômico rigorosamente definido, no tempo e no espaço. Desde determinismo de fatores complexos, precisamente, é que o escravismo colonial emergiu como modo de produção de características *novas*, antes desconhecidas na história humana. Nem ele constituiu repetição ou retorno do escravismo antigo, colocando-se em sequência ‘regular’ ao comunismo primitivo, nem resultou da conjugação sintética entre tendências inerentes à formação social portuguesa do século XVI e às tribos indígenas (Gorender, 2016, p. 84).

Dessa maneira, compreendendo o escravismo colonial como um “novo” modo de produção inserido no interior do modo de produção capitalista, com o fim de expandir o próprio capitalismo, é necessário irmos à raiz histórica. O escravismo colonial, constituído também como uma das tantas particularidades que compõem a forma de propriedade privada, não pode ser desconsiderando em relação ao modo de produção capitalista, já que, ao mesmo

tempo em que eclodia o capitalismo na Europa, outras regiões do mundo estavam sendo saqueadas em prol desse projeto, conforme verificou Marx (2013, p. 821).

[...] A descoberta auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizaram a aurora da era da produção capitalista.

Desse modo, o sistema colonial enriqueceu a metrópole e se consolidou com base na mais brutal violência. A violência inclusive é sua principal característica, com o fim de “[...] impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro” (Marx, 2013, p. 821). A violência assim se configurou como “[...] parteira de toda sociedade velha que está prenha de uma sociedade nova. Ela mesma é uma potência econômica” (Marx, 2013, p. 821). Atrelada ao cristianismo, tornou-se a expressão da barbárie, da crueldade, abominável nunca vista em nenhuma outra experiência de sociedade.

Enquanto “a besta fera” capitalista crescia na Europa alimentada pela exploração colonialista, mais especificamente a acumulação não mais primitiva, mas agora capitalista, expandia-se. Desse modo, por exemplo, em colônias inglesas na África do Sul, a experiência não se diferenciava das demais experiências colonizadoras, pois

[...] os negros eram considerados um objeto predestinado, por Deus e pela natureza, ao trabalho como escravos e como tais uma base indispensável da economia rural; e isso a tal ponto que a abolição da escravatura nas colônias inglesas provocou a emigração, apesar dos 3 milhões de libras esterlinas concedidas aos proprietários prejudicados, por meio de indenização (Luxemburgo, 2021, p. 410).

Lutas pela abolição implodiram em várias regiões do tal “Novo Mundo” e a burguesia iniciou, sob o pretexto da emancipação dos negros, um processo de “luta entre camponeses e a política colonial do grande capitalismo”. Com a finalidade de se aproveitar do conflito (estratégia que a burguesia se especializou), “expulsaram e exterminaram pessoas de cor, e ainda a destruição de sua organização social, apropriação de suas terras e utilização compulsória de seu trabalho para explorá-los” (Luxemburgo, 2021, p. 411).

Apesar de toda barbárie instaurada, os povos resistiram e lutaram para manter seus territórios. Em todas as partes do mundo havia motins e de diversas formas, pois, para essas sociedades, as resistências e as lutas em qualquer caso “[...] trata-se de uma questão de vida ou morte, e como não há outra saída, resistem e lutam até o seu total esgotamento ou extinção [...]” (Luxemburgo, 2021, p. 368), contra as ações do colonialismo-capitalista.

O objetivo do capitalismo é explícito, ele necessita das colônias e dos povos reprimidos com violência. Porém, a economia construída pelos povos é diferente e por isso entra em constante conflito com o capitalismo. Mesmo diante de toda opressão imposta, os povos e seus modos de vida se mantêm, pois preservar os princípios de suas relações de produção é a sua própria sobrevivência. Essas formas de experiências de vida contrárias ao receituário capitalista mobilizam as violências desse sistema, que tenta a todo custo aniquilar toda e qualquer estrutura social autônoma (Luxemburgo, 2021).

Contudo, apesar de toda repressão cada vez mais presente com o crescente militarismo atrelado ao capitalismo, os povos invadidos, sequestrados, escravizados, coisificados, reificados enquanto objetos de mercadoria pelo sistema de colonização-capitalista nunca foram passíveis e resistiram de diversas formas. No caso do Brasil, não foi diferente. Dentre as resistências e as lutas contra o escravismo, a formação de quilombos como espaços-tempos de liberdades foi crucial enquanto estratégia contra o escravismo. Assim apresentaremos nos próximos capítulos deste *Panô*.

Por enquanto, focaremos em tornar evidente as bases históricas que nos permitem afirmar os processos de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada. Dessa forma, tomando o elemento do escravismo como processo, conforme Clóvis Moura (2020, p. 14), refletimos que “se o sistema escravista, aqui fincou pé a escravidão em toda a extensão territorial do que hoje constitui a nação brasileira, marcando a existência de um modo de produção específico, no caso particular, o escravismo moderno”, só podemos chegar a conclusão, para continuar problematizando, de que o processo da história se move, nos move e nos forma, de acordo com Marx e Engels (2007) desde os primórdios como luta de classes sociais.

2.5 O ALARGAR-SE DA CLASSE TRABALHADORA

A história em processo, somente mulheres e homens podem fazê-la. Entendendo-a assim, “não se pode conceber o mundo como um conjunto de coisas acabadas, mas como um conjunto de processos” (Marx; Engels, 1963, p. 195). De tal modo, não se pode compreender os processos sem considerar a luta de classes. A classe trabalhadora, portanto, não pode ser vista como uma coisa, uma estrutura, nem mesmo como categoria estática, mas sim como

processo que somente pode ser verificado nas relações humanas. A classe não é, ela está sendo, como processo da vida real é do próprio fazer-se (Thompson, 1987).

Por isso, igualmente, ao conceber a formação social como produto do processo das experiências vividas, percebidas, sentidas, modificadas (Thompson, 1981) é fundamental salientar, de acordo com Marx (1971, p. 22), que, “também no método teórico é necessário que o sujeito, a sociedade, esteja sempre presente na representação como premissa”, pois estamos tratando de seres reais. Partindo dessa compreensão, “o sujeito é reinserido na história” e “ampliamos muito o conceito de classe” (Thompson, 1981, p. 188), o que era ausente se desponha evidente na historicidade.

Não cabem, nessa abordagem, visões economicistas, nem empiristas. Baseados em Thompson (1981), estamos construindo a junção da relação base-superestrutura para entender a hegemonia e trazermos à tona as evidências representativas das premissas que Marx (1971) nos adverte. Nesse sentido, trata-se de “[...] tudo o que, em sua totalidade, compreende a ‘genética’ de todo o processo histórico, sistemas que se reúnem todos, num certo ponto, na experiência humana comum, que exerce ela própria (como experiência de classe peculiares) sua pressão sobre o conjunto” (Thompson, 1981, p. 189) e buscar os pontos de partida da unidade do diverso do que pode vir a ser a classe trabalhadora alargada.

Entendemos classe trabalhadora alargada “não como um amontoado de fenômenos descontínuos” que “juntos constituem as classes trabalhadoras”, grupos, tecelões, artesãos, servos, escravos, massa, campesinato, despossuídos, subalternos, dentre outros (Thompson, 1987, p. 9). Entendemos a classe trabalhadora como classe e não como classes, isto é, uma classe permeada de diversas particularidades das lutas de classes, conforme Ciavata (2018), pois, de acordo com Thompson (1987, p. 9), trata-se de “um fenômeno histórico, que *unifica* uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria-prima da experiência como na consciência”.

Compreendida assim, a classe trabalhadora só pode ser pensada como processos de relações sociais (Wood, 2011), portanto de formação social que se articula entre *base* (modo de produção) e *superestrutura* (formas de consciência, instituições, modos de vida), isto é, economia-cultura. Ampliando-se, temos a hegemonia.

Para continuar problematizando a noção-conceito de classe trabalhadora alargada, ao tomarmos os estudos de Portelli (1977) sobre Antonio Gramsci, apreendemos o processo da “hegemonia” e entendemos que ela é base para a compreensão da relação base-superestrutura, sociedade civil-sociedade política, ou seja, um bloco histórico. “[...] Tal resultado só pode ser obtido se a classe operária alargar a base social de direção graças a um sistema de alianças

com outras classes subalternas – no caso o campesinato, do qual terá obtido o consentimento” (Portelli, 1978, p. 63).

Embora a experiência brasileira de campesinato se configure de forma diferente da ocorrida na Europa, há aproximações no que diz respeito ao cruzamento das situações entre relações produtivas e formas de propriedade, já que o campesinato brasileiro é resultado também de conflito de classes, a exemplo da formação dos quilombos.

Diferente do que a história oficial tentou imprimir, os territórios quilombolas nunca estiveram isolados. Eles coexistiram e ainda coexistem com outras formas de comunidades, inclusive campesinas, e resistem de diversas formas contra as ações do capital, principalmente, contras as que buscam expulsá-los dos espaços rural e urbano. Os quilombos, em termos de realidade brasileira, também fazem o campesinato (Gomes, 2015), o que nos permite dizer que, desde as origens, o campesinato no Brasil já possuía um caráter “alargado” em sua formação.

Nesse contexto, ao levar em consideração as organizações que se processam nas formações do campesinato e a massa subalterna de mulheres e homens que o compõe, Gramsci (1975), no caderno 25, ressalta como a questão da hegemonia se funde com o problema do Estado.

A unidade histórica das classes dirigentes se realiza no Estado [...]. A unidade histórica fundamental, por seu caráter concreto, é o resultado das relações orgânicas entre Estado ou sociedade política e sociedade civil. As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar até tornarem “Estado”: a sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil (Gramsci, 1975, p. 287).

É explícito que ampliar a noção de classe operária é condição necessária para a tomada do poder do Estado em Gramsci e, como tal, é estratégico. Tomar o Estado, nesses termos, parece ser o projeto da classe trabalhadora alargada. A hegemonia da classe trabalhadora só se dará com as classes subalternas no processo. De tal modo, indo um pouco além e considerando a massa de despossuídos, a exemplo dos povos do campo, como parte da sociedade civil-política, temos pensado que também os povos e as comunidades tradicionais quilombolas podem compor a unidade do diverso da classe trabalhadora e o seu alargar-se.

Por isso, é plausível considerar a reivindicação de Tiriba (2018a, p. 107) de que não é mais possível, nos nossos tempos, “[...] continuar acreditando que [as/]os demais trabalhadores[as] campesinos são meros ‘aliados da classe operária’”, já que o próprio conceito de classe subalterna,

[...] pode ser útil para compreender que, na América Latina, com formas distintas de consciência, existem diversos grupos de trabalhadores subalternos, os quais têm em comum a subordinação ao capital. Nessa perspectiva, um conceito alargado de classe trabalhadora teria que considerar não apenas as formas de exploração do trabalho, mas também as diversas faces das relações sociais em que se configuram, de maneiras distintas, a acumulação de capital, sejam elas capitalistas ou pré-capitalistas, ou que, de alguma maneira, se subordinem e/ou resistam à lógica do mercado (Tiriba, 2018a, p. 105).

A classe trabalhadora alargada, da forma como se apresenta em nossos tempos, não pode ser procurada “[...] apenas no processo estrito da produção capitalista [...], mas nos seus espaços mais amplos de sociabilidade – em que os interesses e visão de mundo dos trabalhadores são confrontados com os do capital” (Mattos, 2013, p. 93). Isso implica pensar os processos que conduzem o capitalismo, a cada crise, a se tornar mais violento. Com níveis de exploração elevados, suas ações estão cada vez mais variadas e quanto mais diversas são suas “formas de extração do sobretrabalho”, tanto mais novas são as fragmentações e as dificuldades criadas “para as organizações representativas dos trabalhadores[/as]” (Mattos, 2007, p. 53).

Os elementos do que pode ser a classe trabalhadora ampliada que não estão apenas nos chãos das fábricas foram apontados por Mattos (2013) e por outros estudos. Através da massa de despossuídos, em Thompson (2020); dos subproletariados, massa de desempregados, supérfluos, trabalhadores na reserva, em Engels (2010); não possuidores, escravizados, camponeses, em Marx (2013); aqueles que vivem do trabalho, em Antunes (2009); classe em potencial, em Fernandes (1975); dentre outros como aqueles que estão à margem, os precarizados, os miseráveis.

Por isso, recorremos à afirmação da dimensão ampliada da reprodução do capital, que gera um desenho das classes sociais e de seus conflitos muito mais amplo do que simplesmente o originado nos locais de trabalho, e [...] indicam não o fim, mas uma mudança no perfil da classe, uma nova etapa da sua formação (ou uma reformação) (Mattos, 2007, p. 53-54).

Há evidências, na sociabilidade histórica, de que todas as trabalhadoras e os trabalhadores estão, de uma forma ou de outra, inseridos na luta de classes, na luta pela vida. Afinal, como nos disse Thompson (1981, p. 190), “[...] toda luta de classes é ao mesmo tempo luta por valores” e o que as evidências estão apontando necessita de ser interrogado, já que se faz necessário, também, tornar evidente a qual trabalhador/a estamos nos referindo, a qual processo estão a serviço.

Como processo, a classe trabalhadora pensada aqui como alargada é formada tanto econômica, quanto culturalmente por trabalhadoras e trabalhadores excluídos da dimensão de empregado/a. São pessoas inseridas de outras formas e reproduzindo contraditoriamente o processo do capitalismo na informalidade, ou na precarização do trabalho em suas diversas faces, por exemplo. Assim, a classe trabalhadora alargada, enquanto fenômeno histórico resultante de relações humanas, acontece na contradição capital-trabalho, na ação da luta antagônica com outras classes, porém

[...] não existem como entidades separadas, que olham ao redor, encontram uma classe inimiga e começam logo a lutar. Pelo contrário, as pessoas [mulheres e homens] encontram-se em uma sociedade estruturada em modos determinados [...] experimentam a exploração [...] identificam pontos de luta que se descobrem como classe, e chegam a conhecer este descobrimento como consciência de classe. A classe e a consciência de classe são sempre às últimas, não as primeiras, fases do processo real histórico (Thompson, 1987, p. 37).

O processo histórico real é a premissa, é a ação, é a luta. Portanto, antes do formar-se, a classe tem que lutar e na luta acontece o seu fazer-se. A formação econômico-cultural da classe trabalhadora ocorre na unidade composta pelas lutas dos povos tanto da cidade, quanto do campo, povos e comunidades tradicionais em todo seu “alargar-se”, que formam o histórico campesinato. Dentre eles estão as/os quilombolas, que, em processo, experienciam a seus modos a pedagogia da classe trabalhadora e nessa relação também formam a classe, tanto quanto são formados por ela. Processo dialético da relação trabalho-cultura-educação, portanto, de economia-cultura.

Os processos da história, como se percebe, são relações que educam. Em síntese, podemos assinalar, a partir dos elementos de formação de classe que nos apresentam Thompson (1981; 1987) e Gramsci (1968; 1989; 2011), que esses processos são tanto econômico, quanto culturais e nas práticas cotidianas podem acontecer nos processos produtivo-culturais e processos político-sociais verificados por Alves e Tiriba (2018) em diversas experiências na luta por modos de vida entre a reprodução ampliada da vida e a reprodução ampliada do capital.

Na experiência quilombola na Amazônia, Miranda e Rodrigues (2020a) sem sobrepor as “heterogenias”, ou a “diversidade” à categoria classe social e sem cair na armadilha de “concepções eurocêtricas de classe” (Tiriba, 2018a, p. 107), apresentam a luta quilombola como lutas por [re]construção de identidades na contradição trabalho-capital. Ao demonstrarem como as lutas comunitárias cotidianas desses povos acontecem, entre reproduções ampliadas da vida e reproduções ampliadas do capital, fazem despontar outras

perspectivas e vislumbra a construção de conceituações que orientam a ampliação da classe para a inclusão de todas as dimensões de trabalhadoras e trabalhadores. Entendem que a exclusão pode servir de justificativa para tentativas de apagamento histórico das lutas que não estão no chão da fábrica.

A inquietação do alargar-se requer compreender que quando Thompson (1987) problematiza a formação da classe como processo tanto em termos econômicos, como culturais, ele conduz ao entendimento daquilo que Gramsci (1975) compreendeu como processo de formação de uma sociedade unitária, isto é, a hegemonia construída na unidade do diverso da relação base-superestrutura-sociedade civil-sociedade política.

Na composição desse processo, que não é estático, mas é o próprio movimento do real, constrói-se a formação de classe trabalhadora, que possui elementos da prática social que a indicam como alargada. Se assim for, ao se configurar, pode expressar a própria totalidade do concreto, conforme Kosik (2002). Contudo, esse processo só é compreensível a partir da filosofia da práxis, ou seja, do método dialético materialista histórico.

Dessa forma, os fios do ponto de partida do que pode vir a ser a categoria formação social nos encaminham ao entendimento de que ela pode se tratar de uma unidade já verificada por Thompson e Gramsci como base-superestrutura. Assim, é necessário ressaltar, conforme Fernandes (1975, p. 39), que “é o modo histórico-social de concretização do capitalismo que engendrará a realidade substantiva”, isto é, dará o tom das especificidades de cada experiência histórica no sentido tanto econômico como cultural.

De fato, pensar o contrário seria dispensar a categoria formação social, assegurando-nos apenas dos elementos do modo de produção. Logicamente, para o que estamos construindo enquanto compreensão marxiana, estaríamos dispensando com isso, não só a categoria formação social, mas a própria filosofia da práxis, entendida, conforme Vázquez (2007), como a única capaz de superar a filosofia idealista, pois é aquela que

[...] aponta as condições que tornam possível a transição da teoria à prática, e assegura a unidade íntima entre uma e outra. O fato histórico de o marxismo ter sido reduzido, e se reduzir ainda em certos casos, ao velho materialismo fecundado pela dialética, ou a um idealismo às avessas que faz dele uma metafísica materialista, pôde se produzir justamente por se ter esquecido ou deixado na penumbra o conceito de práxis como conceito central (*não só interpretar, mas também transformar*) (Vázquez, 2007, p. 29).

Pensar a formação tanto em termos econômicos, quanto culturais é pensar em uma dupla e contraditória relação entre teoria-prática, processo no qual uma não anula a outra e, coexistindo, não se rompem, na verdade se enriquecem. Com isso, o conceito de classe

trabalhadora pensada como alargada, ao romper com o economicismo, o cientificismo ou neopositivismo nos permite, de acordo com Gorender (2016, p. 56), “[...] arrancar a teoria marxista do atoleiro dogmático” daqueles que posicionam o olhar apenas na estrutura.

Trazendo de volta o sujeito para a história, trataremos o processo construído por mulheres e homens trabalhadores reais, na totalidade. Compreendida como processo, a formação econômico-cultural é crucial para a destruição da pseudoconcreticidade (Kosik, 2002) que limita a classe trabalhadora. Essa destruição é condição indispensável. Ao unir conscientemente a ação e o pensamento, a classe trabalhadora, em todas as suas dimensões, pode se tornar enfim hegemônica, portanto alargada, pois ela ainda não é e, como processo, está acontecendo.

2.6 CLASSE EM SI E CLASSE PARA SI

Mulheres e homens reais não são “puros”, pois agem, produzem, atuam, com limitações. De acordo com Marx e Engels (2009, p. 30), essas limitações são “premissas e condições materiais que não dependem da sua vontade”. As pessoas estão integradas a determinadas perspectivas ideológicas, portanto, determinadas relações sociais. Por isso, precisamos pensar a “cotidianidade histórica socialmente condicionada” (Vázquez, 2007, p. 31) pela raiz das relações sociais submetidas ao sistema capitalista, não para que sejam melhoradas, “[...] mas sim para sua necessária superação. E esta superação implica necessariamente a ação prática ou a práxis que se efetiva pela luta de classes” (Frigotto; Ciavatta; Caldart, 2020, p. 122).

Neste sentido, para entender a constituição do ser social no processo de luta de classes, ou seja, na ação, faz-se necessário compreender como ocorre a formação da consciência na mediação que se dá entre o ser indivíduo e o ser coletivo. Entretanto, ressaltamos que apreendemos os indivíduos não como expressão de uma essência, mas como apreendem Marx e Engels (1977, p. 80), ou seja, “[...] os indivíduos, partiram sempre de si mesmos, não certamente do indivíduo ‘puro’ no sentido dos ideólogos, mas de si mesmos no âmbito das suas condições e das suas relações históricas dadas”. Trata-se do fazer-se com o outro, com a natureza e vice e versa.

Contrário a essa compreensão, o capitalismo como “ideologia reinante” e “instalada na alienação” (Sève, 1989) não aceita que a individualidade, ou a identidade de um ser possa ser

integrada à comunidade social. Para a ideologia capitalista, importa que o individualismo se sobreponha à individualidade e à coletividade como ato inato do ser egoísta. A alienação capitalista

[...] eterniza de modo acrítico, sob a forma de uma posição natural do ‘indivíduo’ em relação à ‘sociedade’. Por um lado, haveria o mercado, o Estado, a lei... – conjunto de restrições irreformáveis em seu princípio, uma vez que se originam das exigências de qualquer vida em sociedade; por outro, o indivíduo, estranho, em si mesmo, a seu mundo histórico-social, definível unicamente a partir do corpo orgânico a que o reduz o biologismo vulgar – com o possível complemento de uma alma espiritualista – sede pulsões e funções psíquicas intemporais que as circunstâncias condicionam sem alterar. A relação do indivíduo humano com o seu mundo social é, portanto, concebida da mesma maneira que a relação do animal com o seu meio natural: que belo humanismo se tem aí! Viver sua vida equivale então a buscar um compromisso entre tendência inata do predador egoísta e a sabedoria adquirida da renúncia às satisfações proibidas, eterno conflito de que seria feita a ‘condição humana’ (Sève, 1989, p. 149).

Percebemos que Sève (1989), embora defenda a integração da objetividade com a subjetividade, nos alerta para a armadilha simplista de equiparar relações dos seres sociais humanos com relações dos outros seres animais. Agir por esse caminho seria o mesmo que aceitar a premissa de que a divisão do trabalho na sociedade de classes é um fenômeno natural das espécies, isto é, as transformações sociais se dão por mérito daqueles dotados de grandes “capacidades” inatas, “super-homens”.

Semelhante compreensão se dá na perspectiva que potencializa a meritocracia como ato fundamental para o desenvolvimento de mercadorias. Portanto, quanto mais os indivíduos agirem por si só, individualmente (isso vale para todas as relações), maiores serão os benefícios para o sistema capitalista. Contudo, de encontro a essa ideologia “mistificada”, configurada na tal “lei do mais forte”, é necessário destacar que

[...] o modo de ser do indivíduo humano não é um invariante natural, mas uma variável histórica: não é um indivíduo da mesma forma numa comunidade primitiva, numa sociedade de ordens ou de classes, numa sociedade sem classes. Em cada um de seus momentos as relações evolutivas dos homens com a natureza e dos próprios homens entre si se desenvolvem ao mesmo tempo, numa *formação social* específica e numa *formação individual* que se unifica com ela. Cada forma social traz em si a sua ‘lei de individualidade’, que é em compensação, uma dimensão essencial dessa forma social. A posição fundamental entre o ‘indivíduo’ e a ‘sociedade’, desprovida de sentido, por exemplo, numa organização clânica, não faz mais que refletir sem compreender, uma separação entre homens e as condições sociais de existência, separação que se desenvolveu com a produção mercantil para culminar na alienação capitalista, na qual se evidencia a ideologia do indivíduo abstrato (Sève, 1989, p. 149).

Isso implica, de acordo com Marx e Engels (2009), que os indivíduos ao partirem sempre de si mesmos exteriorizam aquilo que são e como são, isto é, os seres não se fazem sozinhos, isolados, mas sempre em relação com a natureza. Compreendendo que o ser humano também é a um só tempo espécie e histórico, pois sua essência não é dada naturalmente, mas em realidade é construída socialmente, o que ocorreu entre as *espécies* até o *homo sapiens* não foi uma “separação”, mas uma “*objetivação*” (Sève, 1989), que fez o “[...] mundo social representar para o indivíduo humano uma coisa totalmente diferente: sua própria ‘essência descentrada’, seu potencial de humanidade objetivado a partir do qual, ao *interiorizá-lo*, ele se hominiza” (Sève, 1989, p. 157). Daí que não podemos separar os seres humanos da natureza.

Partir de si mesmo exige trabalho, luta para transformar a realidade e transformar a si mesmo. Nesse sentido, a luta se torna alargada por ser a própria compreensão da relação de produção entre seres humanos e natureza. Portanto, “hominizar-se”, de acordo com Sève (1989), é, antes de tudo, lutar e lutar nesse sentido é trabalhar e trabalhar é produção. No entanto, na sociedade de classes essa produção foi alterada pela divisão do trabalho. Com a reificação do trabalho, os seres humanos se desumanizam e passam a reproduzir alienação. Contudo, não sendo o sistema que rege essa sociedade de classes a totalidade, os seres sociais contraditoriamente, no processo dialético, contrapõem-se a seus modos e produzem cotidianamente suas lutas, “outras” lutas continuamente.

Dessa maneira, mulheres e homens (em todas as dimensões dos gêneros humanos) expressam o que são pelo que vivenciam e realizam todos os dias para se manterem vivos. Essa é a forma de conceber a história como processo. A realidade (ação) faz homens e mulheres tanto quanto eles e elas fazem a realidade. “Torna-se aqui evidente que os indivíduos se fazem de fato uns aos outros, física e espiritualmente” (Marx; Engels, 2009, p. 55). Assim, mesmo que a ação do ser possa parecer individual, ela pressupõe o outro e isso é o que difere os seres humanos dos demais seres animais, fazendo-os seres sociais.

O começo do Ser social acontece quando o ser humano percebe que necessita do outro. “A consciência é, desde o começo, um produto social, e continuará a sê-lo enquanto existirem homens [e mulheres]” (Marx; Engels, 2009, p. 44). O Ser social, ao se fazer com a natureza e com o outro, constrói um sistema inseparável de atividades sociais e culturais que se movimentam em somas de formas de relações a um só tempo-espaco individuais, sociais, objetivas e subjetivas (Sevé, 1989).

Enquanto os outros animais agem por extinto, o Ser social, consciente de si, age consciente do seu extinto, une-se a outros indivíduos, constrói relações de sociedade. Daí que,

convém verificar, conforme Iasi (2006), como ocorrem as mediações de transformação do **Ser social consciente de si** para o **Ser da Classe** e do **Ser da Classe em si** ao **Ser da Classe para si**. Esse processo se dá por seres sociais históricos, como experiências determinadas que acontecem e formam a classe, mas o mesmo não ocorre com a consciência de classe (Thompson, 1987). Por isso, temos que compreender, de acordo com Marx e Engels (1985, p. 90), que

[...] as condições econômicas primeiro transformaram a massa em trabalhadoras e trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Assim, essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta, da qual assinalamos apenas algumas fases, essa massa se reúne, se constitui em classe para si mesma. Os interesses que defende se tornam interesses de classe. Mas, a luta entre classes é uma luta política.

Podemos nos perguntar quem são os seres que compõem a massa “feita” de “não trabalhadoras/es”? Como não são trabalhadoras/es? A quais trabalhadoras/es Marx está se referindo? O que seria a massa de não trabalhadoras/es assalariados? Seriam trabalhadoras/es da terra? Seriam aquelas/es expulsos de suas terras? Aquelas/es cujas terras foram invadidas desde a colonização? Aquelas/es arrancados, sequestrados de suas terras? Aquelas/es que possuem identidade de seres da terra, seres da floresta, seres das águas? Aquelas/es do campo e não da cidade? Aquelas/es submetidos ao trabalho escravizado? Aquelas submetidas ao trabalho doméstico, reprodutivo e de cuidado? Aquelas/es “feitos” sem terra ou sem teto? Aquelas/es desterritorializados? Aquelas/es trabalhadoras/es rurais? Seriam os “desapartados” tanto objetivamente, quanto subjetivamente da sociedade do mercado? Seriam as/os “feitos” favelados, ou “feitos” aquilombados, ou “feitos” minorias identitárias?

Como se percebe, a massa é uma gama de “diversidades”, já que, como nos indicou Vendramini (2022, p. 27), “[...] nem todos conseguem vender sua força de trabalho”. E alguns talvez nem precisem vendê-la dadas as especificidades da “produção associada” que, a seus modos, pode produzir trabalhadoras/es “livres e auto suficientes” (Tiriba, 2013, p. 11). Daí se observam

[...] as diferenças no interior da própria classe trabalhadora. Diferente do século XIX, quando Marx e Engels (1985) observavam uma classe numericamente grande, homogênea e organizada, **na atualidade, ela continua massiva, porém marcada pela heterogeneidade e pela fragmentação**, com consequências para a sua organização. Tais diferenças podem ser observadas em diversos aspectos ao gênero (diferenciação salarial entre mulheres e homens), à etnia e à raça (entre os mais precarizados estão os negros e os imigrantes), à idade (exploração de crianças no trabalho), às diversas ocupações ao longo da trajetória laboral, aos contratos de trabalho parciais, à ocupação em vários locais e setores produtivos, ao pagamento de

salário por tempo ou por peça, ao trabalho legal ou ilegal, à ausência de direitos trabalhistas para uma ampla e crescente fatia de trabalhadores, entre outros aspectos (Vendramini, 2022, p. 27-28, grifos nossos).

Por isso, há dois elementos que julgamos necessários à análise. De base marxiana, Florestan Fernandes (2008a) nos conduz ao entendimento de que, primeiramente, para se verificar as questões que se colocam – entre classe em si e classe para si – devemos partir do impasse resolvido por Marx com os idealistas, isto é, que através do

[...] movimento da realidade se estabelece uma lei de interpenetração dos contrários [a contradição], por meio da qual é possível compreender inclusive o elemento comum e sua validade como fator explicativo. Sem os elementos comuns [particularidades], o próprio desenvolvimento acumulativo da cultura e as transições bruscas de um período histórico para o outro, com as correspondentes mudanças de organização social motivadas pelas transformações das relações de produção, seriam inexplicáveis. Marx deixa isto bem claro na primeira parte da frase acima citada: ‘sem elas (as determinações comuns) não poderia conceber nenhuma produção (Fernandes, 2008a, p. 24).

Como exposto, Marx, ao resolver o impasse, evidencia que o essencial e a unidade se complementam. O método dialético materialista histórico nos permite conceber as duas coisas para a obtenção da totalidade. Daí que o segundo elemento a frisar, de acordo com Fernandes (2008a), é que devemos considerar as particularidades, o que é geral nas coisas para se atingir as singularidades e com isso chegarmos à universalidade da coisa, ou à dialética do concreto, conforme Kosik (2002), à práxis, à vida. Assim, a passagem da consciência em si para a consciência para si não pressupõe processos separados, mas o processo histórico que compõe a própria formação social que se constrói na

[...] transformação que se produziu na base econômica *e que* transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção que podem ser verificadas fielmente com ajuda das ciências físicas e naturais – e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens [e mulheres] adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim (Marx, 2008b, p. 48).

Nesse sentido, o Ser social que compõe o Ser da classe, considerado aqui como o Ser da classe trabalhadora, é o ser que se opõe à classe burguesa, o ser capaz de transformação. Assim, o Ser social não pode ser verificado como indivíduo (*espécie*) apenas. Se assim o observássemos, suas particularidades se limitariam a fatores isolados que o distanciariam do que pode ser singular, por isso, grupos se revelam de forma incompleta dado seu sentido particular, específico, identitário, diferente da relação enquanto classe que se aproxima mais

do Ser social. O Ser da classe pode ser compreendido como “síntese de múltiplas particularidades, unidade do diverso, torna-se um novo ponto de partida singular em busca de novas particularidades” (Iasi, 2006, p. 83) que poderão ser atingidas na formação social pensada aqui como econômica-cultural, “tornando, assim”, ao contrário do senso estático, acabado, “infinito o movimento do conhecimento” (Iasi, 2006, p. 83) sempre partindo da premissa real.

Portanto, se o Ser da classe pode ser verificado no movimento infinito do conhecimento, isto é, no ato da formação, isso pressupõe a consciência que o faz movimentar-se, ir em busca de soluções para as questões que o afetam, não só em termos individuais, na dimensão sensível, mas principalmente em termos coletivos, materiais. O ato coletivo de mover-se é o que pode tornar o Ser indivíduo em um Ser da classe. O Ser da classe pressupõe um Ser coletivo, ou seja, o Ser da classe é o próprio Ser social que se manifesta em situações que vão de ações em grupos a ações gerais, no sentido da formação em unidade de luta.

Assim, a classe não é um partido, uma associação, um sindicato. **A classe é antes de tudo a luta em unidade**, movimento de múltiplas lutas do ser que se forma constantemente classe, pois o “todo é movimento [...] o todo é vivo em seu processo de constituir-se enquanto todo” (Iasi, 2006, p. 75). Ampliando dessa maneira, **o Ser da classe é o que faz a luta de classes acontecer**. O Ser da classe é a práxis. O Ser da classe trabalhadora, ao perder parte de sua humanidade no capitalismo, só pode reconquistá-la por meio da recuperação completa do ser humano, ou seja, por meio da desalienação (Marx, 2010), em outras palavras, da revolução.

O Ser da classe e, portanto, sua consciência, estão no movimento que leva destas trajetórias particulares até conformações coletivas, de modo que estas são constituídas pela multiplicidade de ações particulares ao mesmo tempo que as ações particulares são constituídas por cada patamar coletivo objetivado. O ser e a consciência da classe, portanto, estão mais no processo de ‘totalização’ do que na ‘totalidade’ enquanto produto (seja na forma do produto-indivíduo ou produto-grupo, seja na forma classe), pois aqui também o produto costuma esconder o processo (Iasi, 2006, p. 75).

Processo que se constitui na mediação entre o Ser comum e o Ser reflexivo (Vazquez, 2007) e que pode se configurar na formação da classe, a qual estamos compreendendo tanto em termos econômicos, quanto culturais. De tal modo, quando Rosa Luxemburgo constata, baseada em Karl Marx, que o protagonismo das lutas se dá na ação das massas, ela contribui para entendermos que a dimensão da ação da massa aumenta na medida em que se aprofunda a ação histórica, pois “[...] a luta da classe proletária é a ação histórica mais ‘profunda’ entre todas; compreende todas as camadas populares inferiores e é a *primeira* ação que, desde a

existência da sociedade de classes, corresponde aos interesses *próprios* da massa” (Luxemburgo, 1977, p. 143) e é essa ação que pode compreender o processo da totalização desde “os debaixo”.

A massa composta por todas as camadas populares (Luxemburgo, 1977) revela as experiências vividas, percebidas, sentidas, modificadas (Thompson, 1981), portanto experiências históricas como “[...] atos criadores da luta de classes experimental, frequentemente elementar. Também aqui o inconsciente precede o consciente, a lógica do processo histórico objetivo precede a lógica subjetiva dos seus portadores” (Luxemburgo, 1977, p. 162).

O Ser da classe, embora aja, em princípio, de forma espontânea, parte de algo que o mobilizou, que o faz sentir-se explorado. A partir desse sentir-se, agiu; no agir, pensou e no pensar, agiu. Trata-se de atos que fazem a classe se perceber, se sentir, vivenciar e nesse movimento se modificar, como o próprio fazer-se, verificado por Thompson (1987). Por isso, Isabel Loureiro (2019, p. 82) nos diz: “a massa tem um caráter dinâmico, não é apenas objeto da ação do movimento operário organizado, mas é sobretudo sujeito desse movimento” e carrega consigo todas as suas diversidades para além dos chãos das fábricas.

A massa como sujeito do movimento, portanto, produzida na ação, representa “[...] a totalidade concreta, isto é, a unidade dialética entre o pensamento e ser, teoria e prática [...] a consciência de classe, se funda na ação, na experiência das massas [...]” (Loureiro, 2019, p. 118). Nesse sentido, Lukács (2018a) aponta algumas questões sobre a consciência de classe, a partir do que a divisão da sociedade em classes fundamentais constrói, em termos de antagonismo, no processo de produção. Contudo para dar definição para o que é a classe trabalhadora afinal, faz-se necessário indagar

o que significa então a consciência de classe? A questão se ramifica imediatamente numa série de questões parciais, estreitamente ligadas em si. Em primeiro lugar, o que se deve entender (teoricamente) por consciência de classe? Em segundo, qual é a função da consciência de classe assim entendida (na prática) na própria luta de classes? Tal pergunta leva à seguinte: a questão da consciência de classe é uma questão sociológica ‘geral’ ou tem para o proletariado um significado inteiramente diferente daquele que teve para todas as outras classes surgidas até então na história? E, por fim: a essência e a função da consciência de classe formam uma unidade ou comportam diferentes gradações e camadas? Se for assim, qual o seu significado prático na luta de classes do proletariado (Lukács, 2018a, p. 133-134)?

Essas questões remetem às preocupações de Luxemburgo (1977) que buscou evidenciar a massa não como produto, mas como sujeito do processo histórico, ou como o

próprio processo do movimento social. Pensando assim, Lukács (2018a) provoca outras indagações, tais como: o Ser social consciente é fundamental para a classe trabalhadora? Como se processa a constituição desse Ser consciente? Esse Ser consciente somente pode ser verificado na experiência proletária, isto é, na experiência das trabalhadoras e dos trabalhadores assalariados/as? Somente o Ser proletário é passível de consciência de classe? Se for assim, como poderíamos perceber a formação de classe como um processo, como nos sugere Thompson (1987)? Já que para ele

a experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo. [...] Assim **como o ser é pensado, também o pensamento é vivido**. [...] Pela experiência mulheres e homens se tornam sujeitos, experimentam situações e relações produtivas como necessidade e interesses, como antagonismos. Elas e eles tratam essa experiência em sua consciência e cultura e não apenas a introjetam. Ela não tem um caráter só acumulativo. Ela é fundamentalmente qualitativa (Thompson, 1981, p. 16-17).

Sendo a experiência ação necessária na formação da consciência, voltarmos ao início da questão da formação social se torna importante. Afinal, método e proletariado são partes do mesmo processo, isto é, o método marxista é produto da luta de classes, do processo de construção da consciência dos/das trabalhadores/as.

Isso só foi possível porque, para o proletariado, conhecer com a máxima clareza sua situação de classe é uma necessidade vital, uma questão de vida ou morte; porque sua situação de classe só é compreensível quando toda a sociedade pode ser compreendida; porque seus atos têm essa compreensão como condição prévia, inelutável. A unidade da teoria e da práxis é portanto, apenas a outra face da situação social e histórica do proletariado. Do ponto de vista do proletário, o autoconhecimento coincide com o conhecimento da totalidade; ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto do seu próprio conhecimento (Lukács, 2018a, p. 97).

Tomados por essas premissas, conceber a consciência de classe do trabalhador e da trabalhadora pressupõe entender que não se trata de qualquer consciência, mas da consciência histórica, isto é, trata-se de ir à raiz da realidade concreta. Para tanto, faz-se necessário considerar a práxis, pois a consciência que apregoa a classe burguesa suprimiu o processo histórico assumindo o individualismo e o máximo que consegue incorporar é o “espírito puro”, ou o espírito dos “grandes homens” e assim reinam, na construção do pensamento, “as potências cegas” (Lukács, 2018a) e a burguesia, ao censurar o materialismo, continua caindo no erro de “acreditar que é possível encontrar o sujeito concreto no indivíduo empírico e histórico [...] e em sua consciência dada empiricamente [...] apreende como concreto algo [...] abstrato” (Lukács, 2018a, p. 140). Do contrário,

[...] estudo concreto significa, portanto: relação com a sociedade como *totalidade*. Pois é somente nessa relação que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais. De um lado, aparece como algo *subjetivamente* justificado na situação social e histórica, como algo que pode e deve ser compreendido enquanto ‘correto’. Ao mesmo tempo, aparece como algo que, *objetivamente*, é passageiro em relação à essência do desenvolvimento social, não se conhece e não se exprime adequadamente, portanto, como ‘falsa consciência’. Por outro lado, na mesma relação, essa consciência revela não ter conseguido alcançar subjetivamente os fins objetivos do desenvolvimento social, que ela não conhecia e não desejou (Lukács, 2018a, p. 141).

Eis aqui o impasse de Lukács com Thompson, ao procurar responder as questões que apresenta, ele acendeu um alerta sobre a “falsa consciência”. Para Lukács podemos até reconhecer os pensamentos e os sentimentos que homens e mulheres têm em uma determinada situação da suas vidas, mas para isso precisaríamos ter compreendido a situação (Lukács, 2018a) para transformá-la.

Se para Thompson (1987, p. 12) “[...] classe é definida por homens e mulheres enquanto vivem sua própria história e, ao final é a sua única definição”, para Lukács, a questão se encaminha como uma incógnita denominada “falsa consciência”. Entretanto essa parece ser a mediação entre o Ser social e o Ser da classe, ou seja, o impasse pode ser resolvido pelas aproximações, em termos teóricos, dos próprios autores, isto é, através dos processos que relacionam a consciência com a totalidade e com a formação econômica-cultural de classe. Nesse sentido, Thompson (2001, p. 263) nos diz que

a transformação da vida material determina as condições dessa luta e parte de seu caráter, mas o resultado específico é determinado apenas pela luta em si mesma. Isso significa que a transformação histórica acontece não por uma dada ‘base’ ter dado vida a uma ‘superestrutura’ correspondente, mas pelo fato de as alterações nas relações produtivas serem *vivenciadas* na vida social e cultural, de repercutirem nas ideias e valores humanos e de serem questionados nas ações, escolhas e crenças humanas.

Esses elementos que nos trazem tanto Thompson (2001), quanto Lukács (2018a) em relação às vivências em termos não só de *base e superestrutura*, mas também de totalidade somados aos estudos de Vigotski (2007) sobre a formação social da mente, também podem ser compreendidos pelo que Vigotski trata como Zona de Desenvolvimento Proximal (ZPD). Embora Vigotski tenha focado seus estudos em crianças, suas conclusões não podem ser usadas para entender apenas crianças, mas sim todo ser em formação independentemente da idade. Para ele, os processos da aprendizagem do Ser social em seu contínuo formar-se são definidos como

[...] aquelas funções que ainda não amadureceram, mas que estão em processo de maturação, funções que amadurecerão, mas que estão presentemente em estado embrionário. Essas funções poderiam ser chamadas de ‘brotos’ ou ‘flores’ do desenvolvimento, em vez de ‘frutos’ do desenvolvimento. O nível de desenvolvimento real caracteriza o desenvolvimento mental retrospectivamente, enquanto a zona de desenvolvimento proximal caracteriza o desenvolvimento mental prospectivamente (Vigotski, 2007, p. 98).

Nesse sentido, para ser a “falsa consciência” compreendida como processo e, portanto, não como “um conjunto de coisas acabadas” (Marx; Engels, 1963), é necessário entendê-la a partir da ZPD, por “dar conta não somente dos ciclos e processos que já foram completados, como também daqueles processos que estão em estado de formação, ou seja, que estão apenas começando a amadurecer e a se desenvolver” (Vigotski, 2007, p. 98). Daí que quando a massa aproxima as lutas comunitárias cotidianas das lutas da classe trabalhadora acontecem processos de aprendizagem que podem conduzi-la à tomada tanto da consciência em si, quanto da consciência para si, como ciclos de maturação.

Portanto, o fundamento da ZPD nos permite criar a evidência de que a massa em toda sua diversidade enquanto “futuro imediato e seu estado dinâmico de desenvolvimento, propicia o acesso não somente ao que já foi atingido através do desenvolvimento, como também àquilo que está em processo de maturação” (Vigotski, 2007, p. 98).

Por isso, a “falsa consciência” pode ser compreendida como processo de maturação (Vigotski, 2007) por se encontrar em sociointeração entre a consciência em si e consciência para si, podendo ser verificada nas lutas comunitárias cotidianas, nas quais a massa ainda penduleia entre a alienação e a desalienação.

Nesses termos, a “falsa consciência”, levantada por Lukács (2018a) como momento de mediação entre a alienação e a desalienação, também pode ser entendida pelo que Luxemburgo (2018b) nos aponta como o acontecer da “escola da experiência” de toda a massa da classe trabalhadora, construída na busca por total emancipação, ou seja, pela compreensão de que o produto histórico é nascido

[...] na hora da sua realização, nascido da própria história viva fazendo-se, que, exatamente como a natureza orgânica, da qual faz parte em última análise, tem o belo hábito de produzir sempre, junto com uma necessidade social real, os meios de satisfazê-la, ao mesmo tempo que a tarefa a realizar, a sua solução. E assim sendo, é claro que o socialismo, por sua própria natureza, não pode ser outorgado nem introduzido por decreto. Ele pressupõe uma série de medidas coercitivas – contra a propriedade etc. Pode-se decretar o negativo, a destruição, mas não o positivo, a construção. Terra nova. Mil problemas. Só a experiência [é] capaz de corrigir e de abrir novos caminhos. Só uma vida fervilhante e sem entraves chega a mil formas

novas, improvisações, mantém a força criadora, corrige ela mesma todos os seus erros (Luxemburgo, 2018b, p. 163-164).

A “escola da experiência”, ao contribuir no transformar da “falsa consciência” (contida como alienação), propicia o processo de maturação construindo a consciência reflexiva como processo de ZDP. Já produzir o transformar da classe em si à classe para si é um ato que interessa somente a classe trabalhadora como processo de desalienação para a construção da sociedade sem classes, pois, se a classe burguesa, no processo histórico, construir consciência de sua condição, estará determina a seu próprio fim. A ela só lhe resta continuar no idealismo da coisa, pois a coisa em si, a coisa concreta não a interessa pelo simples fato de que ela precisa conservar sua existência enquanto classe.

A burguesia precisa ser destruída como a própria pseudoconcreticidade, como a própria alienação. Sua permanência no mundo “influencia decisivamente o papel social das classes” (Lukács, 2018a, p. 148). Sua derrota é cada vez mais imprescindível dado o mundo insustentável que ela reproduz ao produzir a exploração de seres humanos pelos próprios seres humanos.

Já a classe trabalhadora, compreendida nesta tese com possibilidades de alargar-se, pode ser entendida “como uma formação social e cultural, surgindo de processos que só podem ser estudados quando eles mesmos operam durante um considerável período histórico” (Thompson, 1987, p. 12). No processo de formação da classe trabalhadora, ela construiu, e ainda constrói, pedagogias em suas ações práticas que, ao cruzarem com grupos que também se contrapõem à ordem capitalista, formam, educam as massas. Estamos atentos, justamente, a esses processos de formação da classe trabalhadora que se cruzam e formam a massa, buscando compreender o alargar-se da classe.

Processos que se evidenciam, num primeiro momento, pelo não atingir do desenvolvimento capitalista a toda massa, em todos os níveis, como nos dizem Marx e Engels (2009, p. 89), isso permitiu construir uma situação na qual não fora mais possível

[...] deter o movimento de classe do proletariado, visto que os proletariados criados pela grande indústria tomam a vanguarda desse movimento e arrastam consigo toda a massa, e visto que os operários excluídos da grande indústria são atirados por essa grande indústria para uma condição de vida ainda pior do que a dos operários da própria indústria (Marx; Engels, 2009, p. 89).

Percebemos, com isso, que o contato da massa com a vanguarda torna-se crucial para a formação da própria consciência da massa como processos de ZDP (Vigotski, 2007) e como processos de “escola da experiência” (Luxemburgo, 2018b) que, por serem revolucionárias,

essas experiências transformam a condição da massa e a integram nas lutas, não apenas operária, mas nas lutas de toda a massa de excluídos, fundamentadas enquanto filosofia da práxis.

Há aqui um processo de pedagogia da práxis, como dimensão contraditória do conflito (Gadotti, 2001), isto é, um processo de formação da classe em si para a classe para si que se configura nas experiências vividas pelos trabalhadores e pelas trabalhadoras na prática dos diferentes processos produtivo-culturais (não assalariados, empregados, assalariados, superexplorados, desempregados, subdesempregados, despossuídos, precarizados, miseráveis, subalternos, condenados da terra), como também dos diferentes processos político-sociais (das lutas tanto proletária-assalariada, quanto de toda a massa, em suas organizações).

O processo de formação da classe em si para a classe para si parece, de tal modo, configurar a própria formação da classe alargada, pois conforme Celso Frederico (2010, p. 26), “antes de chegar à consciência política, como se pode ler em *Que fazer?*, o proletariado conheceu as lutas espontâneas e, depois, a luta econômica organizada pelas entidades classistas (comissões de fábricas, ligas, sindicatos, etc.)”. Entretanto, partindo dessa compreensão e do que até aqui vimos como massa “arrastada” pela classe operária aos seus processos de vanguarda já consciente, voltemos à questão da classe subalterna e com base em Ianni (1988, p. 139, grifos nossos) pensemos:

[...] o que são as classes subalternas? Quais são essas classes *que compõem a massa*? Como essas se definem? Como caem diretamente na categoria de pesquisa Gramsciana? O que são as suas maneiras de pensar, de dizer, de resolver os seus problemas cotidianos? E, quais formas existem nas classes subalternas, de germinação de uma consciência política e de uma consciência elaborada?

A fim de continuar problematizando e pensando nas mulheres e nos homens (em todas as suas dimensões dos gêneros humanos) que podem fazer parte dessa classe subalternizada, “não poderíamos dizer de modo algum que vivem em um mundo absolutamente atóxico” (Vázquez, 2007, p. 31), pois são mulheres e homens que compõem um mundo influenciado por ideologias e como processo da própria transformação de si.

Dessa maneira,

[...] se homens e mulheres existem, enquanto tais, como seres práticos, isto é, afirmando-se com sua atividade prática transformadora diante da natureza exterior e diante de sua própria natureza, a práxis revolucionária e a práxis produtiva constituem duas dimensões essenciais de seu ser prático. Mas, por sua vez, tanto uma como a outra atividade, junto com as restantes formas específicas de práxis, não são mais formas concretas, particulares de uma práxis total humana, graças à qual o homem como ser social e consciente humaniza os objetos e humaniza a si mesmo (Vázquez, 2007, p. 232).

Daí os movimentos dos processos produtivo-culturais e político-sociais construídos no chão da vida de “toda a massa”, como nos diz Luxemburgo (2018c), ou dos “subalternizados”, na expressão de Gramsci (1968), ou ainda dos “condenados da terra”, no dizer de Fanon (1968). Movimentos integrados aos movimentos da classe trabalhadora que podem constituir processos de formação da classe em si para a classe para si. Entretanto, precisamos também compreender e estarmos atentos a esses processos enquanto filosofia da práxis, pois conforme Marx (2011, p. 142-143) há que se ponderar, afinal

[...] milhões de famílias sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses da cultura e das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas, formam uma classe. Mas, na medida em que existe um vínculo apenas local entre os parceiros [por exemplo], na medida em que a identidade dos interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma.

Nesse sentido, entendemos que organizações movidas por identidade “[...] de interesses entre si, e contra outros homens e mulheres cujos interesses diferem (e geralmente se opõe” (Thompson, 1987, p. 10) constroem experiências capazes de articular processos que podem formar seus integrantes enquanto classe ao lutar por “melhorar” o que sentem como exploração. Entretanto, essas experiências, que são em grande medida determinadas pelas relações de produção, levam a lutas por melhorias de vida e não por transformações sociais, podendo assim alienar seus participantes impedindo-os de se constituírem como classe.

Para que ocorram os processos de formação de classe, no sentido de que homens e mulheres constituam classe e não apenas formem classe, as experiências em termos de formação da consciência precisam ser “encarnadas” não só em termos econômicos, mas também em termos culturais (Thompson, 1987).

Isso implica considerar que nas atividades práticas produtivo-culturais acontecem produções de valores de uso encarnadas em tradições, sistemas de valores (morais e éticos, por exemplo) que formam ideias e instituições, associações, partidos, sindicatos, escolas, igrejas. Dessa forma, se nesse movimento de formação econômico-cultural proposto por Thompson (1987), mulheres e homens, embora organizados por interesses, não ampliam a luta de forma a construir fator comum em prol de um projeto nacional que leve à transformação e à plena destruição da sociedade capitalista, isto é, se nessa organização identitária não houver processo de tomada de consciência do porquê vivem explorados e de como construir a transformação, não constituirão classe alguma.

Os processos de formação econômico-cultural, pensado através da identidade quilombola, necessitam considerar, conforme Tiriba (2018a, p. 84), “[...] os modos de fazer, sentir e pensar de homens e mulheres que povoam os espaços/tempos do trabalho de produzir a vida associativamente, aqui considerados, como possíveis espaços de reprodução[ões] ampliada[s] da vida”, pois a classe só se constitui quando seus interesses se identificam e se organizam em prol do que a ela é “comum” (Marx, 2011).

Evidências despontam como “outras” experiências a serem consideradas. Reveladas em experiências econômico-culturais de “identidades reconstruídas”, conforme Miranda e Rodrigues (2020), na experiência quilombola e por Bogo (2010) na experiência do MST. Assim,

[...] a **identidade de classe** se forma quando há reações concretas de lutas para não aceitarem passivamente aquilo que está estabelecido por força da classe dominante. Frente a isso, ocorre, então o surgimento do que podemos chamar, num primeiro momento, de ‘**identidade consciente**’. Trata-se de compreender o que de fato é a realidade em que vivemos. Em segundo lugar, esta identidade eleva-se para a ‘**autoconsciência**’, que nos permite saber o que de fato queremos fazer de nós mesmos enquanto classe. Assim, na coletividade buscamos produzir a autoidentidade que se enraíza na autoestima e, então, os passos dados deixam de ser aleatórios e em vão. Comprovamos pela própria experiência o que disseram os antigos filósofos, que ‘a história é um processo sem fim’. Logo, a identidade se caracteriza pela experiência já feita e pelas perspectivas que se abrem a partir da intervenção do sujeito coletivo na história (Bogo, 2010, p. 104, grifos nossos).

Dos momentos da “identidade consciente” e da “autoconsciência” até o momento da “identidade de classe” ocorrem as mediações das “identidades reconstruídas” na contradição capital-trabalho, como o processo verificado por Silva (2023), por exemplo, entre o “trabalho pro outro”, configurado nos trabalhos produzidos para o agronegócio e o “trabalho nos mutirões”, próprios de comunidades quilombolas.

Nesse movimento do processo histórico sem fim, com base em Mészáros (2008, p. 47), continuamos inquietos e temos nos perguntado “[...] o que é que aprendemos de uma forma ou de outra?” O que estamos fazendo, produzindo, enquanto práxis nas organizações sociais? Que tipo de formação se constrói no campo das lutas quilombolas? Como se sentem os quilombolas diante das ações capitalistas? O que pensam? Como [re]agem? O que é o formar econômico-cultural quilombola? Quais são as características de formação enquanto classe? O que isso significa em termos do capital e do trabalho? Como operam as lutas de classe e a formação social nos nossos tempos? Como considerar as experiências das comunidades quilombolas, também, enquanto formação da classe trabalhadora alargada?

Os passos seguintes do processo da tese continuaram a seguir as pegadas desenhadas com traços de inquietude. Conduzidos pelas evidências “[...] que explicitam a luta de classes apreendendo como se movem, numa determinada conjuntura de luta concreta, as classes, frações de classe, grupos de interesse” (Frigotto; Ciavatta; Caldart, 2020, p. 126) e, ao mesmo tempo, interrogando-as, caminhamos observando o contínuo fazer-se da classe trabalhadora, compreendendo que “[...] muito do nosso processo contínuo de aprendizagem [formação] se situa fora das instituições educacionais formais” (Mészáros, 2008, p. 53) e pode materializar-se em diversas formas, chãos e “escolas” das pequenas às grandes lutas sociais.

Como “concepção ampliada da história [...], pois não nascemos humanos, nos tornamos em sociedade, em comunidade” (Frigotto; Ciavatta; Caldart, 2020, p. 14), ao conduzirmos as análises através da centralidade do trabalho parece despontar um retorno dialético. Movimento que contraria os apologistas capitalistas – para os quais o *homo economicus* é eterno – não no sentido de retornar à “natureza pré-capitalista”, mas no sentido real de reconstrução de identidades “de como eram os códigos, expectativas e necessidades alternativas, que podem renovar a gama de possibilidades implícita no ser humano” (Thompson, 1998, p. 23) e revelar outros processos de formação necessariamente sociais e capazes de construir práticas pedagógicas desalienantes.

3 DESATAR ALGUNS NÓS E ALARGAR A CLASSE TRABALHADORA: PARTICULARIDADES DAS LUTAS DE CLASSES¹¹¹

No meio do caminho, entranhados no labirinto de *turiá*, passos guiados pelo fio de *Ananse* – método marxiano – nos deparamos com uma encruzilhada. Tal como “pedras no caminho¹¹²”, o momento nos exige atenção redobrada para desatar alguns nós e desembaraçar alguns pontos que podem nos direcionar para tortuosas vias que talvez não caibam nas análises a seguir.

Nesse sentido, faz-se necessário algumas observações sobre o que vamos apresentar neste capítulo, a citar: a situação das Mulheres e das Mulheres Quilombolas; Escravidão; Racismo; Colonização e Descolonização, Ubuntu e Bem Viver.

Isso posto, precisamos fazer alguns “escurecimentos” e desatar alguns nós. Baseados em autores marxistas e compreendendo que esta tese não é isolada, portanto, é passível de possíveis críticas, primeiro frisamos que não levantamos bandeiras para dogmatismos, o que buscamos, conforme Thompson (1981) citado anteriormente, é fazer avançar a ciência. Igualmente, ainda como ato de desatar nós para evitar embaraços nas análises, temos que considerar os processos situados na formação da sociedade capitalista e as transformações causadas por esse tempo histórico, seu antagonismo de classes, sua luta[s] de classes acentuada por meio das “hierarquias sociais miseráveis”¹¹³, ou dos “vetores adicionais hierárquicos” – gênero, raça, casta, etnia – que, na visão de Gorender (2016), foram “extremados” através do escravismo colonial nas Américas de modo a operar a mundialização do sistema do capital.

Isso pode ser verificado no patriarcado, no racismo, na divisão de castas, dentre outros desdobramentos. Barreiras ou bloqueios sociais que nos conduzem ao entendimento de que as lutas contra essas “hierarquias sociais herdadas”, como nos diz a Tradição Marxista de

¹¹¹Para fins desta tese, temos usado o termo “lutas de classes” no plural, conforme Ciavatta (2018) por compreendermos as diversas lutas e/ou lutas de classes emancipatórias que, segundo Losurdo (2015), compõem a classe trabalhadora. Assim, tomando a categoria teórica luta de classes nesses termos, talvez as lutas das classes trabalhadoras estejam encaminhando um desdobramento de categoria.

¹¹²Nos referimos ao poema “No meio do caminho”, de autoria do escritor brasileiro Carlos Drummond de Andrade, publicado em 1928 na Revista Antropofagia. Mais informações podem ser verificadas em: <https://www.culturagenial.com/poema-no-meio-do-caminho-de-carlos-drummond-de-andrade/>. Acesso em: 19 jul. 2024.

¹¹³Noções, conceitos pensados por revolucionários tais como Vladimir Lênin, Rosa Luxemburgo e pela Internacional Comunista, além de Frantz Fanon, Almirante Cabral, José Carlos Mariátegui, Ho Chi Minh, E.M.S. Nambodiripad, Claudia Jones e Fidel Castro.

Libertação Nacional¹¹⁴ em escritos recém publicados (2022 e 2023) pelo Instituto Tricontinental de Pesquisa Social¹¹⁵, precisam ser incluídas na[s] luta[s] da classe trabalhadora de forma a alargá-la.

Para isso, vale destacar que seu alargar implica alargar, também, os sentidos do trabalho, conforme Antunes (2005; 2009a), Mattos (2007; 2013), Montaña (2021). Portanto, há que se alargar o sentido da classe trabalhadora e isso somente é possível, conforme Fanon (1968), se operarmos teoricamente um “leve estiramento” no marxismo, pois negar os impactos do imperialismo que afetaram o mundo moderno através dos três principais “vetores” identificados: classe, origem nacional e hierarquias sociais (patriarcado, divisões de casta, racismo, dentre outras), centrando a luta de classes sem as lutas das classes em toda sua diversidades, compreendendo-a, portanto, com diferenciação social em termos da situação da América Latina é deslocar de “certo” modo o processo da história para o centralismo da ciência ocidentalizada.

Para reconhecer o processo do alargar da classe trabalhadora, há que se compreender as diversas lutas que compõem a luta de classes hoje, conforme Losurdo (2015) e Montaña (2021), dentre outros.

No que concerne a experiência de classe no Brasil, considerando as diversas lutas, inclusive as lutas contra as hierarquias sociais herdadas e antiopressivas que conduziram à formação dos quilombos, precisamos realizar um exercício permanente de construção de conhecimento sobre o processo de colonização que também perpassa pela compreensão da descolonização para a soberania e a dignidade em termos anticapitalistas, portanto, de libertação econômico-político-cultural, conforme Cabral (1976; 2024).

3.1 MULHERES QUILOMBOLAS: PROCESSOS DE RECONSTRUÇÃO EM SI

Nesse primeiro nó a desatar, uma situação é consensual: não há luta[s] de classes sem as mulheres. As mulheres em toda a história da[s] luta[s] de classes foram as primeiras a serem oprimidas e ainda são. Enquanto Marx e Engels (2007) nos apresentam “[...] que toda

¹¹⁴Publicação (dossiê) construída em parceria com o MST e a Editora Expressão Popular.

¹¹⁵Publicação – dossiê 56, publicado pelo Instituto Tricontinental de Pesquisa Social – Casa de las Américas, Havana, Cuba, set. 2022. Disponível em formato digital em: <https://thetricontinental.org/pt-pt/dossie-dez-teses-sobre-marxismo-e-descolonizacao/>. Acesso em: 10 set. 2022.

história é feita pela luta de classes”, Beauvoir (2016, p. 186) pontua que “[...] toda a história das mulheres foi feita pelos homens”. Aqui, pois o fio se embaraça.

Assim, tentados a desatar esse nó e desembaraçar alguns elementos que podem confundir a análise, precisamos ressaltar que concordamos com o que Engels (1999) nos apresenta em sua obra a “A origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” e convenhamos, ele está correto em relação ao que ele expõe sobre o rompimento com o período matriarcal produzido pela divisão do trabalho e a consequente formação da propriedade privada desde então.

Entretanto, vale ressaltar que o elemento patriarcal é anterior à abordagem proposta por Engels, o que pressupõe que mesmo quando o papel do trabalho da mulher foi de “certa” forma reconhecido pelos homens nas primeiras organizações comunitárias, isso ocorreu de maneira metafísica, pois o poder da mulher concedido pelos homens estava relacionado à Natureza – Deusa, divindade, misticidade, feitiço – e envolto à maternidade, ou seja, à prosperidade da herança do clã que precisava passar de geração a geração.

A preocupação dos homens estava voltada para a continuidade da comunidade. Daí que, às mulheres, foi concedida a “sagrada” maternidade. Desse modo, ao induzir a procriação e estimular a maternidade por anos ininterruptos, eles impuseram a elas o trabalho doméstico e com isso o processo de alienação vinculado à divisão do trabalho, à propriedade privada, à família, ao Estado até os dias do tempo-espaço-histórico presente.

Portanto há contradições a serem desembaraçadas na *gênesis* da sociedade matriarcal trazida por Engels (1999), já que são raros os registros nos quais as mulheres tomaram, ou tiveram para si o poder político. Nas experiências das mulheres enquanto possuidoras de poder político registradas na história que conhecemos, os homens estavam por trás do fato. Às mulheres, raras vezes na história contada pelos tais “heróis”, foi imputado o poder, a não ser em situações pontuais concedidas pelos homens, como cargos soberanos (imperatrizes, rainhas, princesas, condessas), ou cargos militares, ou de governos, por exemplo.

Porém, sabemos que as experiências das lutas das mulheres não podem se restringir à história contada pelos ocidentais, sobretudo por homens e mulheres brancas. A história não se resume a feitos e mitos eurocêntricos. Às mulheres podemos relacionar outros processos de lutas, em outros espaços-tempos, a citar as formações societárias matriarcais de tribos na África e de povos originários da América.

Para entendermos como as mulheres foram oprimidas na formação de toda sociedade, acrescentada a escravidão da natureza, será necessário agir por ato escabreado, como nos sugere Poulain de La Barte e desconfiar de “tudo que os homens escreveram sobre as

mulheres [já que] deve ser suspeito, porque eles são, a um tempo, juiz e parte” (Beauvoir, 2016, p.18).

Compreendemos que a formação das mulheres também é patriarcalizada, daí que cabe salientar que os escritos produzidos por mulheres, sobretudo por mulheres brancas, precisam passar pelo crivo da desconfiança, a citar a própria Beauvoir (2016)¹¹⁶. Por isso, estivemos atentos aos passos do que passamos a expor, já que muito do nosso referencial teórico é baseado em escritos de homens e de forma alguma pretendemos aprisionar o conhecimento.

Contudo, dando continuidade ao desatar de nós de forma a alargar a classe trabalhadora e reconhecer todas as particularidades que a compõe, concordamos com Losurdo (2015) em seu texto “A luta de classes: uma história política e filosófica”, sobretudo no que ele apresenta enquanto *genus* e *species* na constituição da teoria da luta de classes. Argumentos que perpassam os “gêneros das lutas de classes emancipadoras” (Losurdo, 2015, p. 29).

O gênero das lutas de classes emancipadoras conta com uma terceira espécie, além das duas observadas. Sim existe outro grupo social bastante numeroso, aliás, tão numeroso que constitui (ou supera) metade da população total, um grupo social que sofre a ‘autocracia’ e que aguarda a ‘libertação’ – trata-se das mulheres, sobre as quais a opressão exercida pelo homem entre quatro paredes. [...] Em geral, o sistema capitalista se apresenta como um conjunto de relações mais ou menos servis impostas por um povo sobre o outro [opressão do homem pelos homens] no âmbito internacional, por uma classe sobre a outra no âmbito de um país singular e pelo *homem sobre a mulher* no âmbito de uma mesma classe (Losurdo, 2015, p. 29-30).

Trazer de volta as mulheres à história das lutas de classes compreendidas como emancipatórias é um passo ousado e necessário, afinal são elas as primeiras a serem oprimidas na exploração de classe produzida pelos homens. Reconhecer a condição das mulheres como sendo a terceira forma a se considerar como lutas emancipadoras na gênese das lutas de classes é entender o significado da história dos debaixo. Até julgamos, nesse sentido, que talvez coubesse uma inversão, pois a luta das mulheres por emancipação pode se configurar como primeira e não como terceira forma se considerarmos o patriarcalismo e toda exploração e opressão que atravessam os tempos e constroem a história.

Ao considerarmos as lutas de massas, entre elas a luta das mulheres, conforme Luxemburgo (2018c), compreendemos que serão elas libertas por si mesmas e, à medida que isso ocorra, a emancipação de todo o planeta Terra se constituirá.

¹¹⁶Observa-se que é de conhecimento acadêmico-científico que Simone de Beauvoir foi influenciada pelo existencialismo de Jean Paul Sartre. De todo modo, assim como ela nos legou “[...] que toda história é feita pelos homens”, as mulheres, sobretudo as brancas, não podem fugir à regra de que toda desconfiança é pouca.

Entender a libertação das mulheres, entendida também como libertação da natureza e de toda a humanidade, pressupõe irmos à raiz da questão do patriarcado, esse que se tornou entre nós “um nó muito bem dado”, como diz a vovó quilombola. Não considerar as entranhas subjetivas, culturais, simbólicas no processo de alienação operado pelo patriarcado nos põe vendas nos olhos para não percebermos, por exemplo, experiências de lutas como as das mulheres quilombolas, sendo trabalhadoras que compõem toda uma gama de variações, conforme Williams (2011), que vão das particularidades à totalidade.

Nesse processo, faz-se necessário compreender que a situação das mulheres na formação da sociedade é totalmente patriarcalizada. Às mulheres foi dada pelos homens a condição de escravizada, desde o início de toda a história. Daí que, sendo as mulheres as primeiras a serem oprimidas em toda a construção histórica, precisam ser as primeiras emancipadas na[s] luta[s] de classes. Essa condição é tão necessária que a emancipação como totalidade humana está comprometida se caso assim não acontecer. Dessa forma, faz-se necessário ressaltar que não há luta[s] de classes sem as mulheres, assim como também não há emancipação humana possível sem elas.

Nesse sentido, observamos um alargamento das lutas que alarga também a[s] luta[s] de classes. Por isso as mulheres são fundamentais, sem elas não poderemos alargar a classe trabalhadora. Para tanto, precisamos considerar outros elementos, pois há “outras” lutas no interior da[s] luta[s] da classe trabalhadora que lutam por emancipação, lutas que estão integradas às lutas das mulheres e, sendo integradas, uma não se emancipa sem a outra. A emancipação das mulheres é a medida da emancipação universal, conforme Luxemburgo (2018c).

No capitalismo, para falar de mulheres e das lutas por emancipação, temos que considerar sobretudo as mulheres negras. Para tanto, devemos partir do entendimento de que às mulheres, de forma geral, foi imposta a inferioridade em relação aos homens, justificada pela biologia, filosofia, religião, psicanálise – operada pelo patriarcalismo. Às mulheres negras lhes coube algo mais perverso – será que a perversidade pode ser graduada? Pensamos que sim, pois, no capitalismo, ela foi potencializada com a imposição de outras “hierarquias sociais”, como o “racismo”. Por isso, entendemos que por ser a luta das mulheres fundamentalmente luta contra o patriarcado e o racismo, ela não pode se dar apenas no campo econômico, precisa acontecer também no campo cultural.

As mulheres, nesta tese, compreendidas na experiência quilombola da Amazônia região Tocantina, são mulheres trabalhadoras que vivem em territórios rurais e se organizam

em coletivos a citar: Filhas da Resistência¹¹⁷ – assim é chamado um dos 16 coletivos que formam a Rede Comunitária de Coletivos Mulheres Quilombolas de Mocajuba/PA. São herdeiras de pretas/os, guardiãs das tradições, da cultura e da educação quilombola, transmitidas de geração em geração. Suas experiências são compreendidas como tudo aquilo que é produzido por mulheres, homens, crianças, jovens e anciões na práxis e na reprodução ampliada da vida. Experiências integradas em todas as relações, inclusive com não humanos, são históricas (Miranda; Lima, 2022).

Mulheres quilombolas construídas de experiências históricas, não se fazem sozinhas, mas em comunidade, como nos disse a professora quilombola Marly, na segunda roda de conversa para “consulta” de conteúdos de falas, realizada no Quilombo Vizânia: *“Aqui ninguém se cria sozinho não, professora. Nós somos a comunidade como todo”*. Suas lutas compõem as lutas das trabalhadoras do campo, das águas, das florestas.

Tendo o direito ao bem viver negado historicamente, todos os dias elas precisam lidar com ameaças do capital em seus territórios de várias formas que vão desde os grandes projetos, a citar a hidrelétrica de Tucuruí e a Hidrovia Araguaia-Tocantins, até a especulação fundiária, o desmatamento, as grandes plantações, os estímulos para vendas de roças e terras.

Percebemos, com o avanço do capital na região da Amazônia região Tocantina, aquilo que Abdias Nascimento (1978) nomeou ser um sistemático processo de genocídio direcionado ao povo negro no Brasil, desde o período do escravismo até os nossos tempos, operado a exterminar indivíduos e comunidades e a desintegrar instituições políticas, culturas, costumes, memórias, identidades.

Por isso, as falas das mulheres quilombolas são reveladoras. Quando perguntada, durante a primeira roda de conversa para “consulta” de conteúdos de falas, sobre a experiência das mulheres de se sentirem ameaçadas em seus territórios, Maria José nos disse:

Sim! Muito. Porque, hoje quando eu fui aí, por aqui ao redor do território, nunca tinha visto essa derribada, bem aqui logo pertinho. Eu nunca tinha visto isso aí. Então eu já vi que está se aproximando da gente, entendeu? Tá tudinho derribado. Está tudo, é árvore, floresta, ao redor do nosso quilombo aqui, está tudo derribado no chão.

Experiências de viver, perceber, sentir e modificadar, pois nessa “escola da experiência”, conforme Luxemburgo (2018b), nas lutas comunitárias cotidianas que as mulheres quilombolas travam todos os dias em seus territórios e fora deles, [re]aprendem a ser para resistir ao capitalismo, cada vez mais violento, operado de forma a tentar dizimar povos

¹¹⁷Coletivo de Mulheres Quilombolas de Tambaí-Açu, Mocajuba/PA.

tradicionais quilombolas na Amazônia região Tocantina, pelo ar, pelo mar, pelas águas, pelo chão. É esse sentimento que percebemos em todas as entrevistas e rodas de conversas que fizemos nas comunidades quilombolas em Mocajuba – as pessoas nas comunidades se sentem “ilhadas” pelo capital.

Nesse sentido, acrescentamos ainda a compreensão de Mbembe (2018) do processo da necropolítica adotada pelo Brasil, enquanto processo sistemático de genocídio do povo negro. O racismo estrutural e seus desdobramentos são sentidos na pele das mulheres quilombolas que lutam pela educação escolar quilombola na Amazônia região Tocantina. Um exemplo é o enfrentamento que precisam fazer com o poder público ao ouvirem que não são quilombolas por não terem pele negra, ou que a luta pela educação escolar quilombola não é legítima, por a comunidade já ter, na visão do governo, o que precisa. Dessa maneira, nos disse a mulher quilombola Rute,

[...] eu sinto, que no fundo eles não gostam d'a gente, que somos quilombolas. Eles passaram a nos olhar diferente depois que a gente começou a se organizar mais. E, olha! De 'certa' forma eu acho que é racismo, pode ser um racismo. Racismo institucional, né? Porque mudou o olhar pra gente. Mas, eu penso – como foi isso? Mudou de repente? Não, não foi de repente, né? Esse olhar sempre existiu, eu que não via antes, não percebia, mas eles já me olhavam assim desde sempre. Eu comecei a perceber por causa do movimento (Roda de Conversa 1, jul.2023).

Emblemático o trecho “Eles não gostam d’gente”, pois é carregado de simbologia, signos, como nos apresenta Vigotski (2007) ao tratar sobre a Formação Social da Mente. Signos que Rute vivencia na prática e nos expõe em “estruturas de sentimento”, de acordo com Williams (2011). O dizer de Rute contribui para a gente compreender a totalidade da experiência da classe trabalhadora, que não se faz somente de elementos econômicos, mas também culturais, isto é, por sentimentos que traduzem processos históricos enraizados no Brasil que construíram o racismo que Rute parece denunciar, pois a fez perceber o olhar do opressor que sempre existiu. Mas, esse perceber só foi possível na experiência da ação do movimento social, conforme nos legou Luxemburgo (2018b).

Tendo por base essas experiências das mulheres quilombolas, perguntamos: as lutas de classes como nos indicaram Marx e Engels (2007) se esvaíram? Desapareceram? Afinal o que é a luta de classes?

É luta de classes aquela, que se propõe conseguir a libertação/emancipação das nações exploradas [e oprimidas]? É luta de classes aquela que tem como protagonista uma classe que conseguiu a emancipação política, mas não a econômica social [e cultural], ao passo que não seria luta de classes a luta conduzida por uma nação que está aquém da própria emancipação política?

Sem emancipação econômica e social [cultural] o proletariado [e não somente, pois aqui cabe toda a massa] está submetido à ‘escravidão moderna’. É uma expressão que imediatamente remete à escravidão propriamente dita. E de novo impõe-se uma pergunta: é luta de classes a quem tem como protagonistas os que estão submetidos à ‘escravidão moderna’, à ‘escravidão emancipada’, isto é, à ‘escravidão salarial’, à ‘escravidão indireta dos brancos’ [dissimulada, mascarada, alienante], ao passo que não seria a luta cujos protagonistas estão submetidos à ‘real escravidão’, à ‘escravidão direta dos negros do outro lado do Atlântico’? É luta de classes aquela cujo o sujeito é definido pelos *Grundrisse*, com insólita expressão de ‘trabalhador livre’, e não o é, em contrapartida, a luta cujos sujeitos, usando as palavras de *A ideologia alemã*, são os escravos ‘negros revoltosos do Haiti’ e os escravos ‘fugidos de todas as colônias’? [...] A luta de classes é somente a que põe em discussão a escravidão mascarada e a barbárie disfarçada e adornada? (Losurdo, 2015, p. 26-27).

A história construída pelos debaixo, segundo Thompson (2012a), nos apresenta as respostas para tais perguntas, radicalmente provocativas de Losurdo (2015). Concordamos que respostas afirmativas, por exemplo, a perguntas como se a luta dos “negros revoltosos no Haiti” e a dos escravizados “fugidos de todas as colônias” são ou não luta de classes seria “[...] um absurdo, por deixar de fazer valer a categoria luta de classes justo onde exploração e opressão são mais abertas e brutais” (Losurdo, 2015, p. 27).

Por tanto, as lutas das mulheres estão incluídas na[s] luta[s] da classe trabalhadora e contribuem para o seu alargar, por envolver lutas contra desigualdades; contra segregação; contra bloqueios econômicos-sociais, a exemplo das mulheres negras nos morros do Rio de Janeiro; lutas identitárias; lutas ecológicas; lutas contra “o genocídio de grupos sociologicamente considerados minoritários” (Almeida, 2019, p. 31). As lutas das mulheres são lutas da classe trabalhadora, segundo Cisne (2018, p. 212), também por envolver

[...] luta e consciência de classe que, para nós, deve estar articulada à consciência antirracista e à ‘consciência militante feminista’ [...] portanto é entender material, ideologicamente e em uma perspectiva de totalidade, o modelo de sociedade em que vivemos: patriarcal-racista-capitalista.

O entendimento dessa sociedade exige compreender que as classes sociais não são meras abstrações, mas sim relações sociais que envolvem antagonismos inscritos em uma materialidade de corpos reais, que possuem sexo/sexualidade, raça/etnia.

Não se trata de dividir, tampouco fragmentar a classe, uma ideia que lamentavelmente ainda circula em setores de esquerda, como se a luta feminista desvirtuasse o caminho da luta de classes. Trata-se ao contrário, de **entender as particularidades da classe para compreendê-la na sua totalidade, sem perder a sua unidade** em particularismo identitários, que ao dar ênfase às diferenças, fragmentam, isolam e perdem o que temos em comum e que nos unifica: a necessidade de um projeto coletivo classista e emancipatório.

Esse entender as particularidades para compreender a totalidade exige-nos a escuta do povo na voz das mulheres ao serem indagadas – você se sente da classe trabalhadora? Ao que elas respondem: “[...] *nós somos de classe. Quem disse que nós não somos da classe? – Somos sim! Mas com política específica. Por isso a gente luta, ou seja, luta por essa política específica*”, como nos disse Maria José (Roda de conversa 1, jul.2023). São falas de corpos reais, materialidades que possuem sexo/sexualidade, raça/etnia, como nos disse Cisne (2018).

As vozes das mulheres quilombolas expõem necessidades de um projeto que envolve lutas contra as “hierarquias sociais herdadas”, conforme pode ser verificado em páginas anteriores. Por isso, não pode ser visto como ideias fragmentadas, mas como processos que alargam a classe trabalhadora.

Nesse sentido, nos diz Lélia González (1979) precisamos acrescentar sempre as intersecções: classe, raça e etnicidade para compreendê-las não somente por suas lutas identitárias, mas também na perspectiva das “*amefricanidades*” construídas nos processos impostos pela colonização (González, 1988). Sobre tudo ao que se refere a mulheres negras e mulheres quilombolas, as quais traremos em nossos achados de forma mais aprofundada nos próximos capítulos desta exposição.

Destarte, a essas maneiras de ver as lutas das mulheres, para não dizer que não falamos das flores, finalizamos esse tópico com Rosa, a Luxemburgo (1971-1919), considerada uma mulher que vivenciou a emancipação de si mesma, por acreditar que, assim como as massas, sendo as mulheres parte destas, elas só poderiam se libertar por si mesmas, afirma Isabel Loureiro (2018) estudiosa da obra de Luxemburgo.

Tomadas/os por esse legado inspirador, ao não ignorar o inimigo que potencializou a perversidade do patriarcado, não podemos desconsiderá-la, pois Rosa contribui com as lutas das mulheres ao nos ajudar a compreender que, na “escola da experiência”, a luta das massas no interior da luta de classe nos ensina a libertação por nós mesmas, já que como ela mesma observou na prática

a luta de classes proletária aumentou o círculo de influência das mulheres, tornou seu espírito elástico, desenvolveu sua capacidade de pensar *por si mesmas*, colocou grandes objetivos para suas aspirações. Afinal, [...] em toda sociedade o grau de emancipação (liberdade) feminina é a medida natural para emancipação geral¹¹⁸. Isso é totalmente correto para sociedade atual (Luxemburgo, 2018b, p. 110-111, grifos nossos).

¹¹⁸Formulada com base na tese de François-Marie-Charles Fourier “À medida da emancipação universal”.

E requer luta por uma revolução que vá além do que a própria Rosa afirmou estar “ancorada em uma sólida base econômica” (Luxemburgo, 2018c, p. 110), ou seja, a revolução para a “emancipação geral”, como ela nos apresenta (Luxemburgo, 2018c, p. 111), deve ser também cultural, pois as mulheres não lutam para derrubar ou aniquilar homens, isso não é possível, nos disse Beauvoir (2018), nem em sonho. A luta das mulheres é uma luta por unidade e isso “exige, todavia, o reconhecimento das diferenças”, conforme Cisne (2018, p. 213), das particularidades da classe trabalhadora alargada. Com isso, a revolução, nos termos de Rosa, para “emancipação geral”, precisa ser de base econômica-cultural para que haja libertação real.

3.2 DA ESCRAVIDÃO AO ESCRAVISMO: RACISMO, COLONIZAÇÃO, CAPITALISMO

Ao tecer o ponto do tema Escravismo, compreendemos que ele decorre de duas categorias-conceitos de análise – racismo e colonização – já que fundamentalmente a categoria escravidão, como fenômeno, não foi criada pelo capitalismo. Conforme verificado na história das formações sociais, há processos de escravidão anteriores ao sistema capitalista, analisados por diversos estudiosos, dentre eles Gorender (2016, p. 89). A escravidão como categoria social, nos diz ele, “não indica um modo de produção”, mas um sistema, pois

[...] como escravidão doméstica – forma exclusiva sob a qual existiu em vários povos, sua função é improdutiva. Mesmo com função produtiva, a escravidão pode parecer de maneira mais ou menos accidental e ser meramente acessória de relações de produção de tipo diferente. No entanto, desde que se manifeste como tipo fundamental e estável de relações de produção, a escravidão dá lugar não a um único, mas dois modos de produção diferenciados: o escravismo patriarcal, caracterizado por uma economia predominantemente natural, e o escravismo colonial que se orienta no sentido da produção de bens comercializáveis.

Isso quer dizer que a prática da escravidão se torna um sistema quando passa a produzir outras características no sentido da produção de bens, consumo e lucro, portanto mercadológicas. Conforme o mesmo Gorender (2016), cabe indagar o que caracteriza a escravidão como categoria sociológica?

Para responder essa pergunta conduziremos a trajetória desse fio analisando os ventos que impulsionaram a força dos escravizados africanos e que os fizeram enfrentar a maior

perversidade já produzida pela tal “civilização” europeia que foi o colonialismo. Nesses termos, devemos acrescentar, a partir do que nos descreveu Losurdo (2015) sobre as três formas básicas que compõem a gênese da luta de classes, bem como, com base em Almeida (2019) e nas evidências apresentadas por ele, a quarta *specie*, o RACISMO, pois “[...] a luta dos negros desde a escravidão constitui-se como uma manifestação da luta de classes, de tal sorte que a lógica do racismo é inseparável da lógica da sociedade de classes, no Brasil” (Almeida, 2019, p. 186).

Com isso, vale indicar que em todo o processo de escravismo nunca “[...] houve aceitação tácita do escravo à sua condição social”, conforme Funes (2012, p. 540). Lutaram de diversas formas e se constituíram protagonistas da maior ação concreta em prol da descolonização existente até os nossos tempos e materializada nos Quilombos – De Palmares, Terras de Pretos, Calhambolas, Comunidades de Terreiros, dentre outras denominações – Territórios de Comunidades Tradicionais Quilombolas espalhados pelo Brasil, são sementes cuidadas pelas/os semeadoras/es em mutirão.

Por isso, escutamos do quilombola Floriano, na Comunidade Remanescentes de Quilombos São José de Icatu (Roda de conversa 1, jul.2023), que

o ser Quilombola é convívio, é uma cultura d’um povo, de uma história trazida realmente de outro continente. E que começou aqui, viver o costume, que só nossos ancestrais sabem, passado pelos seus antepassados e trouxeram até nós, hoje. E, com isso sobreviveram, como é o pilão, né? Que é coisa quilombola, coisa construída pelo quilombola, que trouxe pra nós até aqui pela cultura e também trouxe o samba-de-cacete, a rezadeira, a benzedeira, a ladainha que tinha antigamente, né? Trouxe o convidado, o mutirão, né? A cachacinha na garrafa (risos). Tudo isso fazia parte, do ser quilombola que passou pra nós. É essa a história. E por isso, ainda acompanhei muitas das histórias dos meus antepassados, da minha vó, bisavó, não a vó do lado do meu pai, né? Mas, lá do lado da minha mãe, eu conheci, convivi bem com elas. E, aquelas histórias delas, pois elas eram umas contadoras de histórias, né? Foi passando o sentido pra nós, que é a história delas, sempre assim no sentido do que o povo passou de dificuldade, nessa região toda aqui, que não é só aqui São José de Icatu, é de tudo aqui quilombola, que vai por tudo aí, até pelo São Bernardo [Comunidade Quilombola de São Bernardo, fica localizada entre os municípios de Baião/PA e Oeiras/PA], que vou até pedir para conhecer, que não conheço lá ainda. Então, a história do ser quilombola é toda a história da nossa região [Amazônia região Tocantina]. Elas [mãe, vó, bisavó] falavam muito que elas vieram de lá, de outros lugares que a gente sabe hoje, que são quilombolas, vieram dessa região. Ela [vó] precisamente, ela dizia que veio do Calados [Quilombo Calados, município de Baião/PA], mas ela nasceu noutra comunidade que ficava lá próxima, que era Bailique [Quilombo de Bailique, município de Baião/PA], eu até passei uns tempos por lá nessa região, fomos trabalhar pra lá e ela dizia. Elas [mãe, vó, bisavó] nos falava muito do Calados centro e dizia que de tempo em tempo estavam lá pro Cardoso [Quilombo Cardoso, município de Baião/PA].

Assim se sente o quilombola Floriano, do Quilombo São José de Icatu, em Mocajuba/PA. Ele se sente como um ser que sente ser quilombola, com uma história ancestral “*que passou pra nós*”. Essa experiência do ser quilombola passada para o Floriano e para toda região da Amazônia região Tocantina, como ele nos disse, é uma experiência carregada de saberes do trabalho, modos de vida e sociabilidade em comunidades tradicionais, de acordo com Alves e Tiriba (2018).

O ser que se sente Quilombola na Amazônia região Tocantina tem em suas bases históricas uma realidade trazida de “*outro continente*”, como nos revela a fala de Floriano (Roda de conversa 1, jul.2023). O ser quilombola, nos disse ele, “[...] *é convívio, é uma cultura d’um povo, de uma história trazida*”, envolta de saberes, costumes, “[...] *que só nossos ancestrais sabem [...]*”. Uma identidade não respeitada, foi ameaçada de ser dizimada pelos escravistas que tinham o ser negro como propriedade.

Com base no dizer do quilombola Floriano, sua história e cultura trazida “*d’um povo realmente de outro continente*” – o Africano – podemos indicar que o ser negro, arrancado de sua terra e de sua família, nos espaços de liberdade garantidos e construídos pela repulsa ao escravismo com revoltas, rebeliões na senzala, enfrentamentos de várias formas, inclusive com suicídios dos que se negaram a serem explorados e oprimidos pelo sistema escravista, não se sentia propriedade de ninguém e por isso lutava.

Entretanto, nessa procura por entender a relação entre escravidão – escravismo – e resistência e desatar alguns nós para compreender a história considerando, conforme Gorender (2016), que a característica mais essencial, no ser escravizado, reside na condição de propriedade de outro ser humano. Essa característica era expressão do escravista. Na visão dele, o ser negro era essencialmente escravo, mas para o escravizado, ser negro era ser algo totalmente diferente. O ser negro nunca embutiu em si essa condição. O dizer do quilombola Floriano revela que o ser negro que transmitiu o ser quilombola de geração em geração, construiu nos quilombos cultura, dimensões da real liberdade buscada até os nossos dias através das lutas pela descolonização econômica-social-cultural – o socialismo.

Daí, é importante saber que a característica do ser escravo foi produzida no escravismo colonial, baseada em argumentos tais como o de Aristóteles (1988, p. 18) quando diz que o escravizado é um “instrumento vivo”, um “auxiliar” que move a ação da produção. E Aristóteles continua, “a natureza do *escravo* é não pertencer a si mesmo, mas à outra pessoa, [...] ele é um bem, e um bem é um instrumento de ação separável de seu dono”, por isso, “[...]”

o senhor é unicamente o senhor do *escravo*, e não lhe pertence, enquanto o escravo é não somente o escravo do senhor, mas lhe pertence inteiramente” (Aristóteles, 1988, p. 18).

Assim, vale frisar que a escravidão é “uma relação assimétrica, no sentido do que a propriedade se sujeita ao proprietário e nunca ao contrário” (Gorender, 2016, p. 90). Daí a característica fundamental, a relação de propriedade, verificada também nos estudos de Engels (1999).

Convém observarmos o quão se aproxima essa definição de “escravizado” do que vivenciam as/os trabalhadoras/as no sistema capital e podemos dizer que qualquer semelhança não é mera coincidência e isso vale para a ideologia do racismo, a qual apresentaremos nos tópicos a seguir.

Contudo, ao continuarmos a trajetória de se tentar compreender a escravidão e o escravismo, sabemos que o atributo de “Ser propriedade” se somou a outros, a citar a perpetuidade e a hereditariedade, isso ao considerar outras culturas para além da escravidão de tipo ocidental, pois os processos de escravidão, como já dito, ocorreram de diversas formas e em diversos lugares e tempos.

Desses processos históricos demonstram que à medida que a sociedade se dividia em classes, a escravidão se institucionalizava cada vez mais. Conforme Gorender (2016, p. 93) “[...] a tendência dos senhores de escravos foi de vê-los como *animais de trabalho*, como *instrumentos vocale*, bem semovente”. E isso pode ser verificado na Bíblia, a exemplo de Eclesiástico; em Aristóteles; em leis como Aquiliana em Roma; nas ordenações portuguesas, Manuelinas e Filipinas, dentre outros escritos que contribuíram para justificar práticas de homens explorarem outros homens, mulheres, crianças, idosos.

Sabe-se que a escravidão, como nos revela Gomes (2019, p. 66), “nem sempre foi ligada a uma raça ou uma cor de pele”. Porém, para o escravista moderno, a prática de reconhecer escravos pela cor tornou-se necessária, pois para além de não precisarem considerar o trabalho despendido poderiam ignorar sua humanidade. Com base na subjugação primordialmente pela Bíblia, desde o primeiro livro “a maldição de Cam”, desencadearam-se outras formas de desumanização pela cor na filosofia e na ciência. Essa foi uma das formas para que negros e negras não pudessem ter acesso a direitos conquistados na tal civilização liberal – liberdade, igualdade, fraternidade.

Por isso, o termo cor enquanto raça se tornou um vetor a mais no processo de escravismo. De tal maneira, os processos metodológicos do escravismo para desumanização se davam de diversas formas. Desde o momento que eram arrancados de seus territórios de origem, negras e negros eram tentados ao abatimento de suas “[...] línguas, suas crenças, seus

laços familiares e seus ancestrais, suas comunidades e seus costumes, uma espécie de desenraizamento, ou excomunhão da família e da sociedade originais” (Gomes, 2019, p. 68-69). Objetivado metodologicamente a desumanizar seres humanos, o escravismo pretendia destruir as identidade desses povos e condicioná-los ao senhor, conforme a ideologia do racismo operada pela religião, filosofia, ciência e até mesmo pelo direito da época.

Dáí ser usual, segundo Gorender (2016, p. 93), “[...] a prática de marcar com ferro em brasa como se ferra o gado. Os negros eram marcados já na África, antes do embarque, e o mesmo se fazia no Brasil, até no fim da escravidão”. Igualmente vale registrar, que essas práticas de tortura e coisificação do escravizado se acentuavam à medida que se mundializavam cada vez mais os mercados.

Por isso, a fala do professor Quilombola Rivaldo (Roda de conversa 1, jul.2023) é reveladora do racismo que prospera. Para ele, o que vivenciam nos quilombos hoje é a reprodução desse processo, pois o sistema tenta todos os dias fazer com que a sociedade

[...] ignore toda uma história pra querer tratar todo mundo, como se fosse igual, mas nossa história não é igual, o direito que a gente tem não é pra todo mundo, os direitos não são iguais, da mesma forma para todos, né? Assim só pra falar de Brasil, aqui existe uma dívida histórica que eles [sistema, governo, poder público] tem com o nosso povo quilombola.

A dívida que o Brasil tem com o povo quilombola que o quilombola Rivaldo cobra é resultante desse processo de mundialização dos mercados, que exigiu novas performances no campo jurídico para manter o escravismo colonial no Brasil, país que mais escravizou e não respeitou a liberdade do povo negro. Nesse sentido, para se ter compreensão da perversidade do escravismo colonial brasileiro, o escravizado somente era tratado como ser humano diante de crimes cometidos, pois para puni-los era preciso reconhecê-los como seres humanos. Ao escravista toda proteção jurídica e imperial, para o escravizado, os açoites, o “calabouço¹¹⁹”, a pena de morte, o esquartejamento em praças públicas para servir de exemplo aos demais. Embora tenham ocorrido modificações no direito, inclusive para limitar o domínio do senhor, de acordo com Gorender (2016, p. 97),

[...] não alteraram as leis econômicas objetivas do modo de produção escravista. Quanto mais acentuado o caráter mercantil de uma economia escravista, o que se deu sobretudo nas colônias americanas, tanto mais forte a tendência a extremar a coisificação do escravo.

¹¹⁹ Trata-se de um espaço de tortura, semelhante a esconderijos de animais. Lugares desse tipo eram usados para torturar negros por toda colônia brasileira. Durante todos os anos do escravismo colonial operado no Brasil, lugares assim eram comuns, a exemplo, da província do Rio de Janeiro.

Desse modo, ao não se alterarem as estruturas do modo de produção capitalista em construção, a tentativa de naturalizar o processo de “coisificação do escravo” ficou a cargo de fórmulas de base filosófica, bíblica e científica que justificavam o processo (Gorender, 2016). Daí que o escravismo colonial prosperou por tanto tempo no Brasil e em toda América. Vale relembrar que o Brasil foi um dos últimos países a reconhecer a abolição.

No que diz respeito aos fundamentos “pseudocientíficos”, de acordo com Wood (2011), que deram base à perpetuação do escravismo nas Américas, a diferenciação por raça era central. Isso originou o identificado racismo científico, segundo Almeida (2019). Igualmente, afirmações, por exemplo, de que os indígenas americanos “não têm história”, que são “infelizes”, que são “degenerados”, dentre outras aberrações proferidas por etnólogos como Cornelis de Pauw, no século XVIII não surpreendentemente deram base para Hegel, no século XIX, afirmar serem os africanos “sem história, bestiais e envoltos em ferocidade e superstição” (*apud*, Almeida, 2019, p. 28). São afirmações que nos ajudam a desatar muitos nós que embaraçam as análises sobre a relação entre escravidão e escravismo.

Nesses termos, não podemos deixar de evidenciar que contra todos esses processos ocorreram lutas e resistências. Os processos de escravidão e escravismo não se construíram de forma passiva, tal como tentam nos embutir muito do que escreveram a filosofia e a ciência ocidental. Na experiência do escravismo negro, operado pelo colonialismo moderno, o povo negro não sucumbiu. Desde o momento em que foi sequestrado e escravizado, o ser negro não foi passível e lutou de várias formas, com fugas, rebeliões, revoltas que conduziram à formação dos Quilombos no Brasil e por toda América.

Diante dessa configuração de repulsa ao trabalho escravizado, repulsa à condição criada de propriedade e sujeição pessoal, os escravizados, não passíveis a esse processo, de várias formas resistiram. Construíram processos de libertação configurados desde grandes feitos como a tomada de poder político-territorial do Haiti (Caribe); a fundação de Palmares e de outros quilombos no Brasil; as Guerras da Independência – Conjuração Baiana, Marinheiros Negros, Revoltas, Insurgências, como Guerra da Cabanagem (Pará), Revolta dos Malês (Bahia), Balaiada (Maranhão e Piauí), Guerra dos Cabanos (Pernambuco), lutas pela abolição.

Contudo, como toda ação constrói reação, a resposta dos escravistas foi a retomada de metodologias romanas de repressão, dentre elas a constituição de “feitores e capatazes, não agentes da produção, mas representavam despesas, fossem escravos ou assalariados” (Gorender, 2016, p. 103). Emergiu com isso a figura dos “capitães do mato” no Brasil, dentre outras denominações, e por toda América, como pode ser verificado em “diversos

documentos coloniais desde meados do século XVIII, bem como na prática de pagar seus serviços por ‘tarefa’” (Lara, 2012, p. 94). A necessidade que adquire o regime da forma encarniçada de organizar vigilância atingindo “[...] seu máximo no sistema escravista” (Marx, 1968, p. 397) e a carnificina resultante dessa operação demonstram o quanto o escravismo não era e nem nunca foi um fenômeno estático.

Na lógica perversa do escravismo, como se fosse pouco a “tarefa” dos “capitães do mato”, os escravistas, com medo das “rebeliões na senzala” e dos grandes prejuízos econômicos que elas causavam, como nos revelou Moura (1981), deram até a alguns santos “católicos” a “tarefa” de “capturar” negras/os, pois tratavam negras e negros como animais.

Assim, “Santo Antônio”, tornou-se “o divino capitão do mato”. De milagroso ao encontrar objetos, passou a ser milagroso também ao encontrar negros fugidos, como nos diz Mott (2012). Houve algumas explicações para tanto, mas a “[...] militarização do culto de Santo Antônio, sobretudo no Brasil escravista” é a que mais nos chama atenção, pois

[...] como não mais havia hereges a martelar e nem cativos a resgatar na barbárie, o dogmatista santo Antônio tem seu poder de fogo direcionado agora para outras ovelhas apartadas do rebanho do Bom Pastor: as ovelhas negras. Enquanto os mortais *fugitivários* dependiam sobretudo de sua coragem e astúcia, de uma boa montaria e de suas armas brancas e de fogo, santo Antônio, o divino capitão do mato, além de seu particular prestígio junto ao Deus dos Exércitos, ostentava grada titulação militar e poderosas insígnias castrenses, tornando-se assim, aos olhos dos donos de escravos, advogado duplamente poderoso: primeiro, como defensor da América portuguesa das ameaças da gentilha, sobretudo da escravaria, sempre motivada a rebeliões; segundo, como deparador dos cativos prófugos, restituía aos proprietários um bem de direito, e ao rebanho de Cristo, as ovelhas desgarradas. Aos olhos dos espantados dos mais simples, sobretudo daqueles africanos recém-introduzidos na ‘civilização’, um santo carregado de tantas armas com certeza devia causar grande respeito e temor. *Assim é válido ressaltar* que ao recuperar um escravo fugido ou aquilombado, santo Antônio agia perfeitamente de acordo com a doutrina aristotélica-tomista, que via a escravidão como uma instituição lícita e ética, devendo o escravo ser submisso [...] (Mott, 2012, p. 136, *grifos nossos*).

Sendo o escravizado resequestrado pelo “divino capitão do mato”, caberiam ainda mais atos de tortura produzidos pela justiça cristã, tal qual ocorria no tráfico negreiro, pois “resgatados do império do Demônio, permitir-lhes viver fugidos, em mocambos, ou quilombos, equivalia a devolvê-los ao poder das trevas” (Mott, 2012, p. 137), isto é, a mesma compreensão bíblica replicada como justificativa teológica – a chamada

[...] ‘maldição de cam’. Baseada em um trecho da Bíblia. Segundo o capítulo nove do livro de Gêneses [...] Noé lançou uma maldição contra a descendência de Cam, citando especificamente seu neto Canaã: ‘Maldito seja Canaã que se torne último dos escravos de seus irmãos’. Segundo a tradição ou descendentes de Canaã teriam ido para a África, onde se

tornariam escravos até o fim dos tempo [...] E, segundo o jesuíta italiano Jorge Benci, que escreveu *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. [...] Os escravos africanos seriam, portanto, herdeiros da maldição de Cam: ‘É a mesma geração dos pretos que nos servem; e, aprovando Deus essa maldição, foi condenada à escravidão e cativoiro’ (Gomes, 2019, p. 74).

Por isso, podemos dizer que, em relação à escravidão nas Américas, dois aspectos básicos a fizeram diferente dos demais processos de escravidão ao longo da história humana. Conforme Gomes (2019), o primeiro foi o regime de trabalho intensivo, condicionado os escravizados como máquinas agrícolas ou como animais de carga – “organizados de forma muito semelhante às linhas de produção que caracterizavam as fábricas da Revolução Industrial” (Gomes, 2019, p. 72); o segundo, a ideologia racista, característica que “diferencia a escravidão nas Américas de todas as demais formas anteriores de cativoiro, pois passou a associar a cor da pele à condição de escravo” (Gomes, 2019, p. 73).

Diante da realidade em termos do escravismo, das contradições construídas nesse processo, há talvez uma concreticidade a se pensar a partir do que Gorender (2016) nos apresenta em termos de método marxiano e em relação à coisificação do escravizado, pois, como aprendemos em Marx (2013), o sentido do trabalho ontológico cria o ser social, mas no escravismo ocorre um processo de [re]humanização na *repulsa* ao trabalho. O ser escravizado se [re]humaniza ao rejeitar o trabalho, assim podemos dizer que o escravismo é desumanizante a tal ponto que desumaniza até o sentido do trabalho, o trabalho aqui escraviza. No escravismo o ser social foge, se revolta, se rebela. O ser social constrói repulsa à escravidão e não ao trabalho, no sentido ontológico e isso o [re]humaniza, ao viver livre nos espaços de liberdade construídos em comunidade e mutirão, os quilombos.

3.2.1 Ubuntu – Bem Viver Quilombola: modos de vida ameaçados

Os pontos “parecem” se reencontrar quando trançamos a cosmovisão da África Tradicional *Ubuntu* com a prática do *Bem Viver Quilombola* – o *Quilombolar-se*. Porém, ao tratarmos sobre Bem Viver Quilombola há observações a serem feitas, já que ele também se encontra ameaçado em seu modo de ser, modo de sentir, fazer, viver. Afetados em suas formas de ser pelas reproduções do capitalismo, os processos de desterritorialização (Diáspora) e reterritorialização (Quilombos) têm sido os movimentos de sua reconstrução constante, pois suas bases históricas carregam a memória

[...] a lo largo de cerca de trescientos años, casi diez millones de personas hayan sido embarcadas a la fuerza de África para las Américas, en la mayor

migración transoceánica de la historia. Aquí se encontraron con otros millones de indígenas, víctimas de un genocidio paralelo a la diáspora africana —procesos que, nunca sobra recordarlo, sustentan la constitución de ese mundo llamado moderno— (Goldman, 2016, p. 14).

Processo base que conduziu à reconstrução do *Ubuntu* e do *Bien Vivir* que não pode ser esquecido. Por isso trazer para nossas amarrações o tema das ameaças é fundamental. Recorrentemente abordado nas rodas de conversas, não há como não remetê-lo aos sempre ameaçadores temas relacionados à exploração que tenta nos reescravizar. Assim, sente e vive o povo quilombola desde que seus ancestrais foram trazidos à força para as Américas e precisaram lutar de diversas formas para sobreviver. Lutas comunitárias cotidianas que os mantiveram vivos, lutas que ainda se manifestam em seus descendentes até o tempo presente.

Nessa experiência histórica, construíram fusões identitárias. Perspectivas de mundo, de viver que trouxeram e que permaneceram dentro de si. Objetividades-subjetividades brotadas tal qual sementes no solo fértil em *Ubuntu* (África) e que cruzaram com o *Bien Vivir* (Indo-Latino Americano) produzindo práticas de vida em comunidade. Compreendidas como Bem Viver Quilombola é a expressão da coletividade.

Ubuntu e *Bien Vivir*, ações de cultura que se encontraram por meio de atos de violência contra o colonialismo. Os desdobramentos desse processo são percebidos até o nosso presente. Diante da realidade, diversas hierarquias potencializadas e criadas como outras violências, tanto o *Ubuntu*, quanto o *Bien Vivir* precisaram se reconstruir para continuar vivos. Assim, nessa coexistência, se mantêm, se fazem, formam seres sociais, dos quais a experiência de Povos de Comunidades Quilombolas da Amazônia região Tocantina desponta em evidências.

Dessa maneira, tornou conveniente indagar se as particularidades das lutas de classes emancipatórias poderiam estar em simbiose com esses elementos de *Ubuntu* e *Bien Vivir*. As evidências nos conduzem a acreditar que sim, afinal, o que tem movido povos originários e tradicionais nas Amazônias a lutarem por seus territórios, por seus modos de vida?

Para explicitar as evidências que os Povos Quilombolas dos Territórios Tambaí-Açu, São José de Icatu, Segundo Distrito nos apontaram nessa direção antes precisamos apresentar os elementos do que compreendemos, durante a pesquisa, como práticas de Bem Viver Quilombola, isto é, esse entrelaçar tal qual *medu*¹²⁰ entre *Ubuntu* e *Bien Vivir* que se traduz em modos de vida de povos e comunidades tradicionais que, conforme Alves e Tiriba (2018, p. 150-151), são caracterizados por

¹²⁰Trata-se de “raíces” no idioma Sesotho, do sul da África.

[...] vínculos estreitos de homens e mulheres com a natureza, por relações de parentesco e de vizinhança com fortes laços comunitários, fundadas em princípios de sociabilidade que visam a ‘construção política de um ‘nós’ que se contrapõe ou se reafirma por projetos comuns de existência e coexistência sociais’ (WELCH et al., 2009, p. 13), na conservação de costumes e tradições. A sociabilidade entre os grupos familiares se manifesta na ‘ajuda mútua’ no trabalho doméstico, na roça e na cooperação em acontecimentos importantes, como a realização de festas de casamento e a construção de casas. Ao mesmo tempo, evidenciamos que os modos de vida também são tecidos no âmbito da sociabilidade do capital, por meio da inserção produtiva no trabalho assalariado em outras terras ou nas cidades.

Esse modo de vida como vínculo estreito entre seres humanos-natureza foi verificado na experiência das Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA através da prática do mutirão, a qual, a partir de seus elementos entremeadas de *Ubuntu* e também de *Bien Vivir*, chamaremos de prática de Bem Viver Quilombola.

Para compreendemos o Bem Viver Quilombola, primeiramente, precisamos entender que o *Ubuntu*, no sentido antropológico, trata-se de uma visão de mundo concebida como um conjunto de relações entre o *Zâmbi* (divino) – Comunidade Seres Humanos – Natureza. Visto dessa maneira, *Ubuntu* é a base da nossa constituição. Isso implica compreender que se trata de ancestralidade e a ancestralidade é a natureza criada pela semente viva que iniciou este mundo, assim nos disse Makota Valdina¹²¹ (2017).

Em síntese, o *Ubuntu* é uma ética africana carregada de significados, inclusive filosóficos, já que a África é considerada berço da civilização. Desse modo, *Ubuntu* é uma palavra originada de duas línguas *Bantu*: *Zulu* e *Xhosa*, faladas por povos da África tradicional subsaariana. Assim, o *Ubuntu* é um misto de significados que podem ser observados na cultura, em práticas cotidianas de pessoas que vivem em comunidade. Nesse sentido, ao buscar características que pudessem descrever essas práticas culturais de *Ubuntu*, Nelson Mandela (1993)¹²² apresentou-nos, em uma entrevista, sua percepção dizendo que

em tempos antigos, um viajante que atravessava o país parava numa aldeia... e não tinha sequer de pedir por comida e água. Mas, o povo acolhia-o e alimentava-o logo que o vissem. Este acolhimento é uma característica do *Ubuntu*, mas há outros aspectos: respeito, entreajuda, partilha, comunidade, cuidado, confiança, generosidade, dentre outros... São muitos os significados. Entretanto *Ubuntu* não significa que uma pessoa não se preocupe com o seu progresso pessoal. A questão é: *o meu progresso pessoal está a serviço do progresso da minha comunidade?* Isso é o mais

¹²¹Em entrevista realizada em 2017, publicada em vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=N9l4diwjRbU> _ Acesso em: 14 fev. 2024.

¹²²Realizada em 1993, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9QnEaKZ_4kY _ Acesso em: 14 fev. 2024.

importante na vida. E, se uma pessoa consegue viver assim, terá atingido algo muito importante e admirável.

Essa expressão de *Ubuntu* descrita por Mandela (1993) nos lembrou os estudos do africano Dirk Louw (2010, p. 5) ao dizer, em resumo, algo que nos parece ter o mesmo sentido: “[...] ‘uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas’, ou ‘eu sou porque nós somos’. Ser humano significa ser por meio de outros [...]”. Sendo o ser por meio de si, a natureza é o todo correspondente para que esse se torne ser com o outro.

Nesses termos, elementos de *Ubuntu* e *Bien Vivir* têm sido incorporados, inclusive politicamente, para estabelecer processos de poder, como aconteceu na África do Sul, através de Mandela (que atuou como presidente entre abril de 1994 a junho de 1999) e em países da América Latina, a exemplo da Bolívia, do Peru e da Colômbia. Isso porque os traços identitários que carregam esses dois termos, são vistos como possibilidades, como guias para a construção de alternativas ao capitalismo (Ramose, 2010).

Assim, tanto o *Ubuntu*, quanto o *Bien Vivir* em termos de trabalho-educação podem ser compreendidos como a própria natureza do ser, já que para se tornar há que fazer-se com a natureza, pois a natureza humana não é dada a mulheres e homens e outros gêneros, conforme Saviani (2011, p. 13, grifos nossos) “o que não é garantido pela natureza tem que ser produzido pelos próprios *seres humanos*, e aí se incluem os próprios *seres humanos*”. Por isso, o *Ubuntu* e o *Bien vivir* nos são emblemáticos e relacionais. Ao serem entendidos como “eu sou porque nós somos”, incluindo toda a natureza. Nada se constrói fora da relação com a *Pachamama* nos ensinam os povos originários. Sem a natureza, a natureza humana não pode tornar-se.

Esses aspectos foram verificados nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, por exemplo, quando percebemos laços comunitários fundados em princípios de sociabilidade que visam a “construção política de um ‘nós’”, como nos ajudaram a analisar Alves e Tiriba (2018) através do conceito de modos de vida. O *Ubuntu* é, no dizer do filósofo sul-africano Mogobe Bernard Ramose (2010, p. 08), uma manifestação de “[...] princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade”, por isso, o *Ubuntu*, por ser coletivo, é ontológico social. Epistemologicamente ético, é vital por, fundamentalmente, partir do “nós”.

Tudo isso nos reporta a outra perspectiva de mundo, ou melhor à compreensão do *Sumak Kawsay* (*Povo Quíqua*), *Suma Qamaña* (*Povo Aimará*), *Teko Porã* (*Povo Guarani*): Ética do Bem Viver – formas ancestrais de convivência que dão base para formas políticas de

resistência contra o capitalismo na América Latina. Segundo o equatoriano Pablo Dávalos (2010), ou na perspectiva de José Carlos Mariátegui, seriam formas inovadoras de se construir o socialismo na América Latina, não como “decalque ou cópia. [Mas] Deve ser criação heroica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova (Mariátegui, 2023, p. 164).

Daí que o *Bien Vivir* é

[...] recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos (Cespedes, 2010, p. 10-11).

Trata-se de um chamado à recuperação da nossa ancestralidade como processo de produção histórica da vida. O *Bien vivir* exprime a própria relação trabalho-cultura-educação, pois satisfaz as necessidades tanto materiais, como imateriais dos seres humanos. Sendo pois natureza e cultura indissociáveis, seres humanos se fazem em ações práticas, a exemplo dos mutirões quilombolas, que produzem a comunidade e são *em si* características tanto do *Ubuntu* que constrói o ser por meio de si, isto é, através do “nós”, quanto de *Bien vivir* em que não há nada separado tudo se integra para ser.

Partindo então dessas perspectivas de vida preenchidas de sentimentos de pertencimento, ancestralidade, identidade como gama de variações da cultura, de acordo Williams (2011), compreender o Bem Viver Quilombola é entender que ele se produz por meio do movimento de práticas cotidianas que ao coexistirem com práticas individualistas se manifestam como contrário, por exemplo, quando na luta cotidiana as e os quilombolas se deparam com o “trabalho pro outro”, que ameaça o viver em comunidade. O Bem Viver Quilombola se despona no coletivo dos mutirões para resistir às assimilações do capitalismo “ao fazer-se como trabalho colaborativo, festivo, não assalariado, que produz sobrevivência e valores de bem viver e, desse modo, reconstrói-se no contínuo vir a ser quilombola” (Silva, 2023, p. 166).

Nesse sentido, ao serem nossos participantes diretos da pesquisa perguntados sobre como é ser quilombola, escutamos da adolescente quilombola de 13 anos Monique, em Vizânia que:

[...] ser quilombola para mim, aqui na nossa comunidade é saber viver com a água, é saber se vai chover, se vai fazer sol, se pode ou não pegar o casquinho, a rabeta. Pois aqui, quem mora aqui sabe que a água é viva, ela se meche, ela fala para nós a hora que tá cheia e quando não está. Isso só entende se morar aqui. A gente sabe aqui, a hora que vai secar, que vai encher, a água mostra, a gente vê. Então, viver praticamente em cima da água, é viver com a natureza. Acordar, vê a água quase entrando em casa, respeitar o momento dela baixar, tomar banho, brincar, pular da ponte, sentar na cabeça da ponte para ouvir histórias, saber o que aconteceu com o fulano de tardinha, depois da bola, depois do banho do rio, isso é ser quilombola aqui. Para mim ser quilombola é viver com a natureza e cuidar dela para que ela sempre esteja aqui, nunca acabe (Roda de conversa [2], jul.2023).

Viver com a água e viver em comunidade, eis outros elementos do Bem Viver Quilombola como atos vitais do “*ser nós*”. E poderíamos trazer várias outras características desse bem viver, como nos disseram nossos participantes diretos da pesquisa, a exemplo da professora quilombola Marisa (Roda de conversa [2], jul.2023) que comentou: “*não é só produzir roça, mas também amizade, viver junto*”, e seguiu, “*não arredar na luta pela educação quilombola*”. São exemplos e mais exemplos de povos que lutam por seus modos de viver que são diferentes de se viver na perspectiva do individualismo empregado pelo capitalismo (aprofundaremos mais elementos no quarto capítulo).

Conforme Thompson, é difícil não perceber essas experiências como processos em termos de classe, lutas das classes nessa “sintomática dissociação entre culturas [dos trabalhadores/as] e a cultura do capital” (Thompson, 1998, p. 16). É difícil não ver assim como disse Thompson (1998), porque é assim que o povo tem sentido, a partir das ameaças produzidas pelo capitalismo ao implantar na região seus empreendimentos individualistas de monocultivos (pimenta-do-reino, cacau, açaí, paricá, dendê, milho, soja); ou seus grandes projetos (hidrelétricas, hidrovias, ferrovias) que afetam o modo de ser quilombola.

Essas lutas por modos de vida, lutas comunitárias cotidianas são percebidas em outras comunidades com os mesmos elementos e são verificadas, inclusive, com outras expressões, a exemplo do *Vivir Sabroso*, na Colômbia, que muito se aproxima do que estamos chamando de Bem Viver Quilombola. Lutas contra a cultura individualista capitalista que também se expressam como luta por modos de vida. Entendida numa perspectiva global, é

[...] potente en muchos sentidos. No es una meta ni una finalidad, sino un proceso, un hacer, un existir día a día. Vivir sabroso es algo que se realiza, pero que se agota, y por tanto, no deja de buscarse. En ese proceso están implicados varios agentes: los santos, los muertos, las plantas, los parientes, el monte y el río. El movimiento aparece como un mediador clave en la posibilidad de establecer el balance requerido por la vida la posibilidad de embarcarse, de poner en movimiento, activar y equilibrar la vida de manera

autónoma, sin la militarización de los territorios, sin miedo y sin la imposición de formas de vida que lleven a estar *enmontado* (Toro, 2016, p. 23-24).

O movimento de se fazer quilombola construindo-se ao construir o Bem Viver de viver em comunidade produz saberes implicados com suas ancestralidades coloridas de musicalidade, espiritualidade, de viver junto e de aprender a ser. É um processo de compreender, na prática, que unidos são mais fortes para enfrentar problemas trazidos, por exemplo, por crises como a vivida com a Pandemia da Convid/19, que exigiu das comunidades aprofundar seus saberes das ervas, suas crenças, sua medicina tradicional passada de geração em geração.

Busca contínua pelo equilíbrio entre *viver e morrer bem*, que estabelece modos de vida traduzidos no Bem Viver Quilombola. Portanto, expressão cultural constituída de “reproduções ampliadas da vida *fundamentada* na ajuda mútua, no cuidar do outro (Silva, 2023, p. 168, grifos nossos)”. Centrado na humanidade produtora de si e dos outros, é focado na produção da comunidade e não no seu contrário. Comunidades centradas no “nós” produzem *Ubuntu*, *Bien Vivir*, *Viver Sabroso*, formas que, entrecruzadas por meio de processos históricos, constroem, sobretudo, a forma própria de Quilombolar-se.

3.2.2 Da raça ao racismo estrutural: formação de uma ideologia moderna

Desata-se outro nó neste embaraço da tessitura da tese e de pronto abrimos esse tópico com uma afirmação de Silvio de Almeida (2019, p. 24): “há grande controvérsia sobre a etimologia do termo *raça*”. Daí que não cabe buscarmos todas as evidências dessa controvérsia, mas o que vale frisar neste momento é que nos voltaremos a discutir a noção-conceito de raça no que diz respeito aos seres humanos e, nesses termos, continuaremos focados no dizer de Almeida (2019, p. 24) ao tratar raça como “[...] um fenômeno da modernidade que remonta a meados do século XVI”, pois concordamos que

raça não é um termo fixo, estático, seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional* e *histórico*. Assim a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas (Almeida, 2019, p. 24).

Isso que Almeida (2019) coloca como “*relacional e histórico*”, que está “por trás” da raça é, fundamentalmente, a conveniência da sociedade moderna em buscar justificativas para

a forma encarnçada de tratar trabalhadores no período, sobretudo, da colonização, pois, como se sabe e como já mencionamos, ao mesmo tempo em que ocorriam processos de luta da classe trabalhadora na metrópole por melhorias das condições de trabalho, onde o capitalismo caminhava com ares de consolidação e aparências de avanços no reconhecimento dos direitos dos/das trabalhadoras, essas tais vanguardas conviviam em sua contemporaneidade com a realidade do escravismo nas colônias.

Assim, indagamos, como pode ter sido isso possível e não haver gerado uma convulsão internacional de trabalhadores/as? A resposta está na construção de uma ideologia chamada racismo, baseada na mobilização da religião, sobretudo, judaico-cristã, na filosofia iluminista de cultura renascentista e, para fechar a equação, na ciência e no direito que se prestaram a tentar provar a improvável possibilidade de um ser humano ser inferior a outro. Tudo isso em nome do processo de mercantilização em ebulição e de transformar “o europeu em *homem universal*” (Almeida, 2019, p. 25). Como nos alerta o próprio Almeida (2019), o homem enquanto gênero também, pois mulheres e crianças nesse processo também são compreendidas como inferiores.

Dessa maneira, todos os demais povos e culturas não europeias, além de mulheres e crianças independente de onde nasciam eram “condenados da terra”, como nos disse Fanon (1968) e jogados na cova dos involuídos. Isso vale para povos originários, orientais, asiáticos, americanos, africanos, dentre outros. Nesse sentido, a partir, principalmente, do tal “homem moderno” e “civilizado”, construiu-se a corrida pela “reorganização do mundo”, como nos diz Almeida que continua,

[...] uma longa e brutal transição das sociedades feudais para sociedade capitalista em que a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para vitória da *civilização*. Esta mesma civilização que, no século seguinte, seria levada para outros lugares do mundo, para os *primitivos*, para aqueles que ainda não conheciam os benefícios da liberdade, da igualdade, do Estado de direito e do mercado. E foi esse movimento de levar civilização para onde não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da *razão* e a que se denominou *colonialismo* (Almeida, 2019, p. 26-27).

Porém, é necessário destacar que, como processo não estático, ocorreram muitas resistências e lutas contra esse estado das coisas. Essa tal “vitória da civilização” se deu muito mais no plano das aparências, pois foram diversas as “encruzilhadas”, como nos diz Mbembe (2018), que o colonialismo também precisou recriar-se nesse processo necropolítico que

mantém seu metabolismo vivo até os nossos tempos. Nesse enfrentamento (por parte da sociedade moderna), a ideologia do racismo emerge diante da

[...] contradição entre a universalidade da razão e o ciclo de morte e destruição do colonialismo e da escravidão possam operar simultaneamente como fundamentos irremovíveis da sociedade contemporânea. Assim a classificação de seres humanos serviria, mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das *tecnologias do colonialismo* europeu para submissão e destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania (Almeida, 2019, p. 28, *grifos nossos*).

As “tecnologias do colonialismo” que destacamos no trecho de Almeida (2019) cruzaram tempos e fronteiras à medida que o capitalismo se mundializava. Elas se reformularam a tal ponto que nem mesmos as crises do capitalismo as enfraqueceram. Destacamos, sobretudo, a tecnologia do racismo por ser seu ponto fulcral a cultura, de tal forma que podemos dizer que racismo e capitalismo são partes da mesma moeda, como pode ser verificado desde o processo que culminou com a condução das

[...] grandes potências mundiais da época ao *imperialismo* e, conseqüentemente, ao *neocolonialismo*, que resultou na invasão e divisão do território da África nos termos da Conferência de Berlim de 1884. Ideologicamente, o neocolonialismo assentou-se no discurso de *inferioridade racial dos povos colonizados* que, segundo seus formuladores, estariam fadados à desorganização política e ao subdesenvolvimento (Almeida, 2019, p. 30).

Nesse contexto, ao compreendermos a perpetuação do racismo como parte integral do colonialismo e do capitalismo tendo sua peculiaridade central, conforme Wood (2011), identificada como “racismo moderno”, entrecruzado, como nos diz Almeida (2019), com “características biológicas” e “étnico-cultural”. Somado ao que Fanon (2021) denominou de “racismo cultural” com outras constatações sobre os elementos políticos intrínsecos a esse tema utilizados para “naturalizar desigualdades, legitimar segregações, genocídios de *grupos sociologicamente considerados minoritários*” (Almeida, 2019, p. 31). E, com isso, ainda potencializar “hierarquias sociais”, “vetores sociais”, “barreiras sociais”, como tem procurado nos abrir os olhos a Tradição Marxista de Libertação Nacional ao mirar inclusive para o que estamos vivendo atualmente no mundo. Só há um caminho a percorrer nesse labirinto, no sentido de encontrarmos a saída para a análise desse processo, que é compreendê-lo como racismo estrutural e seus desdobramentos.

3.2.3 Da colonização à descolonização: lutas pela liberdade, soberania e dignidade

Continua o soar do tear no vai e vem, fio a fio, construindo a tessitura. Então, passado talvez o momento dos desembarços e trazendo de volta os pontos fundamentais, descobre-se que, em meio a essa análise dos processos de colonização, não há como deixar de falar das “encruzilhadas” construídas como contradições para a mediação do que pode vir a ser a descolonização.

Assim, compreendendo-as como processos, tanto a colonização como a descolonização, torna-se flagrante uma necessidade no campo da pesquisa que é o entendimento dos processos subjetivos, ou da própria subjetividade intrínseca a esse tempo-espaço histórico e ainda em curso no modo de produção capitalista, ou seja, para além do que é produzido em termos objetivos, temos que pensar, simultaneamente, o que se produz subjetivamente no ser social e como esses processos objetivos-subjetivos são cruciais na formação tanto em termos individuais, quanto em termos coletivos.

Tratar sobre colonização e descolonização é considerar, por exemplo, o que nos legou Fidel Castro ao nos dizer que ambos os processos perpassam pela cultura e por ela seremos libertados. Nesse sentido, afirmou com veemência em um discurso¹²³ proferido na Universidade de Havana, em 17 de novembro de 2005, que “sem cultura não há liberdade possível”. Desse modo, fazemos relação com Franz Fanon ao se referir à descolonização que jamais passa despercebida, pois

[...] atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, em verdade, criação dos homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a coisa colonizada se faz no processo mesmo no qual se liberta (Fanon, 1968, p. 27).

Percebe-se, portanto, que a descolonização se faz no ato mesmo da “coisa colonizada” como processo de cultura que liberta. Isso fundamentalmente também perpassa as experiências vividas pelo colonizado diante do colono que, violentamente, constrói em seu ser uma percepção de inferioridade ao introduzir no colonizado a sua percepção, sua visão, sua cultura, ou seja, o entendimento de que o colonizado e não ele (colono) é

[...] impermeável à ética, ausência de valores, como também negação dos valores. E ousemos confessá-lo, o inimigo dos valores. Nesse sentido, é o mal absoluto. Elemento corrosivo, que destrói tudo o que dele se aproxima, elemento deformador, que desfigura tudo o que se refere à estética ou à

¹²³Pode ser verificado em: <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-procununciado-en-el-acto-por-el-aniversario-60-de-su-ingreso-la-universidade-en-el>. Acesso em: 10 set. 2023.

moral, depositário de forças maléficas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas (Fanon, 1968, p. 31).

Esquece, pretensiosamente, o colono (colonizador) que o “deformador” é ele próprio em todos os seus atos, deformando inclusive a si mesmo ao se auto desumanizar pela ganância. Como continuidade desses atos destrutivos, o colonizador, na busca de construir no colonizado o modo de vida capitalista de ser, no sentido de que reproduza o ser oprimido, não bastando a violência das “chibatadas”, introjeta no outro sua religião para tornar “salvo” o colonizado de seu “mal absoluto”, como nos revela Fanon (1968), já que, nas sociedades de tipo capitalista,

[...] o ensino religioso ou leigo, a formação de reflexos morais transmissíveis de pai para o filho, a honestidade exemplar de operários condecorados ao cabo de cinquenta anos de bons e leais serviços, amor estimulado da harmonia e prudência, formas estéticas do respeito à ordem estabelecida, criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e inibição que torna consideravelmente mais leve a tarefa das forças da ordem. Nos países capitalistas, entre o explorado e o poder interpõe-se uma multidão de professores de moral, de conselheiros, de ‘desorientadores’. Nas regiões coloniais, ao contrário, o gendarme e o soldado, por sua presença imediata, por suas intervenções diretas e frequentes, mantém contato com o colonizado e o aconselham, a coronhadas ou com explosões de *napalm*, a não se mexer. Vê-se que o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não torna mais leve a opressão, não dissimula a dominação. Exibe-as, manifesta-as com a boa consciência das forças das ordens. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado (Fanon, 1968, p. 28).

Por isso, vale dizer, conforme Vijay Prachad (2022) e as “dez teses sobre marxismo e descolonização” pensadas a partir dele, que a “Batalha das Ideias” tão refutada, contrária às “ideias” da colonização, tomando os discursos de Fidel, sobretudo de 1990, no que não apenas disse, mas como disse, nos afirma na tese nove que

na verdade, a ‘Batalha das Ideias’ não foi sobre as ideias em si, mas também sobre uma ‘batalha das emoções’, uma tentativa de mudar o sabor das emoções de uma fixação para considerações e esperança. Um dos verdadeiros desafios do nosso tempo é o uso da indústria cultural, das instituições educacionais e da fé pela burguesia para desviar a atenção de qualquer discussão substancial sobre problemas reais – e sobre soluções comuns para dilemas sociais – e uma obsessão por problemas fantasiosos. Em 1935, o filósofo marxista Ernst Bloch chamou isso de ‘farsa da realização’, a sementeira de uma série de fantasias para mascarar sua impossível realização. O benefício da produção social, escreveu Bloch, ‘é colhido pelo grande estrato capitalista, que emprega sonhos góticos contra as realidades proletárias’. A indústria do entretenimento corrói a cultura proletária como o ácido das aspirações que não podem ser realizadas sob o sistema capitalista. Mas essas aspirações são suficientes para enfraquecer qualquer projeto da classe trabalhadora (Instituto..., 2022a).

Talvez aqui esteja o cerne da questão que tanto preocupa as lideranças quilombolas em relação à juventude, pois, na medida em que o capitalismo avança em todas as direções, em todos os territórios, inclusive nos corpos e nas emoções, a juventude quilombola, *“eu sinto que estão parecendo embarcar na fantasia do celular”*, nos disse o professor quilombola Rivaldo de São José de Icatu (Roda de conversa 1, jul.2023). A “sociedade do espetáculo” invade os meios de comunicação e “parece” estar por toda parte entremeada como parasita nas redes sociais. Temos a impressão rotineira de estarmos vigiados, como reprodução dos tais *reality show*.

Essa é uma das metodologias do capitalismo, reproduzir fantasias para mascarar as atrocidades que produz, os milhares de famintos, a fome entendida por aqueles que foram determinados a vivenciá-la dia a dia, sol a sol, madrugada adentro. Impulsados pela agonia, dizem, como anotou Maria Carolina de Jesus (2014, p. 44), “a tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago”. Violência encarniçada pelo consumo e pelo lucro a qualquer custo.

O capitalismo não deu conta de humanizar a sociedade, basta ligarmos a televisão e verificarmos a pedagogia do nazismo presente nas guerras *neofacistas* dos últimos dias do nosso presente, a citar a situação entre Israel e Gaza e também a situação da Amazônia invadida pelo agronegócio que aterroriza comunidades originárias e quilombolas tornando-as reféns do fogo e da propriedade privada, ocupam áreas enormes e deixam pequenas ilhas de terras onde as pessoas se sentem cercadas por empreendimentos capitalistas, tal qual nos revelou Maria Deuza, no Quilombo Tambaí-Açu (Entrevista 11, ago.2023).

[...] Olha! Eu digo assim que se a gente não tivesse se reconhecido quilombola, no tempo que a gente se reconheceu, talvez aqui só tivesse a minha casa e de outros bem pouco. Talvez tivesse se muito ficado, umas quinze casas. Estão comprando tudo, derribando tudo. Estamos ilhados já...

Ilha, uma porção de terra cercada por águas de todos os lados, assim nos ensina o livro didático, baseado em algum dicionário. Uma definição de ilha que tomamos a liberdade de expressar de memória para dividir com Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023) essa angústia de se sentir “ilhada”, como nos disse. Assim, é de fato como se sentem as e os quilombolas em relação à voracidade do capital mirando agora a Amazônia com a farsa do tal Capital Verde financiado, inclusive, por governos e secretarias de meio ambiente que licenciam a derrubada das florestas visando o fantasioso lucro que, dizem, em falsas promessas, os

apologistas do mercado, ficará na Amazônia (aprofundaremos esses elementos no próximo capítulo).

Daí que a tese cinco (Instituto..., 2022a) – convite irrecusável ao “ligeiramente distender” do marxismo, ou “levemente estirar-se”, ou “alargar-se” – nos conduza a pensar essas lutas comunitárias cotidianas como luta de classes para além da fábrica, pois bem nos lembrou Fanon (1968, p. 29):

este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logra nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie ou raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico.

O que nos permite pensar que estirar a luta de classes é reconfigurá-la nas lutas permeadas por batalhas de ideias também permeadas por batalhas de emoções, ou, de acordo com Williams, permeadas por uma gama de variações práticas humanas que “nenhum modo de produção e, portanto, nenhuma sociedade dominante, ou ordem da sociedade dominante e, destarte, nenhuma cultura dominante pode esgotar” (Williams, 2011, p. 59) são também, energias humanas “que acontecem fora do modo dominante” (Williams, 2011, p. 59), permeadas por “estruturas de sentimento” que estão em contínua transformação e são

[...] reconhecíveis do pensamento e da crença formais que compõem a história habitual de consciência e que, embora correspondam muito de perto a uma verdadeira história social de *mulheres e homens* vivendo em relações sociais e reais e em transformação, precedem, mais uma vez, as alterações mais reconhecíveis nas instituições formais e nas relações sociais que constituem a história mais acessível e, de fato, mais habitual (Williams, 2011, p. 35, grifos nossos).

Como Williams (2011) também constatou, para compreendermos o papel da cultura na luta de classes, temos que buscar, assim como Lukács, Fanon, Castro, Almeida, Fernandes, Cabral, Gonzáles, Moura, dentre outros, uma tradição marxista “mais consciente e em um isolamento menos radical” (Williams, 2011, p. 28). Aquilo que Marx e Engels afirmaram nunca ter proferido, isto é, de serem marxistas dogmáticos, nem economicistas. Mas, não adentremos a esse mérito da questão. O que nos interessa no convite ao “levemente estirar-se” são os avanços reais, o que ele nos tem a dizer sobre o modo como a “reificação” pode nos afetar, compreendendo-a na totalidade social, ou seja, que “somos parte dela; que a nossa própria consciência, o nosso trabalho, os nossos métodos estão, portanto, criticamente em

jogo” (Williams, 2011, p. 29), daí que a totalidade social pode ser usada, mas apenas se “combinarmos com o conceito marxista crucial de ‘hegemonia’” (Williams, 2011, p. 29).

Assim, o proposto “leve estiramento” do marxismo contribui para a compreensão de que a noção de hegemonia, conforme capítulo anterior, “supõe a existência de algo verdadeiramente total” (Williams, 2011, p. 51) e nos dá base para entendermos afirmações como a de Fanon (1968, p. 29) ao dizer que “quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie ou raça”, pois a noção de raça pressupõe uma particularidade da luta de classes e vice versa. Por isso, Fernandes contribui a pensarmos que

todos os trabalhadores [e trabalhadoras] possuem as mesmas exigências diante do capital. Todavia, há um acréscimo: exigem [trabalhadoras e] trabalhadores que possuem exigências diferenciais e é imperativo que encontrem espaço dentro das reivindicações de classe e das lutas de classes. Indo além, em uma sociedade multirracial, na qual a morfologia da sociedade de classes ainda não fundiu todas as diferenças existentes entre os trabalhadores, a raça também é um fator revolucionário específico. Por isso, existem duas polaridades que não se compõe, mas se interpenetram como elementos explosivos – a classe e a raça (Fernandes, 2017, p. 84).

No chamado ao “leve estiramento”, pensar o “acrécimo”, segundo Fernandes, é considerar, de acordo com Almeida (2019), que “não existe ‘consciência de classe’ sem consciência do problema racial. Historicamente, o racismo foi e ainda é um fator de divisão não apenas entre classes, mas também no interior das classes” e isso nos leva a dizer que somente uma revolução também em termos culturais poderá dar conta de tal problema. Contudo, não nos parece demasiado afirmar, com base em Moura (1994), que a luta dos negros, ou a luta quilombola é constituída de luta de classes, já que

[...] após o 13 de maio e o sistema de marginalização social que surgiu, colocaram-no como igual perante a lei, como se no seu cotidiano da sociedade competitiva (capitalismo dependente) que se criou, esse princípio ou norma não passasse de um mito protetor para esconder as desigualdades sociais, econômicas e étnicas. O/[a] Negro/[a] foi obrigado/[a] a disputar a sua sobrevivência social, cultural e mesmo biológica em uma sociedade secularmente racista, na qual as técnicas de seleção profissional, cultural, política e étnica são feitas para que ele permaneça imobilizado nas camadas mais oprimidas, exploradas e subalternizadas. Podemos dizer que os processos de competição do Negro/[a], pois o interesse das classes dominantes é vê-lo marginalizado para baixar os salários dos/[das] trabalhadoras e] trabalhadores no seu conjunto (Moura, 1994, p. 160).

Como as máscaras foram compreensivelmente criticadas por Fanon (2008), observamos em Moura (1994) como ele também nos relembra esses disfarces que o sistema tenta criar para esconder as desigualdades sociais, econômicas e étnicas e acrescentamos, com

base em Gonzáles (2021), a mais perversa máscara, a que potencializa todos os “acréscimos” apontados por Fernandes (2017) por atravessar a história, que é a condição das mulheres. Dessa maneira, convém enfatizar a forma mais acentuada de opressão e exploração que é a situação da mulher negra, pois sobre ela incide que

no período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de *‘cidadãos iguais perante a lei’*, coube a mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família. Isto significou que seu trabalho físico foi duplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na casa da patroa e as suas obrigações familiares. Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas das filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às 3 ou 4 horas da madrugada, para *‘adiantar os serviços caseiros’* e estar às 7 ou 8 horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo. Nos dias atuais, a situação não é muito diferente para ela (Gonzáles, 2021, p. 121).

Esse período tido como primeiros tempos dos “cidadãos iguais perante a lei” não foi vivenciado plenamente pela população negra no Brasil, sobretudo, pelas mulheres negras. Elas não sentiram, como não sentem até hoje, essa liberdade que a tal “carta áurea” estabeleceu. Assim, se o trabalho doméstico recai sobre as mulheres “donas de casa”, sobre as mulheres negras recai além desse, o trabalho de seus “outros trabalhos”, o da casa do outro, acontecendo o esgotamento total de sua força de trabalho, dividida dentre os vários afazeres e os “serviços caseiros”, conforme Gonzáles (2021).

Nesse contexto, cabe dizer que antes do tal 13 de maio, a luta de mulheres, homens, crianças, jovens, idosas, idosos sendo negras e negros e quilombolas ocorreu contra o sistema por meio de outros processos, já que, como nos evidenciou Fanon (1968, p. 30), o “mundo colonial maniqueísta” do bem e do mal escravizou humanos a pretexto de desumanizá-los. Para tanto “animaliza-os”.

E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à população, ao bulício, a gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (Fanon, 1968, p. 31).

Porém, o colono, embora seja homem ou mulher, não sente como o colonizado sente, não vive como o colonizado vive, não percebe como colonizado, não se modifica como colonizado. Não apanha, não é explorado, não pode saber o que passa pela consciência do colonizado. Então, quando acontecem as rebeliões, as revoltas, as guerras, as fugas, todas as

resistências de várias formas contra a situação que vivenciam, que sentem na pele, na prática, na ação cotidiana, o colonizado

[...] descobre sua vida, sua respiração, as pulsações do seu coração são as mesmas do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele indígena. Essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Dela decorre toda revolucionária segurança do colonizado. Se, com efeito, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. Na verdade, eu o contrário o perturba. Não somente sua presença deixa de me intimidar como também já estou pronto para lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco não lhe restará outra saída senão a fuga (Fanon, 1968, p. 31).

Esse fazer-se descolonizado é um processo permeado por outros processos que vão desde a “desformação” à “formação” e perpassam pela desconstrução e pela reconstrução do permanente ato educativo do ser “em-si, para-nós, para-si”, como aprendemos em Lukács (2008b) em sua teoria da ontologia social. Por isso, as perspectivas de totalidade e hegemonia são tão necessárias para essa compreensão. Elas nos fazem compreender que a reunião em torno de interesses comuns, ao contribuir para que haja identificação de vários grupos por causas comuns, forma classes sociais, as quais, na experiência histórica, tornam-se um contínuo vir a ser.

Assim, aconteceu quando os colonizados, escravizados negros e negras, redescobriram juntos suas vidas, suas respirações, suas pulsações do coração e não hesitaram em lutar contra o colono. O colono soube bem descrever suas visões de “auto-besta-fera”. Cabe a nós evidenciar o outro lado da história, a “história” contada pelos “debaixo”, por aqueles que, de fato, são “os primeiros”, como nos demonstrou Fanon (1968).

Com esse propósito e no sentido afirmado por Almeida (2019) de que não há consciência de classe sem consciência do problema racial, apresentamos a seguir uma breve sistematização das lutas negras-lutas quilombolas no Brasil.

Igualmente, é importante destacar a compreensão de que as lutas quilombolas não surgem do marco da Constituição Federal de 1988 e de seu artigo 68 das Disposições Transitórias. Essas lutas antecedem a Lei Áurea e todas as leis de cunho abolicionista anteriores. As lutas quilombolas se constroem desde que nossos ancestrais foram arrancados da África. Portanto, “*é uma luta antiga*”, como nos disse o quilombola Raimundo Maria, (Entrevista 10, ago.2023), do Quilombo Tambaí-açu em entrevista realizada junto com a liderança da ACREQTA Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023). Vejamos algumas dessas lutas em breve sistematização.

Quadro 3 – Lutas Negras e Quilombolas no Brasil

LUTAS NEGRAS e QUILOMBOLAS	
Período colonial Lutas contra o escravismo	Pós-abolição Lutas contra a reescravização
Revoltas contra feitores Suicídios por banzo Rebeliões na senzala Motins nas roças, campo de trabalho forçado Levantes da fome Confrontos contra fazendeiros Fugas do cativoiro Formação dos Quilombos Quilombo Palmares Resistência dos Terreiros Guerras da independência Revolta dos Malês Balaiada Sabinada Cabanada Farroupilha Revolução Cabana-Cabanagem Lutas abolicionistas Guerra do Paraguai Abolição	Resistências dos Quilombos Resistências dos Terreiros Resistência afro-religiosa Revolta da chibata Resistência das Favelas Movimento Negro Partido do Movimento Negro Ligas Camponesas Lutas contra o Regime Militar Guerrilhas Sindicalismo Redemocratização do Brasil Constituição de 1988 Reconhecimento das Terras de Quilombos Associações Quilombolas Movimento Social Quilombola Educação Quilombola Educação Escolar Quilombola Associação de Estudantes Quilombolas – Universidade

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

Temos aqui uma tentativa de sistematização das lutas em que negras e negros não foram “meros aliados” da classe trabalhadora em formação, como tentam nos apresentar algumas historiografias que constroem o apagamento das memórias das negras e dos negros, ao estarem integrados em diversas lutas neste país.

As lutas descritas no quadro anterior não expressam todas as lutas negras-quilombolas, mas são apresentadas no sentido de tornarem evidentes os diversos processos de enfrentamento, as diferentes ações contra o colonialismo e o escravismo e na pós-abolição. São lutas que podem ser verificadas nos estudos de Benedita Celeste de Moraes Pinto; Vicente Salles; Flávio Gomes; José Reis; Sílvia Lara; Luíza Volpato; Eurípede Funes; Lélia Gonzáles; Beatriz Nascimento; Maria Carolina de Jesus; Edson Carneiro Clovis Moura; Josué Montello; Nilma Lino Gomes; Givânia Silva, dentre outros. As lutas negras-lutas quilombolas foram construídas com participação ativa de negras e negros.

Contudo, dado o espaço-tempo restrito desta exposição e resgatando o fio que conduz os objetivos desta pesquisa, focaremos em demonstrar que as negras e os negros no Brasil

estiveram integrados às lutas históricas por libertação, pela independência do Brasil, pela abolição, enfim, integrados a grandes e a pequenas lutas contra o poder estabelecido no colonialismo. Negras e negros estiveram presentes ativamente e nessas experiências de classe, conforme Thompson (1987), também se fizeram, aconteceram. Nos processos de formação social se descobriram e se redescobriram, construíram consciências libertadoras, descolonizadoras, conforme Fanon (1968).

Portanto, a luta que buscaremos demonstrar com alguns aprofundamentos, dada a experiência da Amazônia região Tocantina na história das lutas negras-lutas quilombolas, é a luta da Cabanagem.

Confessamos que desde o início dos primeiros passos no tecer desta tese já sentíamos a necessidade de trazer evidências que pudessem explicitar o quão importantes foram os processos da luta dos cabanos, no Pará na formação dos quilombos da nossa região. Assim, quando o quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) trouxe elementos do que fora esse processo, inclusive para sua própria formação ao dizer “*aquela história também em Belém, que jogaram aqueles negros dentro de uma balsa e morreram lá*”, expressando o que sente, o que aprendeu com esse momento que marcou a história paraense como o pior massacre realizado pela colonização, tivemos certeza de que precisávamos descrever um pouco o que fora o Movimento Popular da Cabanagem.

Como destaca Moura (2021, p. 87), ao fazer uma análise comparativa entre a Cabanagem e Balaiada,

[...] essa massa camponesa e escrava formará o centro das forças sociais que irão disputar com o Estado Imperial o poder político. Elas é que darão o *ethos* social fundamental ao movimento, e por isso mesmo, passarão a ações de extrema violência no sentido de neutralizar e derrotar a violência do estado monárquico. É nesse exército cabano, composto de índios, mamelucos, cafuzos e elementos de outras etnias que [a negra] e o negro se engajará e participará das ações.

De tal modo nos contam aqueles que tiveram a preocupação de “reintroduzir o sujeito desaparecido” na história, conforme reivindicam Fischer e Franzoi (2018, p. 202) citando Thompson (1990), que a Cabanagem foi, antes de tudo, um processo de revolução popular composto por negras e negros.

Nesse sentido, é necessário ressaltar dois momentos do processo, um antes da maior vitória dos Cabanos, a tomada do poder em 1835, e outro após 1840, com a queda da Cabanagem. Assim, afirmamos com base em Rodrigues (2019) que o processo de construção da Revolução Cabana se deu no período entre 1820 a 1840. Também temos que considerar os

processos de rebeliões, levantes, motins, revoltas negras que ocorriam em paralelo aos processos de organização da Cabanagem, isto é, os processos de resistência contra o escravismo e o colonialismo configurados principalmente pelas fugas de negras e negros que formavam tapiris¹²⁴ com indígenas, redutos, mocambos, quilombos mata à dentro em diversas regiões do Pará, até mesmo em lugares do Maranhão que faziam parte, naquele momento, do território do Pará, chamado Grã Pará.

E ainda precisamos considerar que, antes da Revolução Cabana, o Brasil passara por momentos que foram ao longo da história construindo a Cabanagem. Por isso, é importante observar que antes da Independência do Brasil ocorreram inúmeras revoltas e, ao contrário de alguns registros históricos que tentam passar a “ideia” de que foram pacíficos os processos que levaram Dom Pedro I, em 07 de setembro, a erguer a espada e a declarar “independência ou morte”, é preciso dizer que não foram, pois foram diversas as “Guerras da Independência” pelo país e negras e negros estiveram ativamente envolvidos nesses processos.

Não foi diferente na província do Pará, que foi a última a aderir ao Brasil independente, o que ocorrera quase um ano depois do chamado grito do Ipiranga, isto é, em 15 de setembro de 1823. Dentre outros episódios registrados na região, aconteceu o pior deles, que ficou conhecido como “massacre do brigue do Palhaço”. Mesmo assinada a adesão, as revoltas contrárias continuaram no Pará. Em 16 de outubro, ocorre a Revolta da Artilharia de Belém, com grande participação popular, sendo os participantes sumariamente presos. No dia seguinte, cinco lideranças foram fuziladas e os outros 256 presos, no dia 20 do mesmo mês, foram conduzidos e aprisionados no porão de um navio aportado na baía de Belém, chamado Brigue São José Diligente – posteriormente denominado de “brigue Palhaço”. E ali fora presenciado o maior massacre já registrado no Brasil desses tempos, pois

logo as condições terríveis em que se encontrávamos presos – espaço exíguo, falta de água e alimentos e o calor abrasador – cobraram o seu preço. Os presos clamaram contra a sede e a resposta foi receberem a água salobra da baía, à qual se lançaram enlouquecidos. E em razão da falta de espaço e do excessivo número de prisioneiros, entraram em luta violenta para tentar beber a água. Objetivando por fim à luta, os oficiais ordenaram que fossem feitos disparos contra os presos e como a situação de desatino permanecesse, foram atirados alguns sacos de cal sobre os prisioneiros e fechadas as portas do porão. Horas depois, quando o silêncio se fez, contabilizaram-se os vivos (4) e os mortos (252) (Rodrigues, 2019, p. 34).

¹²⁴ Trata-se de palavra de origem tupi-guarani e pode significar espécie de acampamento improvisado, objetivado a servir de abrigo durante fugas, ou trabalhos que exigissem ficar por uns tempos na mata, a citar os períodos de caça e pesca realizados por indígenas e quilombolas.

Os sobreviventes retirados no dia seguinte, 21 de outubro, não resistiram por muito tempo, mas antes de falecerem registraram com depoimentos o que vivenciaram. Esse episódio da história paraense é o mesmo mencionado pelo quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), registrado em suas memórias como um dos piores fatos da historiografia paraense. O relato de Zenóbio é reforçado por Salles (1988, p. 262), com base no texto do ofício.

[...] a Junta do Governo endereçou a José Bonifácio, com data de 23 de outubro de 1823, no qual se confessa a inquietação reinante entre os escravos: ‘Sentimos não poder afirmar que a tranquilidade está inteiramente restabelecida porque ainda temos a temer, principalmente a gente de cor, pois que muitos negros e mulatos foram vistos no saque de envolta com os soldados, e os infelizes que se mataram a bordo do navio/episódio do brigue *Palhaço*, entre outras vozes sediciosas se deram vivas ao Rei do Congo, e que faz supor alguma cominação de soldados negros’.

O massacre do brigue do Palhaço ocorreu aproximadamente dez anos antes da Revolução Cabana e a influenciou profundamente. O massacre do brigue do Palhaço não passou despercebido. Os negros que ali foram assassinados permaneceram vivos nos jornais, nas esquinas, nos principais assuntos cotidianos por todo Pará, nas várias revoltas que ocorreram após esse fato e alimentaram a Revolução Cabana.

Levantes e revoltas, mesmo após a tal independência do Brasil em 1822, aconteceram de forma contraditória. Como se viu, o Pará aderiu ao processo de independência do Brasil quase um ano depois. Isso causou muitas reviravoltas nos processos de disputa do poder político paraense, conduzindo à intensificação do sentimento nacionalista e republicano, que, cerca de dez anos depois, estabeleceu-se na Cabanagem, durante o período regencial que o Brasil passara de 1831-1840. A Cabanagem, baseada nessas considerações iniciais, foi e ainda é a busca por liberdade, como nos revela a pesquisadora Magada Ricci¹²⁵ (2017)

[...] Mais do que nunca, se faz necessário lutar para se demarcar uma identidade nacional mais ampla, formadora de uma cidadania plena não só de direitos legais e constitucionais (que ainda assim são insuficientes), mas também, sobretudo, uma cidadania agregadora de práticas sociais e políticas mais igualitárias e justas.

Isso implica compreendermos que a Cabanagem envolveu, sobretudo, o sentimento de identidade e o comprometimento com a liberdade, elementos cruciais para o engajamento de negras e negros e do povo em geral em qualquer processo objetivando destruir o escravismo e o colonialismo, como podemos verificar nas obras de Hobsbawm, sobretudo em a “Era das

¹²⁵ Pode ser verificado no site da UFPA: <https://portal.ufpa.br/index.php/ultimas-noticias2/406-pesquisadora-da-ufpa-explica-a-historia-do-feriado-de-15-de-agosto> - reportagem especial em que Magda Ricci relata a história do feriado 15 de agosto no Estado do Pará.

Revoluções”¹²⁶, na qual ele trata a relação do que chama de “ondas revolucionárias” no mundo. Podemos, por fim, perceber como a Cabanagem esteve relacionada a esses princípios. Nesse sentido, afirma Salles (1988, p. 265) sobre a situação do negro/a no Pará:

a adesão e a integração da massa escrava é um dos dados mais importantes no estudo da Cabanagem. Tal engajamento não se fez anarquicamente, como geralmente se supõe, sem qualquer orientação, movido pelo simples impulso de rebeldia ou de eliminação dos senhores. Este era inato no negro, enquanto ser oprimido, escravo. Mas, a rebeldia em sua forma tradicional e simplista levava-o invariavelmente à fuga, à não-participação num movimento social mais amplo. Até chegarmos aos excessos da turba amotinada, como ocorreu particularmente na Balaiada, há todo um processo histórico-social que deve ser analisado minuciosamente em seu contexto. Na Amazônia, os casos passionais na crônica da escravidão, são relativamente raros – o impulso homicida se voltava mais frequentemente contra o feitor, que empunhava o instrumento de castigo, do que contra o senhor, talvez porque entre senhor e escravo havia uma distância considerável: quem realmente lidava com os escravos era o feitor; o senhor, via de regra, tinha residência fixa em Belém. O negro começou a adotar formas superiores de luta a partir do momento em que identificou o conceito de liberdade, ou supressão do senhor, como decorrência de luta política. Não apenas a pregação dos revolucionários que agitaram a ideia da independência aliada à concessão da liberdade aos escravos, nem as pregações de Luís Zagalo, Felipe Alberto Patroni, Batista Campos e outros líderes, serviram para despertá-lo, mas é provável que o exemplo de Caiena também tenha nutrido este sentimento de rebeldia e contribuído para apressar o engajamento do negro nas lutas que agitaram o Pará nas primeiras décadas do século XIX.

Observamos através desse trecho de Salles (1988) que podemos levantar quatro elementos básicos sobre as possíveis razões que construíram os processos de engajamento de negras e negros na Revolução Cabana – Cabanagem: 1) não se deu por impulso, mas objetivando a libertação dos escravizados. As lutas focavam fundamentalmente na fuga e na formação dos quilombos; 2) no primeiro momento talvez a revolta tivesse como alvo imediato o feitor, porém foi se construindo, nas negras e nos negros, a consciência de que precisavam direcionar a luta para ações mais amplas; 3) acontecimentos, segundo Melo (2015), na Europa (Revolução Francesa, Política do Império Napoleônico, Revolução Liberal do Porto), na América Espanhola (processo de independência liderado por San Martin e Simon Bolívar) e na própria América Portuguesa (Invasão de Caiena, Revolução Pernambucana, Adesão do Pará a Independência, Confederação do Equador, Revolta das Panelas) afetaram direta ou indiretamente a Cabanagem na Província do Grão-Pará; 4) se integram ao movimento cabano

¹²⁶Para possível aprofundamento, sugerimos a leitura da obra de Hobsbawm, E. J. A Era das Revoluções (1789-1848). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

para lutar pela liberdade negra e logo após ao partido do movimento cabano, liderado por Batista Campos.

Contudo, especificamente sobre o primeiro elemento, é intrigante perceber que, mesmo nos primeiros momentos de luta negra no Pará contra o escravismo, a fuga tenha se configurado como principal estratégia. Mesmo que ela possa ter sido ato desesperado, havia ação intencional de libertação, pois, ao concordamos com Salles, percebemos que

O processo tradicional da busca da liberdade consistiu invariavelmente na fuga para os matos, onde negros se reuniam, solidários entre si e formavam os quilombos. A fuga deve ter sido, no começo solução bastante difícil e arriscada, além da empreitada individual. Na floresta o negro[/a negra] se achava sozinho. Às vezes, conseguia chegar a alguma aldeia indígena e, por sorte, acabava vivendo amistosamente com os silvícolas. Bandeava-se desta forma para grupos totalmente estranhos e que, com ele[/ela], só tinham **um traço comum**: o ódio ao branco dominador. Há na crônica da escravidão muitos casos ilustrativos e que destroem o mito da incompatibilidade étnica. Mas, **o negro[/a negra] aprendeu a se organizar**. Chegou o momento em que a fuga não era mais uma aventura com resultados indefinidos. Uma vez escapado do cativeiro, sabendo o terreno onde pisava, surgiamos **acoutadores**¹²⁷ mais ou menos conhecidos. A ação desses se tornaria tão ruínosa para a classe dos proprietários de escravos que o governo teve de tomar medidas enérgicas. Nas leis da escravidão, o acoutador de escravos era enquadrado com extrema severidade: era o inimigo número um do sagrado direito de propriedade (Salle, 1988, p. 203, grifos nossos).

Observamos que a organização da fuga foi iniciativa do/da negro/negra. Redes de acolhimento se construíram com as comunidades quilombolas configuradas desde os acoutadores que, nas memórias do povo negro, apresentam-se, dentre outras formas, como tocaias para ajudar negras e negros a fugirem do cativeiro até comidas complementadas com tabaco, bebidas, cachaça, chás, banhos de cheiro, espécies de rituais, oferendas aos orixás deixadas nas ruas, esquinas, encruzilhadas das cidades, inclusive em Belém. Eram ações que serviam fundamentalmente no processo de alimentação e de estímulos à longa e perigosa viagem que fariam a pé mata e rios adentro até chegarem nos quilombos.

Nessa rede de proteção construída pelos quilombolas no Pará, também havia os quilombos de paragem, a exemplo do Quilombo Mocajuba, na região hoje conhecida por Bragantina, região do salgado nas proximidades do oceano Atlântico.

Nesse sentido, podemos nos perguntar – quem são os “acoutadores” hoje? Que papel exercem? Os acoutadores apresentados por Salles (1988) expressaram-se no fazer-se das lutas sociais na Amazônia, na organização que negras e negros construíram a seus modos a fim de atingirem o objetivo do elemento segundo levantado anteriormente, que é a luta mais ampla

¹²⁷Palavra relacionada a acoitar – acolher, dar abrigo.

para a libertação não apenas de um ou dois escravizados, mas de toda a massa composta por escravizados.

Isso nos conduz a acreditar nas possibilidades levantadas tanto por Salles (1988), quanto por Moura (2021) de que a Cabanagem possuía caráter de luta de classes. Evidências, embora contraditórias, são apontadas e vão desde a organização como luta armada, guerrilha até a tomada do poder por meio de um partido.

E a situação das negras e dos negros nesse processo precisa ser considerada desde os ensaios de organização da fuga do escravismo, como os já citados “acoutadores” que, segundo Salles (1988), não agiam sozinhos, mas a partir de uma rede ligada “com outros negros moradores da periferia das grandes cidades e dos latifúndios, com os quais comunicava e dos quais recebia os fujões mais ou menos instruídos no rumo que deveriam seguir, encaminhando-os posteriormente para os quilombos” onde se organizavam para os combates contra o governo e suas tropas militares.

As negras e os negros nos processos de formação dos quilombos no Pará e nas diversas lutas as quais estiveram integrados, a exemplo da Revolução Cabana, inegavelmente podem ser compreendidos a partir do que a história registra como verdadeiros guerreiros, revolucionários da libertação.

Como lutas de classes, podemos inferir que a luta negra na Revolução Cabana é uma real evidência sobre aproximações teórico-práticas entre a unidade das categorias totalidade e hegemonia, sugerida por Williams (2011), isto é, a Revolução Cabana foi um processo, embora talvez não consciente por seus participantes, de formação de classes sociais na Amazônia. Como nos alerta Marx (2011) em 18 de brumário, no contexto estudado, talvez possamos considerar que houve uma tentativa organizada do que se poderia configurar como formação de classe. Salles (1988, p. 261) nos aponta que havia, na época, muito temor entre os integrantes do poder político paraense. Vários documentos demonstram esse fato, por exemplo,

um dos mais importantes documentos mencionados pelo historiador (Barão de Guajará) é o *protesto* dos comerciantes estabelecidos no Pará, lançado em 1835 contra o governo central do Brasil, pelas perdas e danos sofridos em ‘razão da bárbara e cruel invasão dos tapuios, negros e carafuzes, Nessa cidade, dia 14 de agosto e dias seguintes’. As insinuações para o desvio desse enfoque são inúmeras, a partir mesmo de seus começos. Mas ele se torna claro à medida que aprofundamos a análise do movimento e do contexto que o abrangeu. Como o caboclo identificou na luta armada um meio de reformulação das estruturas básicas da sociedade é um ponto que merece estudo e reflexão, da mesma forma como, por outro lado e vez, o negro – entre raças através da integração nessa luta. As fileiras cabanas não diminuíam nunca; ao contrário, engrossaram cada vez mais com os

desertores do exército legal, a adesão dos indígenas e dos escravos – que aproveitaram oportunidade para alcançar a liberdade.

Vale registrar que a Revolução Cabana não mobilizou apenas o povo do Pará em suas diversas regiões, matas, rios, furos e florestas. Há registros de participação popular nessa luta no Amazonas, no Maranhão, na Ilha do Marajó, em Amapá e até em Pernambuco e, quiçá, países da América do Sul, como Guiana Francesa, tomaram conhecimento do que ocorreria pelas “bandas de cá”, como nos diz o povo amazônico, conforme nos apontam estudiosos, sociólogos, historiadores, tais como Denise Simão Rodrigues, em pesquisa publicada com o título “Revolução Cabana e a construção da identidade Amazônica” e Clóvis Moura e Vicente Sales em suas vastas obras.

Como se percebe, no terceiro elemento sobre a adesão de negras e negros à Cabanagem, há uma característica intrigante apontada por Salles (1988) que é a invasão de Caiena [capital da Guiana Francesa], ainda no período Joanino como parte das ações de Portugal contra a invasão Bonapartista em Portugal, que levou a coroa portuguesa a fugir para o Brasil. Esse episódio, apontado por Salles, foi aprofundado por Melo (2015) nos permitindo inferir, segundo ele, que esse acontecimento histórico construiu processos de formação revolucionários que influenciaram fundamentalmente as ações de reconstituição do Movimento Cabano, pois os mais de 600 homens que partiram para Guiana Francesa, conforme Melo (2015, p. 46),

na maioria dos casos, eram homens brancos, pobres e livres, forros e escravos, ou seja, grande parte do contingente das tropas encontrava-se numa condição de subalternidade e latentes desigualdades socioeconômicas em relação à elite lusa e as demais autoridades paraenses que, ao entrarem em contato com os ideais da Revolução Francesa, que circulavam por Caiena, aglutinando-as com suas insatisfações políticas locais no Grão-Pará.

Contudo, vale ressaltar que, para além da possível influência das revoluções europeias no processo de construção do Movimento Cabano, há que se considerar, no que se refere à especificidade das lutas negras e à adesão à Cabanagem que, talvez o mais importante acontecimento que tenha afetado a subjetividade de negras e negros no sentido de se perceberem, se sentirem explorados, mas com força o bastante para uma Revolução Libertária Negra, tenha sido a Revolução Haitiana (1804), dentre várias outras que eclodiam nesse momento histórico. As notícias dos novos tempos de liberdade negra circulavam na província do Grão-Pará. É possível que essa experiência tenha produzido sonhos de liberdade na subjetividade de negras e negros que, posteriormente, os conduziram a participações mais amplas nas lutas pela libertação.

Por isso, a amplitude da Revolução Cabana atemorizou o poder local desde de comerciantes, ao governo central. Os elementos organização em partido, tomada do poder e a categoria liberdade como bandeira central da Cabanagem se somavam na possibilidade real da revolução. A adesão do negro à Revolução Cabana ocorre semelhante às demais adesões negras a revoltas no período regencial (1831-1840). Levantes, motins, revoltas se estenderam por praticamente todas as províncias brasileiras. Fosse curtas ou demoradas, nessas rebeliões, a questão racial esteve presente, são elas: A Sabinada, na Bahia (1837-1838); a Balaiada, no Maranhão (1838-1841); a Cabanada, em Pernambuco (1832/1836) e a Farroupilha, no Rio Grande do Sul (1835-1845), que chegou a proclamar uma república (Rodrigues, 2019).

Em termos de partido, a adesão negra também foi integral. Havia lideranças negras comprometidas e algumas se destacaram, a citar: o negro liberto chamado Patriota; o negro Joaquim Antonio; o negro Manoel Barbeiro; o negro Antônio Pereira Guimarães (o gigante Madequim), o preto Custódio Teixeira; o preto João do Espírito Santo (Diamante); o escravizado Francisco de Oliveira Sipião e tantos outros, como registrou Salles (1988).

Os levantes da Revolução Cabana foram memoráveis. Do Acará a Cametá, Baixo Amazonas, Belém do Pará, por todos os cantos havia negros e negras integradas à revolução e há vestígios dessas lutas até hoje em monumentos espalhados por vários municípios paraenses, entre eles, Cametá. Instruídos por seus líderes, atuavam nas cidades, nos campos, nos rios, nos furos, nos igarapés e nas florestas. O partido de Batista influenciou a organização e se alastrou por todo Pará. Escravizados usando enfeites vermelhos como uma espécie de distintivo que os identificava como pertencentes à luta Cabana. Essas atitudes foram veementemente combatidas pelo governo por meio de atos proibitivos sobre quaisquer formas de ajuntamentos e participação política dos escravizados, conforme Salles (1988).

Era visível que “os escravos estavam sendo politizados. E já se manifestavam perigosamente como ativistas” (Salles, 1988, p. 266). Imaginamos o fervor que se vivenciava na capital Belém do Pará. Nesse contexto, a Revolução Cabana, com base nos elementos apresentados, pode ser pensada e analisada como uma revolução popular na perspectiva da luta de classes, pois

[...] abalou a vida social e econômica da Amazônia – foi, segundo Nelson Werneck Sodré, um dos movimentos mais profundos, mais sérios e mais característicos da fase da regência. Handelmann afirma que foi a maior guerra civil que o Império até então teve de sustentar e ressaltou também o caráter de luta de classes – a ‘guerra dos sem terra contra os proprietários’. A população atendeu em massa ao chamamento das armas. Um dos aspectos mais importantes do movimento é precisamente a análise da intervenção das

classes populares dos campos e das cidades nos destinos políticos do Grão-Pará, com o fim especial de modificar o *status quo*. Sob as mais diversas condições, exprimia o descontentamento do povo pela situação existente. Pode-se exibir, extraídas do contexto histórico-social, inúmeras motivações, algumas de raízes profundas, outras que refletem meramente intrigas entre personalidades colocadas na cúpula da classe dirigente. De qualquer forma, ressaltam as contradições derivadas do próprio sistema colonial da Amazônia, que transformou Belém num burgo administrativo extremamente oneroso e estéril, sem condições de estender sua ação ao extenso domínio territorial e permanente agitado pela política dos interesses mercantis (Salles, 1988, p. 266).

Ao que tudo indica e os fatos históricos comprovam, a Revolução Cabana – Cabanagem foi uma experiência concreta de demonstração de até aonde o povo pode chegar. Esse sentimento da Cabanagem ainda rodeia a subjetividade do povo paraense. Desde o espírito liberal, democrático, nacionalista até mesmo o revolucionário, o povo tem sentimentos de poder cabano para todas as vertentes, para todos os gostos. De uma forma ou de outra, o Movimento da Cabanagem ainda se encontra presente na região. Tendo muito a nos dizer, “não foi de forma alguma uma simples forma de banditismo” (Salles, 1988, p. 260).

Evidências apontam que a Revolução Cabana – Cabanagem foi uma tentativa de unidade entre campo e cidade, influenciada pelo que acontecia na Europa e no Caribe, alguns aspectos se assemelhavam à Revolução Francesa e outros à Revolução Haitiana. E como hoje sabemos, como culminou a Revolução Francesa, não se poderia esperar grandes transformações na vida do povo. A Cabanagem sob efeito de tendências déspotas infiltradas enfraqueceu-se. O povo foi traído.

Mas, como Prado Júnior (1933, p. 142) tentou descrever, não era de se esperar o contrário. Embora o nome da Revolução Cabana tenha origem no povo – cabanos, cabanas, pessoas que vivem em cabanas, morada simples da vida rural – esse movimento inicialmente foi construído pela “classe média especialmente urbana, contra a política aristocrática e oligárquica das classes abastadas, grandes proprietários rurais, senhores de engenho e fazendeiros que implantara no país”, daí uma das razões da tão rápida adesão do povo, já que havia um generalizado ódio, sobretudo aos brancos escravistas, por parte da massa composta principalmente por de negras e negros escravizados.

A partir do ponto de partida da Cabanagem apontado por Prado Junior, juntaram-se, segundo Moura (2021, p. 87),

[...] grupos camponeses e de escravos que segundo Arthur Cezar Ferreira Reis ‘aproveitaram a oportunidade para alcançar a liberdade’. O papel do negro nesses acontecimentos sangrentos poderá ser analisado, portanto se considerarmos como a Cabanagem foi abrindo gradativamente o leque dos

seus objetivos sociais, transformando-se em uma luta na qual aquelas camadas pauperizadas pela economia da região viam possibilidades de mudar o seu conteúdo em benefício próprio. Já houve mesmo, por isto, quem a qualificasse de ‘guerra de todo o povo’.

Por isso, embora consideremos que a Cabanagem foi permeada por impulsos emocionais, haja vista a subjetividade entranhada das pequenas às grandes lutas, concordamos com Moura (2021) ao sugerir apoiar-se nas análises sobre esse acontecimento na histórica do Pará em Vicente Salles, sobretudo no livro “O Negro no Pará”, já que, para Salles, a negra e o negro não entraram na luta por nenhum impulso emocional, mas por se identificarem com as causas comuns em prol da liberdade.

A Revolução Cabana foi violentamente esmagada com níveis perversos de repressão. Sua queda se deu pouco tempo depois de que se mostrara vitoriosa, porém contraditória por não ser um

[...] movimento *restaurador*, nem *federalista*, nem muito menos *abolicionista*. Congregava tudo isso, exigia a reforma urgente das estruturas, mas prevaleceram outros interesses e outras ideias. Todas as reivindicações populares foram traídas e os sucessivos governos cabanos se desgastaram e se comprometeram definitivamente. O desgaste humano político, social e econômico foi imenso. Sacrificaram-se mais de 30 mil vidas, ou seja, a quarta parte da população total da Amazônia. As grandes propriedades foram arrasadas. Mas, os cabanos tiveram percepção clara da influência externa; não se deixaram envolver nas malhas do separatismo; opuseram-se energicamente à interferência estrangeira. E a Amazônia continuou ligada indissolúvelmente ao Império. Em troca da unidade do país e o *status quo* foi mantido. E o negro, na sociedade de classes, no regime escravista, cessada a guerra popular, teve de voltar aos métodos tradicionais para a busca da liberdade não consentida: a fuga e posterior agregamento nos mocambos que, a partir de então, se multiplicaram em quase toda Amazônia (Salles, 1988, p. 271).

Assim, embora tenham sido de fato revolucionários em alguns termos, os princípios e os valores da Revolução Francesa que tanto influenciou revoltas, sobretudo, no período Regencial no Brasil, dentre vários aprendizados da experiência da Revolução Cabana, um nos parece fundamental que é a não aplicabilidade ou a não reprodução metodológica de situações de luta e contextos de outros tempos-espacos em lutas locais, por exemplo. Isto é, os processos que levaram a conquistas na Revolução Francesa, embora em “certa” medida empolgantes, não podem ser aplicados em experiências vividas no processo do colonialismo e do escravismo, esse parece ser um aprendizado. As bandeiras de lutas da metrópole não são as bandeiras de lutas de quem vive sob a perversidade do colonialismo. Replicar experiências da metrópole europeia em experiências de quem vive, sente, percebe e é modificado pelo

colonialismo em todas as dimensões é, no mínimo, certeza de derrota, pois já começa hierarquizada. Não há possibilidade de vitória com pontos de partida nesse sentido, pois não há como transformar as estruturas, afinal é conveniente para alguns que a ordem se mantenha.

A Cabanagem vivenciou o poder de governo, mas não o poder político. O partido da Cabanagem era cabano, mas não era da Revolução Cabana. Talvez aqui tenha transparecido o que faltou – o próprio partido, construído na unidade e na luta, no sentido que nos demonstrou Almicar Cabral (1965) na experiência em África.

Então, como concluiu Salles (1988), a negra e o negro diante do *status quo* restabelecido, ou seja, a hegemonia às avessas, retorna às formas tradicionais de luta negra, àquelas que lhes deram possibilidades de se manterem vivos – a vida em comunidade, a vida quilombola – e se espalham por todas as Amazônias. Nesse retorno, continuam a lutar pela formação de outras bases sociais, outras formas de repúblicas. Assim, podemos citar a tentativa de reinstituição da Revolução Cabana e a construção da República do Cunani, no Pará. A República Cunani foi uma experiência elaborada pelos remanescentes negros e negras da Revolução Cabana que, ao tomarem conhecimento de que em Caiena (capital da Guiana Francesa) a escravidão tinha sido abolida, fugiram em massa para a região de Macapá e de lá atravessavam a fronteira, episódio esse noticiado em jornais da época, conforme Moura (2021). A Cabanagem não fora esmagada como pretensamente o império brasileiro pensou ter ocorrido.

A fuga em massa de escravizados de Macapá para Caiena mobilizou escravistas e várias ações de repressão foram implementadas para tentar desmobilizar o movimento. Entretanto, “esses quilombos não foram combatidos pelas autoridades ‘talvez receosos de uma ação direta trazer problemas diplomáticos’” (Moura, 2021, p. 92). Não conformados com a posição do governo, os proprietários de escravizados por conta própria organizaram deliberações, tais como:

[...] para atalhar o mal, convinha sem demora postar, na embocadura do Macapá uma barca guarnecida de força armada, que obstasse ali o ingresso de escravos brasileiros, enquanto se dava parte à presidência, e esta dava as providências convenientes como lhe cumprira e porque não havia dinheiros públicos para sustentar o destacamento, contribuíram os cidadãos presentes; apresentou-se e partiu força para seu destino, e participou-se o acontecimento ao Exmo. Presidente da Província (Salles, 1988, p. 224).

O governo se manifestou a favor e as medidas de repressão foram postas em prática, porém as fugas continuaram, inclusive estimuladas pelo oportunista governo francês, ao perceber “um trunfo importantíssimo: dar guarida aos escravos fugidos. Ao mesmo tempo que

assim procedia, criava na fronteira uma área litigiosa que pudesse justificar uma possível expansão territorial” (Moura, 2021, p. 92). Ação semelhante a esse oportunismo francês fora observada nos “numerosos casos de brancos acoutadores; mas estes terão como objetivo a proteção do negro. Serão meros aproveitadores: agarrando um negro foragido o reduzirá ao eito” (Salles, 1988, p. 203). Registra-se, nesse movimento de interesses, segundo Moura (2021, p. 93), que “as autoridades de Caiena instruíram os mocambeiros, enviando, inclusive, emissários para convencê-los do que deviam fazer”. E,

finalmente, em 1885, poucos anos apenas para que fosse decretada a Abolição no Brasil, portanto, deu-se o episódio conhecido como da República do Cunani.

Os quilombolas, juntamente com elementos marginalizados socialmente, homiziados naquela região resolveram proclamar a República do Cunani, que se estendia do Oiapoque ao Araguari.

Cunani era um povoado de cerca de 600 habitantes e nasceu de um núcleo de escravos fugidos. Teve, depois, para engrossá-lo, foragidos da justiça. O certo é que os líderes negros foram atraídos aquele povoado e instalaram a sua república. Convém notar, como informação suplementar, que muitos negros [/negras] e, possivelmente, alguns dos seus líderes haviam participado da Cabanagem. Aliás, os ex-participantes da Cabanagem durante muito tempo [...] tiveram atuação em movimentos assimétricos tópicos no Amazonas (Moura, 2021, p. 93).

As experiências de lutas sociais construídas com participação ativa de negras e negros no Pará reveladas até aqui evidenciam o que procuramos, na exposição desta tese, demonstrar como processos do alargar-se da classe trabalhadora, por meio da experiência quilombola na Amazônia região Tocantina.

Ao perseguir esse objetivo, constatamos vários elementos que apontam essa possibilidade. A Revolução Cabana – Cabanagem permeada de motins, levantes, revoltas, somada à tentativa de proclamação da República de Cunani são evidências de que as “necessidades sentidas”, como nos diz o cubano Garcia (2022a), mobilizam ações de agrupamentos, no sentido de as pessoas se organizarem em razão de soluções para problemáticas comuns, construindo, com isso, utopias libertárias necessárias para alimentar a luta cotidiana da vida, tal qual nos parece ter acontecido na República de Cunani, nascida

[...] da situação social em que se encontravam os negros, [negras] e as populações marginalizadas daquela região. Unidos a alguns regatões e com eles comerciando chegaram a aclamar como seu presidente, o novelista francês Jules Gros, que residia em Paris e que, na própria capital francesa escolheu o seu ministério. Logo depois, porém, foi assinada lei pelo presidente da Província, Domingos Antônio Rayol, ordenando a sua destruição, o que foi conseguido depois de sucessivas expedições (Moura, 2021, p. 93).

Conseguiram destruir? Ousemos discordar nesse ponto, pois os quilombos continuaram suas lutas. Pensaram ter destruído quilombos, mas, na realidade, eles se reconstruíram com mais força, nos revelaram Reis e Gomes (2012). De tal modo, como temos refletido com o quilombola Nego Bispo (2015, p. 44) em sua poética obra, ao se tentar queimar quilombos, outros nascem com muito mais fervor. Assim nos diz ele, como luta de um quilombola na contracolonização acadêmica:

Fogo!... Queimaram Palmares,
 Nasceu Canudos.
 Fogo!... Queimaram Canudos,
 Nasceu Caldeirões
 Fogo!... Queimaram Caldeirões,
 Nasceu Pau de Colher.
 Fogo!... Queimaram Pau de Colher,
 E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades
 que vão cansar se continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,
 Não queimarão a oralidade.
 Mesmo que queimem os símbolos,
 Não queimarão os significados.
 Mesmo queimando o nosso povo,
 Não queimarão a ancestralidade.

Nos sentimos como sentimos a ancestralidade dos nossos iguais e talvez, para fins desta pesquisa, precisamos deixar por um momento Antônio Bispo (2015). Embora “confluamos”, usando suas palavras, em elementos como a questão da circularidade e também sobre a forma como tratar a colonização – colonizadores e contracolonizadores – divergimos em alguns pontos, por exemplo, no que ele aponta como possibilidade de transformação da sociedade, a citar a experiência brasileira, ao dizer que há sinais de que possamos conviver em “confluência” com os colonizadores, desde que haja um real esforço por parte deles para que isso ocorra, o que poderá ocorrer com a participação plena de todos envolvidos no processo democrático. Possibilidade essa que nos parece impossível enquanto se mantiverem intactas as bases estruturais do capitalismo.

Destruir o colonialismo seja com “confluências”, com “transfluências”, com “divergências”, com “diversidades”, como nos afirma Bispo (2015), deve ser nossa tarefa

como “ligados por laços fundamentais”, de acordo com o que apreendemos em Amílcar Cabral (1976, p. 221), isto é, a “luta comum contra o mais retrógrado dos colonialismos, o colonialismo português”. Isso porque talvez processos de diálogos com os colonizadores estejam fadados ao fracasso, conforme as diversas experiências que o povo negro vivenciou e vivencia até o tempo histórico presente ao tentarem construir processos de libertação com os opressores ou colonizadores, como o próprio Bispo tão bem nos apresenta.

Tomados pelo nosso fio, amarrando e apertando os nós. Mirando o *panô* já despontado em algumas cores, continuemos a fiar e a tecê-lo. Assim, ao pensar em Amílcar Cabral, por meio da citação anterior, ele que fora um grande combatente nas lutas e também nas revoluções africanas, filósofo da práxis, ao tratar sobre a totalidade, partiu como se parte para um enfrentamento, de forma segura, tendo por base a categoria cultura. E, assim, sabiamente expressou, semelhante ao que também fez-pensou a “escola da experiência” (Luxemburgo, 2018b), isto é, a partir do chão da luta, que

estes fatos dão bem a medida do drama do domínio estrangeiro perante a realidade cultural do povo dominado. Demonstram igualmente a íntima ligação, de dependência e reciprocidade, que existe entre o fato cultural e o fato econômico (e político) no comportamento das sociedades humanas. Com efeito em cada momento da vida de uma sociedade (aberta ou fechada), a cultura é resultante mais ou menos consciencializada das atividades econômicas e políticas, a expressão mais ou menos dinâmica do tipo de relações que prevalecem no seio dessa sociedade, por um lado, entre o homem, [mulher] (considerado individual ou coletivamente) e a natureza e, por outro, entre os indivíduos, os grupos de indivíduos, as camadas sociais ou as classes. O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no fato de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. Fruto da história de um povo, a cultura determina simultaneamente a história pela influência positiva ou negativa que exerce sobre a evolução das relações entre o homem, [mulher] e o seu meio e entre os homens, [mulheres] ou grupos humanos no seio de uma sociedade, assim como entre sociedades diferentes. A ignorância desse fato poderia explicar tanto o fracasso de diversas tentativas de domínio estrangeiro como o de alguns movimentos de libertação nacional (Cabral, 1976, p. 223).

A percepção praxiológica de Cabral (1976) sobre a cultura vai ao encontro do que Williams (2011) nos chama atenção ao também pensar a cultura, que é a necessária unidade entre totalidade e hegemonia. Aqui está o ponto para compreendermos, inclusive, porque, ou como as lutas negras ou lutas quilombolas no Brasil não despontaram para a tomada do poder nacional.

Cultura como totalidade e hegemonia tal qual vivenciaram e vivenciam as comunidades quilombolas no Brasil nas experiências de coexistência com o colonizador,

demonstra a linha tênue que conduz essa relação e como uma existência não convém a outra, pois são partes de projetos de sociedade antagônicos. Por isso, ignorar a cultura nos processos de formação é estar fadado ao fracasso na organização e na luta contra o colonialismo e o capitalismo, já que estaremos na condição de reféns da ideologia dominante. Daí que a descolonização seja também um ato de cultura, conforme nos legou Castro (2005).

Aliás, nesse sentido, conduzidos pelo que nos chama atenção Williams (2011) sobre a unidade entre totalidade e hegemonia, bem como, pelo que nos traz Cabral (1976) sobre a cultura, reconhecemos que a possível inter-relação entre ambos nos ajuda a entender a própria possibilidade de alargarmos a classe trabalhadora através de experiências, tais como a das lutas quilombolas, pois são experiências que envolvem unidade e luta, assim como percebeu Cabral (1976, p. 3-4) na África.

[...] O sentido de unidade que vemos no nosso princípio é o seguinte: quaisquer que sejam as diferenças que existem, é preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objetivo. Quer dizer, no nosso princípio, unidade é no sentido dinâmico, quer dizer de movimento. [...] [Portanto] o fundamento principal da unidade é que para ter unidade é preciso ter coisas diferentes. Se não forem diferentes, não é preciso fazer unidade. Não há problema de unidade.

Contudo, como Cabral (1976) também comenta, toda unidade como princípio de que a união faz a força, exige estímulo para que essa força se mantenha. Pois, na medida em que tomamos consciência da força contrária e nos organizamos para combatê-la, a força que necessitamos precisa ser cada vez menos dividida, a causa comum precisa tomar toda nossa vida, nossa organização, já que a divisão só interessa ao colonizador.

Portanto, quanto mais gente se unir, quanto mais unidos estivermos, nós correspondemos àquilo que todo o mundo sabe e que é: a união faz a força. Se eu tirar um pau de fósforos e o quiser quebrar, quebro - o rapidamente; se juntar dois, já não é tão fácil, três, quatro, cinco, seis, chegará um dado momento em que não poderei quebrar, é escusado. Mas além disso, para além desse caso, simples, natural, de que a união faz a força (e temos que ver que nem sempre a união faz a força: há certos tipos de união que fazem é fraqueza — e essa é que é a maravilha do mundo, é que todas as coisas têm dois aspectos — um positivo e outro negativo), aqueles que tiveram a ideia de unidade, porque a união faz a força, puseram o problema de unidade no seu espírito e na realidade da nossa luta, porque eles sabiam que no nosso meio havia muita divisão (Cabral, 1976, p. 3-4).

Daí, voltamos ao princípio da unidade, isto é, à lei dialética dos contrários para enfim depreendermos aquilo que nos legou Marx (1976, p. 116) sobre “a unidade do diverso”. Mas, como perceber esse princípio na prática? Para essa resposta Cabral (1976) traz a experiência de classe por meio daqueles que, como ele próprio registrou, ousaram pôr “o problema da

unidade no seu espírito e na realidade da luta, porque eles sabiam que no nosso meio havia muita divisão”. Então a unidade pelo que àqueles era comum, assim como observado por Thompson (1987), foi fundamental para construírem entre si a formação econômico-cultural e, acrescentamos, a política para produzirem a consciência para si, ou seja, de que juntos compõem e fazem a mesma classe, a classe que possui causas comuns as suas – a classe trabalhadora.

A experiência das lutas quilombolas como lutas de classes emancipatórias na Amazônia região Tocantina, semelhante ao acontecido na África, constrói, nas lutas comunitárias cotidianas, a consciência de que a divisão entre si não deve ser potencializada. Ela só interessa ao inimigo da luta que não está dentro do território quilombola, embora alguns de seus tentáculos já estejam infiltrados nas comunidades, sobretudo através de “capitães do mato”, meios de comunicação, redes sociais, “trabalho pro outro”, ilusões do trabalho assalariado, drogas, milícias, facções, igrejas, escola, e até mesmo a universidade quando homogeneizadora, branca. Veremos mais detalhes sobre esse achado no próximo capítulo.

As comunidades estão ilhadas pelo capitalismo. Monitoradas pelo *reality show* da sociedade do espetáculo. As e os quilombolas se percebem ameaçados, portanto, necessitados mais do que nunca de “unidade e luta” para continuar o seu permanente fazer-se.

Mas até aqui falamos mais de unidade, e a luta? Cabral (1976), preocupado em tornar didático para trabalhadoras e trabalhadores a compreensão do que seja lutar teoricamente, expõe por meio de analogias exemplos de luta como a força do assoalho sobre o corpo, a pedra em movimento ao ser lançada ao alvo, o peso, a força centrífuga, a força da gravidade, a força magnética da Terra que, segundo ele, “atrai todos os corpos que estão perto dela, conforme a distância e a massa de cada corpo” para dizer afinal que “toda força que atua sobre qualquer coisa, só pode existir se há uma força contrária” (Cabral, 1976, p. 7), portanto, a luta é concretamente luta contra há a “força colonial”. Entretanto, tudo passa por um processo que é

o problema de saber, na prática, se essa força unida do nosso povo pode vencer a força colonialista: isso é que é a nossa luta. Isso é o que chamamos de luta. Agora tomadas em conjunto, unidade e luta quer dizer que para lutar é preciso unidade, mas para ter unidade também é preciso lutar. E isso significa que mesmo entre nós, nós lutamos; talvez os camaradas não tenham compreendido bem. O significado da nossa luta, não é só em relação ao colonialismo, é também em relação a nós mesmos. Unidade e luta. Unidade para lutarmos contra o colonialista e luta para realizarmos a nossa unidade, para construirmos a nossa luta terra como deve ser (Cabral, 1976, p. 8).

Reconstruir “a nossa terra como dever ser”, esse é um objetivo que o povo colonizado busca desde o primeiro momento em que foi sequestrado, amarrado, açoitado, arrancado de suas terras, jogado nos navios trágicos do tráfico negreiro, condenado à morte de todas as formas, reificado, escravizado. Compreender essa atrocidade historicamente e lutar contra ela é, como nos diz Cabral (1976), uma luta contra nós mesmos. Alcançarmos a unidade é antes de tudo uma luta entre nós, pois o colonialismo não invadiu apenas nossas terras, mas nossas territorialidades tanto objetivas, quanto subjetivas. Transformou o nosso modo de ser, por meios de ações perversas que vão das mais sutil e dissimulada, até as mais aterrorizantes. Processos “deformadores” que ignorados podem comprometer o entendimento do que são os processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola.

O significado da luta que não é só contra o colonialismo, está, portanto, em compreender os processos de construção de unidade como processos de formação econômico-político-cultural, tal qual a unidade proposta nesta tese da relação entre trabalho-cultura-educação. Cabendo, portanto, também relacioná-lo aos processos apresentados por Lukács (2013) que perpassam do ser “*em-si; para-nós; para-si*”¹²⁸, em movimento. Didaticamente podendo ser visualizados como atos educativos em espiral. Processos libertários como revolução total, reconstrução baseada na pressuposta queda total do projeto colonialista-capitalista para a construção de mulheres e homens concretamente novos, concretamente inteiros. Isso requer “formação humana de caráter mais amplo [...] formação onilateral”, conforme Sousa Júnior (2010, p. 84). Essa revolução, merece uma observação, não acontecerá amanhã, não descera do céu. Ela está acontecendo e como fazer-se se fortalece na luta de todos os dias, inclusive entre a confrontação do ser em si e ser para si como processos de alienação, de acordo com Lukács (2013).

Aprendizados compartilhados entre os povos, pois nunca estiveram isolados. Seja no Brasil, na África, em Cuba, na Colômbia, no México, no Haiti, por todos os lugares onde houve escravidão, houve luta, unidade, resistência, caso contrário não estaríamos aqui a expor esta tese. Nas Revoluções Africanas, por exemplo, já no século XX – experiências de Angola, Moçambique e Etiópia – foram pedagógicas (no sentido mais amplo possível, conforme apreendemos em Lukács) em termos de experiências de revoluções socializantes, como nos apresenta Visentini (2012), que encaminham processos que analisamos a partir da perspectiva

¹²⁸ Assim mencionamos considerando os três conceitos analisados por Lukács (2013). Portanto, sugerimos dado o processo dialético que envolve esses três conceitos, uma unidade do diverso como processos que formam econômico-culturalmente o ser social, conforme Lukács (2013, 2015).

de formação econômica-política-cultural da classe trabalhadora alargada, já que como podemos observar,

além das Revoluções Burguesas, das Revoluções Democrático-Burguesas (com participação popular ativa) e das Revoluções Socialistas propriamente ditas, durante a segunda metade do século XX desenvolveram-se Revoluções Democrático-Populares, especialmente em países periféricos. Tratava-se de Revoluções de Libertação nacional, democráticas, anti-imperialistas e ‘antifeudais’ do Terceiro Mundo, geralmente ligadas à descolonização e ao nacionalismo. Nelas, os elementos deflagradores foram revoltas populares, mobilizações reformistas, golpes de Estado (inclusive militares) e lutas de guerrilha com as teorizadas e promovidas por Mao Zedong, Ho Chi Minh, Fidel e Raul Castro e Che Guevara, e Amílcar Cabral, entre outros. Nelas, havia uma aliança entre segmentos da pequena burguesia e do campesinato, além de setores do proletariado (Visentini, 2012, p. 27).

Nesse sentido, vale indagar se seria leviano pensar que essas revoluções em algum momento influenciaram lutas negras ou quilombolas no Brasil? Há alguma relação? Talvez sejam ainda limitadas as pesquisas nesse sentido. As relações entre experiências revolucionárias entre América Latina, Caribe e África são pouco estudadas, mas sabemos que nesse mesmo período ocorriam movimentos negros, que Abdias Nascimento (2002) ousou chamar de movimento em prol do “Quilombismo”, o qual tem o significado de um

[...] sistema econômico - o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo ou *ujamaaísmo* da tradição africana. Em tal sistema as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho, chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo. Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza. Todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. Uma sociedade criativa, no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração; o trabalho é antes uma forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social (Nascimento, 2002, p. 348-349).

Compreendido como processos envoltos em muita cultura, o “Quilombismo”, de acordo com Nascimento (2002), produziu inclusive ensaios de Partidos Negros no Brasil. Dessa forma, quiçá, análises no sentido das indagações anteriores mereçam mais atenção, o que não é possível no curto espaço-tempo desta exposição. Contudo, convém ressaltar que há fortes indícios de que esses processos afetaram as organizações das lutas negras no Brasil, a citar as contribuições para a formação do Movimento Negro, em meados do século XX, cruciais para o enfrentamento do difícil e sangrento período militar (1964-1985), que coincide

com a conjuntura de Revoluções Africanas e com as experiências de Angola, Moçambique e Etiópia, por exemplo.

Apesar de muitos objetivos não terem sido alcançados, essas revoluções realizaram profundas reformas agrárias e desenvolveram políticas de inclusão nas áreas da educação, saúde, e emancipação das mulheres e jovens. Seu engajamento internacional contribuiu decisivamente para a derrota dos regimes racistas da Rodésia (Zimbábue), África do Sul e Namíbia, completando o processo de descolonização e o estabelecimento de regimes em que o poder estava nas mãos dos africanos. Também tiveram sucesso na construção de uma nova estrutura estatal e no lançamento das bases da nação, fundamentada numa visão política igualitária, com fim da superioridade do homem branco. Em Angola e Moçambique, partidos construíram Estados e, na Etiópia, um segmento do Estado criou um partido, articulando a sociedade, expandindo e modernizando o Estado (Visentini, 2012, p. 179).

Estamos interessados em evidenciar um pouco do que fora o riquíssimo processo revolucionário negro, para podermos relacioná-lo aos processos que contribuíram na formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola. Os processos revolucionários, como procuramos demonstrar neste capítulo terceiro, são escurecidamente elucidativos.

Nesse sentido, é importante destacar que o povo no Brasil, ao contrário do que viveram em termos revolucionários os africanos, foi atropelado por um golpe de Estado dado por militares em moldes neofacistas. Esse período foi traumático, inclusive para o espírito nacionalista. A violência, mais uma vez, instaurou-se sem limites, somada aos mais de 300 anos de escravismo, o Movimento Negro Brasileiro se viu sufocado.

Porém, ao não sucumbir, integrou-se às diversas manifestações contra esse processo. Onde havia luta contra o Regime Militar, havia negras e negros integrados, a citar: as lutas das Ligas Camponesas; lutas dos Movimento dos Panteras Negras; lutas das Guerrilhas; lutas de Estudantes Universitários; lutas pelas retomadas dos Sindicatos; lutas libertárias; Resistência dos Terreiros de matriz afro; Fundação da CUT; Fundação do Partido dos Trabalhadores; lutas que culminaram na redemocratização do Brasil; na construção da Constituição Brasileira de 1988; no Reconhecimento de Terreiros, Quilombos e Cultura Negra no Brasil; nas lutas pela participação nas eleições democráticas; nas candidaturas negras; na luta por ocupação de espaços de poder; nas lutas contra o racismo; nas lutas por espaço nas universidades; nas lutas por direitos; nas lutas identitárias; na formação e no reconhecimento do Movimento Popular Quilombola; dentre outras lutas.

Diante desse contexto, não há como não considerar os processos de participação negra nos processos de formação social do Brasil. É evidente que esses processos se cruzam, se

inter-relacionam, se transversalizam, se entrelaçam, portanto, são educativos e formaram e ainda formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, tanto em termos produtivo-culturais, quanto político-sociais.

Por isso, talvez não caiba inserir o histórico Movimento Negro do Brasil na categoria dos “Novos Movimentos” estudada, sobretudo, através das experiências entre as décadas de 1970 a 1990, pois as lutas do Movimento Negro do Brasil, embora algumas pretensas historiografias não reconheçam, não podem ser enquadrados em marcos históricos, em recortes, ou marcos temporais. Não dá para cravar um período cronológico, uma data, ou uma hora para se nomear o tempo exato de quando, como e por que se iniciaram as lutas negras.

O que sabemos e podemos afirmar é que, desde o momento em que negras e negros foram sequestrados, amarrados, presos, arrancados de seus territórios na África, jogados dentro navios, submetidos a atrocidades indescritíveis, açoitados, torturados, entregues ao banzo profundo, suicidam-se para não sucumbir. Aqueles que chegaram vivos ao destino traçado pelo colonizador, sendo forçados ao trabalho escravizado, rebelam-se nas senzalas. Amotinados, enfrentam os feitores, levantam suas forças, fogem atocaiados, libertam outras negras e negros, formam quilombos, espalham-se e constroem, a seus modos, ondas revolucionárias negras de diversas formas. Daí, não podemos cravar um data, um acontecer, um período, um episódio, pois esses processos estão em pleno acontecer.

Determinar um momento indicado pelo tempo do relógio, segundo Thompson (1987), para buscar evidenciar as histórias das lutas negras como processos de formação do ser social é um ato de desrespeito à história de sangue, luta e vitórias sem medidas de tempo-espacos negros. As negras e os negros do Brasil são guerreiras e guerreiros da liberdade e estão fazendo a história e com ela fazendo-se, pois o vir a ser é um permanente processo.

Com esses passos continuamos a trajetória desta pesquisa que de ponto em ponto se tece, como tecem a vida, todos os dias, mulheres e homens quilombolas. Nesse sentido, é necessário reforçar, nos processos de formação social quilombola, a condição das mulheres quilombolas, que além de enfrentarem a carga acrescida do racismo estrutural na luta de classes, também enfrentam a discriminação encarnada em outros racismos, como o de viver em comunidade, o de ser quilombola, o de ser das florestas, das águas, o de viver e morrer em um modo de vida diferente do capitalista.

As mulheres quilombolas, nas lutas comunitárias cotidianas, são mobilizadoras de seus territórios. Como lideranças, lutam todos os dias contra o processo de exclusão que, de acordo com González (2021, p. 124), é

[...] patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: ‘domésticas’ ou ‘mulatas’. O termo ‘doméstica’ abrange uma série de atividades que marcam seu ‘*lugar natural*’: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar, etc. Já o termo ‘mulata’ implica na forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada ‘*produto de exportação*’, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos nacionais burgueses. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudo-mercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra articula-se a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira. Que se pense no processo de apropriação das escolas de samba por parte da indústria turística, por exemplo, e no quanto isto, além do lucro, significa em imagem internacional favorável para a ‘*democracia racial brasileira*’.

Dessa forma, estariam as mulheres quilombolas também reproduzindo esses “dois papéis sociais” trazidos por Lélia Gonzáles? Podemos acrescentar outros? Como acontecem os processos de exclusão das mulheres quilombolas na Amazônia região Tocantina? Convém acrescentar elementos relacionados ao racismo ambiental? Ameaças? Como reagem as mulheres quilombolas contra esses processos? Como sentem esses processos? O que pensam? O que fazem? Podemos esquecer o que passou?

Uma cantiga popular moçambicana conhecida pelo título “Não vamos esquecer o tempo que passou” foi produzida através das lutas de comunidades negras por lá. Reproduzida em todos os espaços de educação naquele país, das crianças às pessoas mais velhas, tem muito a nos dizer e quiçá contribua nas respostas para tais perguntas.

Não vamos esquecer o tempo que passou! (3x)

Quem pode esquecer o que passou?

O Pai de 5 filhos chamado rapaz,

A mãe de cinco filhos chamada rapariga,

E o fascista de 15 anos chamado senhor.

Não vamos esquecer o tempo que passou! (3x)

Trabalhavam sem parar e dormiam sem comer,

A criança a chorar e a mãe a lamentar

Quem pode esquecer o que passou?

Não vamos esquecer o tempo que passou (3x)

Inteligente moçambicano chamado analfabeto,

Analfabeto português, chamado doutor.

Quem pode esquecer o que passou?

“Quem bate esquece, quem apanha lembra”, diz o ditado popular da vovó quilombola no Brasil. Quem pode esquecer o que passou? Processos que deformam, conforme Lélia González (2021), mas que também formam o colonizado. Mas, quem é aquele que pode esquecer o que passou? Seria aquele que como processo contraditório criou um sistema de dependência, que mantém governos ditos “independentes” e “descolonizados”, dependentes econômica e politicamente? Como descolonizar-se no capitalismo?

Aqui é necessário destacar em que perspectiva tratamos a “dependência”, ou seja, a dependência é um processo culminado em ações que impedem países tornados “independentes” de terem soberania e dignidade. Isso implica dizer que não acreditamos na tal possibilidade criada pelo capitalismo de que países anteriormente colonizados são capazes de desenvolver suas economias a partir de uma posição “periférica” financiados pelo FMI, portanto, dependentes e subordinados ao sistema capitalista, conforme Katz (2020).

A transformação da realidade dos países colonizados está condicionada não ao sistema capitalista e a suas “políticas de cooperação econômica” que dão com uma mão e tiram com a outra. Mas, a processos de liberdade econômica, capazes de construir soberania e dignidade, no sentido em que parecem mirar, nos tempos atuais, as formações econômicas na nova ordem internacional, como temos acompanhado nos estudos publicados nos dossiês do Instituto Tricontinental¹²⁹.

Sugerimos, com isso, ser importante, aprofundarmos as “Dez teses sobre marxismo e colonização” de Vijay Prashad (2022), para construirmos as saídas desse labirinto de Turiá. Tarefa para libertação. Para tanto, iniciemos desconstruindo a “falácia” do “fim da história”. Na “batalha das ideias”, cabe-nos perceber e eliminar, através do “retorno às fontes”, todas as “imaginações” criadas pelos idealismos. Sem medo, aceitaremos o convite ao “marxismo levemente esticado” e enfim abriremos a mente para os clamores do povo, para os “dilemas da humanidade”. Dessa forma, nos prepararemos para os combates, dentre esses, contra a fome de mais de 3 bilhões¹³⁰ de pessoas que o capitalismo não deu conta, e não dará, de alimentar.

¹²⁹Para aprofundamento do tema, sugerimos a leitura e o acompanhamento dos estudos do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social em colaboração com o Centro de Pesquisa de Política Internacional. Pode ser verificado em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/03/21/dossie-tricontinental-soberania-dignidade-e-regionalismo-na-nova-ordem-internacional> e também em: <https://thetricontinental.org/pt-pt/dossie-regionalismo-nova-ordem-internacional/>

¹³⁰Segundo dados publicados pela FAO/2023 (FAO - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura) estima-se que mais de 700 milhões de pessoas passam fome em todo o mundo, o que equivale a quase 10% da população do planeta. E esse número, que deveria estar caindo por conta da meta de “fome zero” fixada para 2030, aumentou significativamente nos últimos anos. Mais informações podem ser verificadas em:

Nesses termos, enfrentemos com veemência a “racionalidade do racismo e do patriarcado” (Prashad, 2022, p. 31) tratadas como superexploração e consideradas o maior entrave para qualquer revolução. Dito de outra maneira, se não conseguirmos eliminá-las, estará comprometido todo o projeto contra o colonialismo e, portanto, o “resgate da vida coletiva”. Portanto, não nos cabe mirar apenas o produtivo em termos econômicos, mas sobretudo, a cultura, exigindo-nos o acontecer da “batalha das emoções” para libertação no sentido da totalidade social (Prashad, 2022).

Finalmente, não nos deixemos sucumbir, sejamos afoitos, audazes. Atrevamo-nos a imaginar o futuro fazendo-o, fazendo-se agora!

4 REATAM-SE OS NÓS E ACONTECE O QUILOMBOLAR-SE NA AMAZÔNIA

Desatados os nós e os desembaraços na encruzilhada, voltamos aos passos “aparentemente” mais calmos. Permanece o exigir-se cautela. Eis o momento que nos chama a reatar alguns pontos e a assegurá-los bem, tal qual fazer tranças com novos elementos. Assim, que venham as estampas, os bordados, os matizes, as cores do *panô* que desponta! Nesse ínterim, os temas e os subtemas se encontram e se diluem na vazante dos furos, igarapés, rios, caminhos desembocando nas categorias de análise do método, produzindo conteúdos.

Portanto, neste quarto capítulo, apresentamos os entendimentos das discussões teóricas, as compreensões do acontecer-se, dos processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, a partir dos dizeres e fazeres de quem pode pronunciar, porque é o seu próprio fazer-se, isto é, o fazer-se de mulheres, crianças, jovens, pretas, pretos, velhos. Mulheres e homens, seus diversos gêneros, todos reais.

Sujeitos de processos históricos permeados de luta pela liberdade e contra a opressão desde o momento em que seus ancestrais foram arrancados da África pelo sistema escravista operado pelo colonialismo para maximizar a acumulação de capitais (dinheiro). Processos que formam e também, segundo Lélia González (2021), “deformam”, reconstroem-se dialeticamente.

Nas travessias atlânticas, milhares de mulheres e crianças negras, homens negros morreram. Os que chegaram vivos às colônias europeias foram submetidos a intensas atrocidades. Continuamente violentados, manipulados, açoitados, obrigados a trabalhar, mais de 3 milhões e 500 mil negros e negras foram trazidos para o Brasil, nesse período, conforme estimativas de Fonseca (2011).

Nesse sentido, as seções e subseções deste quarto capítulo estão permeadas de materialidades produtivo-culturais, compreendidas como caracterizações dos processos de formação econômico-cultural depreendidos por meio da experiência quilombola no decorrer da construção do modo de investigação. Dessa forma, vale frisar que há transversalidades nos pontos dessa tessitura que se manifestam e se incorporam igual tintas tornando o resultado colorido, diversidades composta da unidade.

De tal modo, cada seção deste capítulo se refere a temas e subtemas levantados, ou a categorias de conteúdo trabalhadas durante a caminhada da pesquisa, a citar: *Formação das Comunidades Quilombolas; Lutas Comunitárias Cotidianas; Território Quilombola;*

Ameaças; Mulheres Quilombolas; Questões ambientais; Organização; Musicalidade e Religiosidade; Comunidades Eclesiais de Base e Associações Quilombolas; Educação Quilombola; Matrizes Pedagógicas e Curricularidades; Representatividades; Educação Escolar Quilombola; Quilombolar-se.

Não obstante, como passos, pontos, nós não separados se contrastam em construção de subcategorias que se envolvem como os romances de *Ashanti*¹³¹. Portanto, encontram-se aqui, de forma mais aprofundada, as análises dos achados sobre os processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola ou Quilombolar-se na Amazônia.

4.1. “OUTROS” PROCESSOS DE FORMAÇÃO DO SER SOCIAL COM IDENTIDADES - RELAÇÃO NATUREZA-HUMANOS-NATUREZA

Particularidades da totalidade acontecem a partir de “*muita luta, muito sofrimento, choro...*”, nos revelou o quilombola Zenóbio (78 anos, entrevista 1 jun.2022). Historicidades da experiência, conforme Ciavatta (2018), daqueles que, arrancados de suas vidas, foram escravizados, porém seguiram lutando contra a colonização-capitalista e se reconstruíram em quilombos. Nesse fazer-se, de lutas comunitárias cotidianas contra a sociedade de classes em ascensão, embrenhados na mata foram se reconstruindo ao sentir, ao perceber a realidade de que estavam lutando não por algo apenas *em si*, a sobrevivência vital, mas por algo *para si* ao viverem em comunidade. Estavam lutando por modos de vida diferentes do imposto “*pra a gente servir o outro*”, conforme palavras expressas por Zenóbio.

Portanto, na luta de todo dia, o povo sequestrado da África e escravizado nas Américas se refez. Por esse viés, talvez possamos entender que o despertar, segundo o quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), da luta pela região Tocantina “*em cima da barragem*”, esteja muito mais entranhado na historicidade do que parece.

Por isso, entendemos, dada a relação humanos-natureza, conforme Fischer e Rodrigues (2022), ser legítimo reconhecer essa região como Tocantina, isto é, percebê-la

¹³¹Povo originário de Gana - África, são especialistas em produção de tecidos *Kente* com técnicas de tecelagem milenares, conforme pode ser verificado nos arquivos do Museu Afro Brasil, em: <http://www.museuafrobrasil.org.br/docs/default-source/publica%C3%A7%C3%B5es/o-tecido-kente-dos-ashanti.pdf?sfvrsn=0> ou no site Portal Geledes: <https://www.geledes.org.br/kente-os-tecidos-dos-reis-africanos/>, bem como em, <https://carolsociety.com.br/tecelagem-africana-conta-historia-dos-povos-em-linguagem-visual/>

“*com*” e “*como*”, conforme Marx e Engels (2009), sentem o rio do qual herda o nome. Tendo seu nascedouro nas bocas ou “*bucas*” de rios, furos, igarapés, caminhos, corpos de natureza humana entrecruzados com não humanos, a iniciar pelos povos originários, essa região aconteceu com seu povo.

Particularidades que se materializam em plena mediação com a natureza não-humana, isto é a natureza viva de saberes que ela, Mãe Terra - Pacha Mama, produz, a citar: saberes das águas, saberes das folhas, saberes das raízes, saberes da floresta, saberes dos ventos, saberes das chuvas, saberes do fogo, saberes dos rios – rios voadores, saberes de bem viver, saberes que criam e recriam a natureza, inclusive humana, em tessituras de cultura, conforme tem nos feito pensar o Prof. Dr. Edir Augusto Dias Pereira¹³². “Agarrados à terra”, como diz Krenak (2020a), e também às águas e às florestas, animais vivem, sentem e percebem a natureza generosa; seus espaços-tempos, sua cadência, sua forma. Indicadores de que a relação, por ser de natureza ancestral, pode ser compreendida para além dos seres humanos, mas como um reincorporar à natureza que criou todos os seres, o que implica dizer que estamos diante da relação natureza-humanos-natureza. Nessa relação, ao ser natureza ancestral, ao viver com a natureza e modificando-a, iam, como vão os rios, integrando-se, entremeando-se, enraizando-se, semeando, embrenhando-se em matas, rios, furos, florestas e, na medida em que adentravam cada vez mais no mundo da natureza de sua ancestralidade, produziam seu próprio fazer-se se refazendo humanos-natureza. No contato direto com a natureza generosa que nada deixa faltar, aprenderam a equilibrar suas necessidades com as necessidades da natureza.

Assim, no sentir da fome lá estavam as raízes, as frutas, as folhas, os peixes, outros animais à disposição, não faltava nada. E, no cair de alguma crise, assolados por algum “*amufinar*”¹³³, como dizem as vovós pretas e os pretos velhos, usavam ervas, medicina da floresta, para se curar. “*Sabença indígena*”, como diz a quilombola das águas professora Marly, na Comunidade Vila Vizânia (jul.2023), Mocajuba/PA, presente no sentir, no perceber, no viver essa região.

¹³² Nos referimos à diversidade de apresentações teórico-medológicas que o Professor Dr. Edir Augusto Dias Pereira/UFPA-Campus Cametá tem produzido por meio de estudos e pesquisas de extensão realizadas inclusive em parceria com a Secretaria Municipal de Educação de Cametá/PA (2021-2024), nas quais ele desenvolve análises sobre o que nomeia de “Saberes das Águas” centrados não nos humanos, mas nos não humanos que ensinam saberes aos humanos. Dentre essas apresentações, citamos a intitulada: “Tecendo Saberes: encontro das águas dos conhecimentos na Amazônia” publicada recentemente em evento sobre “EtnoSaberes Culturais: Novos caminhos formativos para a prática de professores ribeirinhos na Amazônia”, UFPA/Campus Cametá.

¹³³ Sensação de estar com febre, dores no corpo, tontura (Anotações de campo, jun.2021).

Desse modo, faz-se necessário enfatizar que há evidências em termos de presença cultural dos povos originários por toda essa região, embora sendo altamente violentada pelo avanço voraz do colonialismo-capitalista desde as missões cristãs jesuítas. Essa cultura embrenhou-se em matas, rios e igarapés para não morrer e se materializa até hoje em meio aos *Trocarás, Assurinins, Gaviões; Quilombolas; ribeirinhos*, povos da região que manifestam essa cultura, resultante da relação natureza-humanos-natureza passada de geração em geração por meio de “memórias herdadas”, segundo Pinto (2001), e de saberes sociais, conforme Rodrigues (2012): modos de viver, de lutar, de sentir ser povo da “banda de cá” da Amazônia, do Baixo Tocantins, no estado do Pará.

Percebemos, dadas as particularidades dessa totalidade permeada pelas experiências dos modos de vida indígenas atravessados pelo colonialismo, que herdaram a cultura que ainda pode ser verificada em costumes, valores de uso, tradições reveladas em saberes do trabalho, da pesca, da roça; saberes dos rios; saberes de organização, de comunidades; das florestas; da linguagem; da culinária, etc. Além do mais, nessa coexistência conflituosa com o colonialismo e a partir dele, passaram a conviver com o povo africano, também tornado escravo nesse processo. Povos tanto originários, quanto africanos resistiram de diversas formas, fugiram do cativeiro (muitas vezes juntos). No reencontro com a natureza ancestral, ao embrenhar-se nas matas e se esconderem para não serem reescravizados, conquistaram liberdade e também passaram a viver, sentir, perceber a natureza generosa que permitiu a existência indígena e também a sobrevivência negra.

Negras e negros, a partir dessas particularidades, na simbiose com a natureza e com saberes indígenas, reconstruíram-se em redutos, espaços-tempos de liberdades – os quilombos, comunidades no interior de florestas, rios, furos e igarapés. Ao construírem instrumentos de sobrevivência e resistência, elaboraram intrigantes inventos, a citar por exemplo, o que pode ainda ser verificado em o “rasgo do bento”, que inicia no Quilombo São Benedito do Vizeu com extensão até o Quilombo Uxizal, Segundo Distrito de Mocajuba. Umas espécies de duques, de canais que interligavam igarapés com técnicas de engenharia intrigantes e que garantiam o fluxo de pessoas e da produção econômica na rede interna entre quilombos.

Há ainda outros exemplos, tais como os “atalhos”, “varadas¹³⁴”, “galhos¹³⁵”, caminhos estratégicos, espécies de trincheiras, esconderijos, como os observados, no Quilombo

¹³⁴ Os diversos caminhos que ligam um Quilombo ao outro (Anotações de campo, jun. 2021).

Itabatinga e em todo Segundo Distrito; São José de Icatu; Tambaí-Açu; comunidades as quais possuem Mocajuba/PA como município. Arquiteturas feitas a barro fundamentais nos tempos da perseguição encarnizada. Técnicas de produção agroecológica que mantêm a soberania alimentar dessas comunidades até o presente. Técnicas de esconderijos, de defesa pessoal, estratégias de relações de comércio de seus produtos, técnicas de navegação, dentre outras.

Nesse sentido, conforme apreendemos em Vigotski (2007), à medida que produziam esses instrumentos, produziam signos que, carregados de memória, mediados pela natureza produziam a si mesmos. Porém, nesse refazer-se enquanto processo de produção do *ser em si* e do *ser ontológico social*, de acordo com Lukács (2013), com a natureza havia ainda a produção da coexistência com o modo de produção capitalista em curso por meio do colonialismo.

Assim, são processos históricos que reconfiguram o fazer-se social quilombola. As contradições resultantes dessa experiência produziram e produzem modos de criar, de fazer e de viver e reconfiguram sua formação histórico-dialética, como fios conduzidos dos povos originários aos processos da colonização, permeados de conflitos, interesses em disputa que reconstroem identidades em todos tempos-espacos que as compõem.

Enquanto processo altamente violento, o colonialismo não mudou apenas relações de produção, mas de cultura, de produção da vida. O colonialismo transformou toda essa região com o escravismo, tanto de povos originários que cá já viviam, quanto de povos africanos sequestrados, trazidos à força, arrancados de suas terras, com o objetivo de expandir a produção e o comércio capitalista em ebulição. Com vistas a esse tal “progresso” colonialista-capitalista, muitos conflitos foram instaurados contra esses povos que lutaram e resistiram bravamente de diversas formas.

Como observado no capítulo terceiro, o processo que conduziu o escravismo colonial foi distinto de todas as formas anteriores de escravidão, por um vetor que acreditamos ser central - o racismo. Nesse contexto, na luta de contrários, de acordo com Cabral (1976), a formação dos quilombos e ou *kilombu* (*de origem banto*) foi um ato descolonial *em si*.

Partindo das línguas africanas – em que *quimbundo*, significa acampamento, fortaleza, arraial, ajuntamento – percebemos que até mesmo as palavras, os significados foram acometidos pelos portugueses. Por isso, essa palavra foi usada para denominar as povoações construídas por “escravos fugidos”, assim diziam os colonizadores (Moura, 2013). Com isso,

¹³⁵Compreende-se os atalhos nos caminhos que ligam um morador a outro nos Quilombos Itabatinga e Uxizal (Anotações de campo, jun. 2021).

embora seja de origem africana, essa palavra foi perversamente apropriada e usada primeiramente pelo branco, no período colonial, para denominar que se tratavam de lugares onde o povo negro se estabelecia em liberdade.

[Desse modo], explicando o que deveria ser considerado um quilombo, o rei de Portugal, em carta ao Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, dizia que ‘era toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, **ainda que não tenham ranchos, levantados nem se achem pilões neles**’. [...] O termo quilombo é aportuguesamento de *Kilombu*, que, em quimbundo, significa arraial ou acampamento; as comunidades brasileiras de ex-escravos apresentavam características de arraiais de acampamento (Moura, 2013, p. 335, grifos nossos).

Essas denominações do colonizador, embora sendo apropriação inclusive criminosa das palavras africanas, sobre o que eram realmente os espaços-tempos de liberdades construídos pelo povo quilombola, sobretudo no Brasil, não expressavam toda as singularidades, particularidades que compunham um quilombo. Dessa forma, se hoje se expressam de um modo ou de outro é por apropriação estratégica, sobretudo política, como povo instituído de direitos após a Constituição Federal de 1988.

Nas atividades que realizamos com as comunidades quilombolas para fim desta pesquisa, notamos como o pilão, citado como característica do que poderia ser um *Kilombu* na visão do colonizador, é até hoje um “signo” de trabalho-educação, conforme os elementos de Vigotski (2007) ao tratar sobre signo e memória como processo de formação social tanto em termos objetivos, quanto subjetivos.

Nas 13 comunidades quilombolas, a partir dos processos de formação sobre Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola, foi interessante observar o reviver das histórias dos pilões, como esse objeto está presente em todas as memórias, sobretudo nas relacionadas a memórias afetivas, podendo ser compreendidas como subjetividades da nossa personalidade, conforme Sève (1968), ou como identidades sociais, segundo Dubar (2006). O pilão faz parte das memórias da culinária, de cheiros, gostos das comidas feitas pelas vovós quilombolas. Aí se incluem também o café; a maniçoba; o arroz para o mingau; mungunzá; carimã; cruera pro mingau; chocolate tradicional; o pilar arroz para outros alimentos – tirar a casca; paçoca de gergelim, castanha de caju, camarão; temperos: urucum, pimenta-do-reino, dentre outros.

O pilão, seu trabalho, a produção de cheiros é resistência e memória, nos diz as e os quilombolas na práxis de todo dia. A seguir apresentamos registros fotográficos de pilões, das Comunidades Quilombolas de São Benedito do Vizeu, Porto Grande e Itabatinga, Território

do Segundo Distrito de Mocajuba, respectivamente, para ilustrar como esse instrumento de trabalho já é um signo de formação econômico-cultural quilombola constituído.

Figura 4 - Pilão da Comunidade Quilombola de Porto Grande



Fonte: Registro fotográfico da mulher quilombola Michely (nov.2023)

O pilão acima encontra-se registrado na história da Comunidade Quilombola Porto Grande e faz parte da família Rocha, conhecida carinhosamente por “Família Caratinga¹³⁶”. Trabalho elaborado pelo artesão da Comunidade de Porto Grande – o quilombola Cleiton Mason.

A história do pilão na “Família Caratinga” é carregada de signos, memórias e identidades quilombola. Assim, a mulher quilombola Michely (Entrevista 15, nov.2023) nos

¹³⁶Caratinga é uma espécie de peixe muito conhecida na região da Amazônia região Tocantina (Anotação de campo, set.2023).

contou um pouco de sua memória de infância. Quando criança sua mãe a convidava para ajudar a pilar o arroz e,

Era uma grande diversão, professora. Eu lembro bem dos cheiros, de ficar ao redor do pilão, a gente ficava curioso, principalmente quando era paçoca. Minha mãe, chamava a gente para ajudar, era como brincadeira de criança, a gente ia tudo feliz. A gente ajudava, mas minha mãe ficava, também, muito brava, pois eu gastava (caia no chão) o arroz. Quase não aproveitava arroz quando eu estava socando. Houve um dia engraçado, enquanto eu estava socando... o pó do arroz que eu socava veio para meu rosto, o meu rosto ficou todo branco. Era muito engraçado, era diversão pra gente... (Michely, entrevista 15, nov.2023).

Já o pilão da Família do quilombola Sanito, na Comunidade de São Benedito, carrega a história do pilão com muita festa, cultura da festividade de São Benedito. A foto a seguir retrata “o pilão trabalhador”, como nos disse a professora quilombola Val. “[...] Aqui já se fez muito trabalho de socar arroz pro mingau. Esse pilão tem mais de 40 anos na nossa família” (Fala de Profa. Val, anotada em caderno de campo, 18 de jun. em 2021).

Figura 5 - Pilão da Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu¹³⁷



Fonte: Registro Fotográfico de Profa. Valdirene Costa – Val (jun.2021)

¹³⁷Esta foto, também encontra-se nos arquivos da CEQ – SEMEC (2021).

Esse pilão encontra-se na Comunidade Quilombola de São Benedito do Vizeu, Segundo Distrito de Mocajuba/PA, patrimônio da Família da Professora Quilombola Val, conhecida carinhosamente por “Família do Sanito”. Regista-se que o quilombola Sanito é um grande tocador e compositor de Samba de Cacete.

Além do samba de cacete, Sanito e Dona Vitalina também contribuíram e ainda contribuem na cultura do Quilombo São Benedito do Vizeu. Nas décadas de 1970 até 1990, a professora Val (39 anos, em entrevista para “consulta” de conteúdo de fala, junto com o professor Chico, nov. 2023), nos relatou que seu pai Sanito e, principalmente, sua mãe Dona Vitalina eram grandes articuladores da cultura no Quilombo São Benedito do Vizeu. Assim, nos disse que:

aqui nas décadas de 70, 80, por aí... meus pais organizavam para festa do São Benedito, o Samba de Cacete chamado ‘Os perturbantes do som’. O nome desse grupo tem um sentido. Na época passada (anos, 70, 80...) aqui nós tínhamos um barracão, aqui em cima, em que a gente festejava também o São Benedito. Pois, na verdade aqui (na Comunidade Quilombola de São Benedito) tinha dois São Benedito o de cima e o de baixo. Então veio o padre aqui e resolveu deixar só um São Benedito o lá de baixo, só com a igreja lá de baixo e acabou fechando a nossa igreja aqui. A gente comemorava aqui no barracão, havia um barracão aqui, que também funcionava a escola, que inclusive estudei lá, e todas as crianças aqui. Esse barracão e essa igreja com tempo acabou. E aí, nessa época aqui, no barracão daqui de cima o samba de cacete era muito presente. Antigamente o Samba de Cacete aqui era muito presente. E, a gente fazia a noite inteira aquele samba, não era só uma fornada igual essas apresentações de agora, que o pessoal faz em uma fornada ou duas e acabou. Não, aqui era a noite toda o samba mesmo, meu pai amanhecia com as mãos inchadas de tanto bater no tambor. Então até aqui (se tratando do passado), o nome do grupo não tinha ainda. Como fazia muito barulho a noite toda, ficava aquele som perturbando todo mundo, risos. Então, como também tinha aquelas pessoas que não iam, começaram a batizar o grupo de os ‘perturbantes do som’ e pegou, [risos].

Dessa maneira, enquanto o quilombola Sanito tocava o samba de cacete, com o grupo “Perturbantes do som” a noite toda, até que as mãos não aguentassem mais, Dona Vitalina cuidava da equipe da comida, do chocolate, da alimentação do povo que vinha para a festividade do santo. E o pilão, nos disse a professora Val, “era o centro da cozinha”, pois “era muita comida” e é importante registrar que a festa do São Benedito, segundo a professora Val,

não era só da minha família, pois haviam muitas famílias por aqui que participavam, muitas foram embora depois que terminou aqui, né? E, também ainda teve a situação da água de 80, que os mais velhos contam, que nessa época, eu ainda não era, não recordo desse momento, mas os mais velhos contam sobre esse período que foi o momento que a água encheu muito. Meus pais não moravam aqui em cima, moravam na beira do

rio. Muitas famílias também estavam lá na beira do rio. Então, no tempo da água de 80, que foi muito grande e as casas que eram na beira do Rio foram tudo pro fundo. Então essas pessoas se mudaram de lá da beira pra cá, pra cima pra terra firme e isso fez com que aqui em cima ficasse a comunidade, a comunidade cresceu e ficamos trabalhando pra cá pra cima, terra firme. Então a festividade não era só da minha família, pois tinha outras famílias aqui grandes, importantes da política, comerciantes. Famílias grandes muito conhecidas aqui. E, depois desse fato da água grande, mais a história que acabou com o barracão aqui, o pessoal foi se mudando por necessidade mesmo e acabou fechando, porque é aquilo que falei, houve a necessidade de unir em uma comunidade só, porque o padre achou que tinha que festejar só em uma comunidade, achou ele necessário festejar só em um lugar e acabou que ficou lá pra comunidade debaixo a festividade única. Porque pra lá, também, já tinha uma igreja pronta, toda bonitinha, tudo organizado e o povo todo passou a ir só pra lá.

As memórias da professora quilombola Val (Entrevista 16, nov.2023), passadas de geração em geração, demonstram as travessias que o povo das águas realizou e ainda realiza até o tempo-presente para continuar vivendo. Na fala acima, tendo o “pilão no centro, pois era muita comida” na festividade de São Benedito, a professora quilombola Val nos relatou sobre as situações que o quilombo experienciou em relação às mudanças nas devoções aos Santos Católicos, indicadas e materializadas através dos processos de formação da Comunidade Eclesial de Base (CEB).

Assim, observamos como foram afetados com essas mudanças, com o “*é necessário festejar só em um lugar e acabou que ficou lá pra comunidade debaixo a festividade única*”, já que no Quilombo São Benedito havia duas manifestações de devoção ao mesmo santo e foi preciso, ao aderir às CEBs, como condição da Igreja Católica, optar por uma “*festividade única*”. Com o tempo “*acabou*” a igreja e o barracão, lugar, parafraseando a professora quilombola Val, em que estudou e onde o samba de cacete “*era muito presente*” (veremos mais detalhes sobre esses elementos em subseção adiante).

Seguindo a trilha dos “*pilões trabalhadores*”, conforme a professora quilombola Val (Entrevista 16, nov.2023) nos apresentou, neste labirinto de pesquisa, eis que despontam os elementos do “Pilão da Benedita”, mãe da professora quilombola Enecorinta (Entrevista 5, ago.2023), do Quilombo Itabatinga. “*Esse pilão tem história, professora, pergunta pra mamãe que ela te conta*”, disse a professora. Assim, fomos apresentados a esse trabalhador simbólico, ou instrumento de trabalho, um “signo” (Vigotski, 2007) que incorporamos enquanto conceito para pensarmos o pilão como um dos elementos da identidade quilombola em Mocajuba/PA.

Mas, voltando ao “*pilão da Benedita*” e ao apontar da professora Enecorinta aos contos que carrega, fizemos o que sugeriu Enecorinta e Benedita (Entrevista 19, jan.2024) nos disse que

[...] esse pilão é companheiro aqui. Nele dá pra fazer quase tudo de comida: faz maniçoba, paçoca, arroz pro mingau, pro arroz doce, faz café, faz carimã, faz o processo da crueira pro mingau, também. E, faz tanta coisa, que até de enfeite pra ornamentação ele serve (risos), tá vendo aqui, ele todo bonito (risos) [...]. O pilão na comunidade é parceiro das mulheres, as mulheres trabalham muito nele pra fazer a comida pros filhos, pra família. Mas, ele está perdendo seu lugar na cozinha, muita gente já não usa tanto, já preferem mais o liquidificador. Acho que é porque é mais fácil, não precisa ficar socando, batendo, fazendo força, acho que é por isso (risos). Mas eu digo: - tem comida que só é boa se for feita no pilão... (Anotação de campo, jun.2021).

Pilão trabalhador, pilão companheiro, pilão parceiro das mulheres, são vários os elementos que lhe dão humanização. Destacamos assim, a mão do pilão e a sua cintura. O pilão tem dessas coisas. Por isso, e por outros detalhes históricos, o pilão é simbólico nas comunidades quilombolas. Porém como nos disse a professora (vovó quilombola) Benedita, o pilão tem perdido espaço e presenciamos, em algumas comunidades visitadas durante a pesquisa, pilões pelos terreiros, pelos quintais “*pegando chuva*”, como observou a quilombola Val (Entrevista 16, nov.2023). Ela disse, na varanda de sua casa, “*veja, esse pilão trabalhador, está cansado o bichinho já. Já trabalhou muito... De tanto baterem a mão de pilão nele, veja! Já está bem profundo o buraco nele*”. Percebemos um sentimento nas palavras das mulheres quilombolas ao tratar sobre o pilão. A professora quilombola Val o chamou de “*bichinho*” – tratamento parecido aos “*xerimbabos*¹³⁸” nos quilombos, e a professora quilombola Benedita – “*ele todo bonito*”. Como se vê, a professora quilombola Enecorinta (Entrevista 5, ago.2023) tem razão, esses pilões têm história!

Vejamos a seguir a fotografia do “*todo bonito*” “*pilão da Benedita*”, assim carinhosamente nomeado na Comunidade Menino Jesus do Quilombo Itabatinga – Segundo Distrito de Mocajuba/PA:

¹³⁸Palavra indígena tupi-guarani que significa animal domesticado ou tornado animal de estimação (Borba, 2011 *apud* Silva, 2023).

Figura 6 - Pilão da Comunidade Quilombola de Itabatinga



Fonte: Fotografia produzida pela Professora Quilombola Enecorinta

Nota-se a partir das fotografias que o pilão é um instrumento de trabalho, carregado de simbologia quilombola, que se traduz em identidade quilombola como produtor de materialidades tanto produtivas, quanto culturais e até políticas, pois é história quilombola registrada desde a formação das primeiras comunidades negras no Brasil, conforme verificou Moura (2013). O pilão é digno de reconhecimento, é uma das características de ser quilombola e é sinônimo inclusive do que é o termo *Kilombu*, segundo Moura (2013).

Desse modo, através da história de vários signos que simbolizam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em formação econômico-cultural, o termo quilombo é considerado também, dada sua historicidade, um termo político. Tomando a expressão do quilombo de forma etimológica, a usaremos também no seu sentido antropológico, a partir dos trabalhos de pesquisadoras/es brasileiros da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), já que

[...] o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ‘ressemantizado’ para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. [...] Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, 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 [...] (O'dwyer, 2002, p. 5).

Podemos dizer que quilombo, como conceito, é expressão também de identidade e territorialidade. Compreendido assim, quilombo é materialidade produtiva-cultural da vida, conforme Fiabani (2005), ao nos descrever a economia quilombola que se constrói ao longo da história. E também é uma expressão de afirmação política para quem vive no quilombo, de acordo com Maria José (Roda de conversa 1, jul.2023), quilombola de São José de Icatu, já que “*nem todo quilombola é preto e nem todo preto é quilombola*”, diz ela e acrescentamos, segundo Raimundo Maria, quilombola de Tambaí-Açu (Entrevista 10, ago.2023) que “*nem toda pessoa que vive no quilombo é quilombola; nascer e viver no quilombo não define o ser quilombola*”.

Nesse sentido, o que pode definir o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola? Segundo Silva (2023), é o trabalho do mutirão, isto é, a formação econômico-cultural, conforme Thompson (1987), que se configura primeiramente

[...] como luta oposta ao escravismo e, posteriormente com as resistências das comunidades quilombolas, deu-se por meios de materialidades produtivas que destoam do modo de produção capitalista, baseadas nos mutirões, que os levam a se autorreconhecerem, se organizarem e lutarem por seus direitos. Mulheres e homens quilombolas, à medida que ganham consciência de si, percebem, por meio do ato educativo dos mutirões, que são eles que os humanizam, ou seja, não é o trabalho estranhado, configurado no escravismo e nas diversas formas do modo de produção capitalista, como ainda experienciam as comunidades quilombolas na Amazônia, ao vivenciarem [*nem todos*], por exemplo, os pimentais da região (Silva, 2023, p. 177).

Dáí vale ressaltar que a identidade quilombola do ser social que também possui identidade de classe e de gênero definida a partir do trabalho nos mutirões não é e nem se dá apenas como trabalho na roça, mas como trabalho configurado como “outras” escolas que formam a partir da produção da vida associada e que produz “outras” necessidades, ou seja,

[...] de se organizar, de lutar por seus direitos. O mutirão vive e se reconstrói nas ações que o unem, ao se mobilizar para (re)construir o barracão, limpar o terreiro para as festas dos santos, nas ações que realizam em prol da luta por direitos, ao se mobilizarem para dialogar com o governo municipal. Assim, resiste em ações na comunidade realizada em prol de alguém que está doente; resiste em atitudes, como, por motivo de morte, silenciam em coletivo durante muitos dias, respeitam o preceito; resistem quando acompanham as grávidas, fazendo visitas, orações; resistem ao respeitarem os donos dos santos da comunidade (Silva, 2023. p. 173).

Tudo isso parece ser o que quis dizer tanto Maria José (Roda de conversa 1, jul.2023), quanto Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023) ao buscarem definir o ser social com identidades, pois, como se observa, o ser social com identidade quilombola, também se sente de classe e também luta por direitos que envolvem gênero, logo não se define como profissão, nem como categoria de trabalho assalariado, mas como sentimento de pertencimento a uma causa comum, a um mutirão de particularidades permeadas, conforme Sève (1989), de objetividades e subjetividades que os unem e os definem não como moradores de comunidades apenas, mas como identidade de quem vive em comunidade, em quilombo.

Continuando a caminhada na busca por características desse fazer-se quilombola, consideramos o que observa Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023) – entrevista em dupla que fizemos com o quilombola Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023) para “consulta” de conteúdo de falas. Ela nos disse, ao concordar com ele, que *“nem todo aquele que nasce aqui é quilombola, tem gente aqui que ainda não se sente quilombola. Quilombola é luta, vem de dentro do sangue. Tem gente aqui que ainda não sentiu essa luta, porque não participa, não se envolve, fica por ali só esperando os benefícios”*¹³⁹. Assim, o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola tem a ver com uma música muito cantada no Movimento Quilombola da Regional Tocantina¹⁴⁰ que, de memória, nos diz assim:

Ela vem de dentro

De dentro ela vem

Toda a energia

Que o Quilombo tem (4x)

(autor desconhecido, patrimônio cultural popular quilombola)

Registramos que em todos os momentos em que essa música é cantada nas reuniões, nas rodas de conversa, nas oficinas, nos minicursos, nos Putiruns de Formação as e os quilombolas em círculo, lado a lado, fazem um movimento com as mãos, iniciando acorados e expressando as palavras do canto com vozes bem baixa e à medida que vão se

¹³⁹Referente a Programas Sociais (Bolsa Família, Bolsa auxílio, Seguros-Defeso, Seguro Maternidade, dentre outros), Projetos, Processos de Seleção Especial, a citar o Processo Seletivo Especial Quilombola (PSE/Q) para o acesso à Universidade Federal do Pará. Direitos compreendidos pelas comunidades como “benefícios”, no sentido de boas ações que recebem por meio da Associação Quilombola.

¹⁴⁰Trata-se de umas das regionais da Malungu, operacionalizada em assembleia como “[...] regionalização [...] no sentido de ampliar a base do movimento quilombola, favorecer a interação com as lideranças e fortalecer os elos entre comunidades quilombolas de todo o Pará. Esse passo foi dado em 2008, com a criação de conselhos específicos para cinco regiões: Baixo Amazonas, Guajarina, Nordeste Paraense, Marajó e Tocantina”, conforme pode ser verificado no organograma publicado no site: <https://malungu.org/organograma/> . Acesso: em 05 abr. 2024.

levantando as vozes também vão aumentando, até que se levantam todos totalmente e ao finalizar a canção, já de pé, dão gritos e palmas de aclamação. O momento se expressa pela energia que parece ter saído de dentro do chão da terra, incorporada ao corpo, à pele e se expande para todos ao sair pelos dedos das mãos levantadas ao ar. Os corpos se arrepiam, todos sentem a “*energia que o quilombo tem*”.

E foi justamente em momentos como esses de Putirum de Formação Quilombola – com temas sobre Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola (entre 2021-2024) – que ouvimos Maria José expressar-se fortemente com “a energia que o quilombo tem”. Ela disse, “*dizer que sou quilombola hoje, é um ato político!*” (Roda de conversa 1, jul.2023). Putirum de Formação que nasce, tal qual citação anterior de Silva (2023), das necessidades construídas na produção da vida associada, podendo ser compreendidas como “necessidades sentidas”, de acordo com García (2022a), ou seja, no mesmo sentido do trabalho do mutirão, enquanto práticas de formação econômico-cultural que fazem o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola acontecer.

Isso implica que ser quilombola enquanto ser social, a partir do que nos relataram mulheres e homens quilombolas de Mocajuba/PA, está fundamentalmente relacionado ao sentir. Mas, um sentir de quem participa, de quem se envolve na luta pelo território, na luta por direitos para se manter ali. Não é definido apenas por nascimento, mas sobretudo por pertencimento a um território e à luta travada nele e por ele. Há muita semelhança nessas falas com o que define Cabral (1976) sobre unidade e luta. Tal aproximação nos permite dizer que ser quilombola é viver na luta pela unidade do território, pois de acordo com Maria José (Roda de conversa [1], jul.2023), os quilombos são territórios constituídos por direitos, por isso também são um ato político.

Partindo dessa compreensão, os quilombos verificados na experiência da Amazônia região Tocantina se constituem nos processos de formação econômico-político-cultural. Nesses termos, nos disse o professor quilombola Chico de Santo Antônio do Vizeu (em “consulta” de conteúdo de fala, realizada em novembro de 2023 – entrevista 17), “*não podemos esquecer que quilombo é cultura. Nossa cultura não pode ser esquecida, pois sem cultura o quilombo morre*”. Contudo, que cultura é essa que esquecida pode matar o quilombo?

A questão que se levanta com a fala do professor quilombola Chico nos faz lembrar um trecho da música intitulada “Toca Tocantins”¹⁴¹, interpretada pelo paraense “*porreta*”¹⁴² – como nos diz a mulher quilombola Euci Ana – Nilson Chaves, que também lança uma pergunta: “por que te transformar em águas assassinas e nelas afogar a vida?” Percebemos ser esse o sentido proferido pelo professor quilombola Chico (Entrevista 17, nov.2023), ao responder nossa pergunta, por que tu defendes a cultura quilombola? “*Eu digo, porque é ela, pra mim, que tem nos mantido vivo*”. Essa expressão – “*mantido vivo*” – nas palavras do professor quilombola Chico, como nos demonstrou, inclusive, em oficina realizada no evento do V SELLM¹⁴³, é de resistência-luta contra as ameaças que a cultura capitalista impõe à coexistência.

Nesse sentido, analisamos que a identidade quilombola se reconstrói ao se deparar com modos de existência que diferem dos seus, a exemplo do projeto da Hidrelétrica de Tucuruí implantado desde a década de 1980 e que induziu uma mudança radical em todo ecossistema do Rio Tocantins. Espécies de peixes desapareceram, rios e florestas inteiras foram destruídas em razão da barragem. A jusante está a região do Baixo Tocantins que foi afetada tanto quanto a região a montante. Pequenos rios e espécies desapareceram e o projeto, inicialmente, não reconheceu a destruição a jusante da barragem, isso somente aconteceu quase duas décadas depois da construção da barragem, após “ *muito sofrimento*”, como nos revelou o quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), e pressão do movimento social na região.

O Rio Tocantins se transformou em uma “causa coletiva e reeduca o ser social”, de acordo com Bogo (2010, p. 149). Daí que, parafraseando o professor quilombola Chico (Entrevista 17, nov.2023), “*manter a cultura é manter-se vivo*”. Em tempos atuais também tem sido enfrentar, mais uma vez, outro grande projeto sobre o Rio Tocantins, a Hidrovia Araguaia Tocantins. Dessa forma, a luta por manter-se vivo nesses termos é uma entre as

¹⁴¹Trata-se de música lançada através do álbum: “Em dez anos”, composição de Jamil Damous, interpretada por Nilson Chaves, 1991.

¹⁴² Gente boa, gente paid’egua, gente da gente, gente da nossa terra, nosso “parente” (Anotação de campo, set.2021).

¹⁴³Em síntese, conforme portal do evento, trata-se do Seminário de Estudos Linguísticos e Literários de Mocajuba – V SELLM. É uma iniciativa conjunta da Faculdade de Linguagem de Cametá e do Polo Universitário Sérgio Maneschy, da Universidade Federal do Pará, situado em Mocajuba, tendo como protagonistas acadêmicos do curso de Letras /2022 – Língua Portuguesa. Configura-se como um espaço de discussão que visa socializar experiências entre docentes e discentes da área de língua, literatura e ensino e aprendizagem. Em 2023, o evento versou sobre o tema: Políticas públicas educacionais: Linguagem e literatura no baixo Tocantins. A apresentação na íntegra pode ser vista em: <https://sellm2ufpa.wordpress.com/#:~:text=O%20E2%80%9CV%20Semin%C3%A1rio%20de%20Estudos,Le tras%20%2F2022%20E2%80%93%20L%C3%ADngua%20Portuguesa>. Acesso em: 05 abr. 2024.

diversas lutas contra o capitalismo, isto é, lutas da classe trabalhadora. E, mantendo-se vivos nessa luta, ou seja, como relação trabalho-cultura-educação, reconstroem a identidade quilombola do ser social que também é identidade de classe e de gênero em formação. Por isso, compreendemos que a identidade social, segundo Dubar (2005, p. 133, grifos nossos), é “[...] uma articulação entre duas transações: uma ‘interna’ e uma ‘externa’ entre indivíduo e as instituições com as quais ele/ela interagem, ou seja, subjacentes tanto aos processos ‘culturais’, quanto às estratégias de ordem ‘econômica’.

Se configura, portanto, na *práxis* da vida de todo dia, isto é, nas lutas comunitárias cotidianas entre o estranhamento do trabalho (divisão do trabalho) e o trabalho no sentido do valor de uso (produtor de culturas). Isso é emblemático, pois a cultura do capital, forjada sobretudo na exploração para acumulação presente, fortemente, na região da Amazônia região Tocantina desde a colonização, vem tentando transformar as águas do Tocantins “em águas assassinas”, como diz a música citada anteriormente.

O professor quilombola Chico, com a propriedade e a representatividade de um quilombola das águas, diz fazer-se na “*beirada do rio*” (Entrevista 17, nov.2023). Expressões do *Ser em si* que, na luta por se manter vivo com a vida do Rio Tocantins, isto é, na relação seres-humanos/natureza, de acordo com Fischer e Rodrigues (2022), ou considerando a natureza ancestral, conforme Krenak (2022), uma relação natureza-humanos-natureza, produz processos de formação econômico-cultural do Ser social com identidades – *Ser quilombola da “beirada dos rios e da terra firme também”*, como disse Chico (Entrevista 17, nov.2023), ou seja, quilombola constituído de água, terra e floresta como unidade de luta. Sentido de Ser como o belo colorido deste *Panô*.

As palavras de Chico anunciam também preocupações com ações que estão “*mudando nossa cultura e precisamos lutar para frear esse processo*”, nos disse. De tal modo, ao nos reportarmos tanto às falas de Maria José, quanto às de Chico, podemos afirmar, baseados em Thompson (1987), que a formação dos quilombos se deu e ainda se dá tanto em dimensões econômico-culturais, como também político-sociais. Nesse sentido, como lutas de povos que se sentem modificados e ameaçados por esse modificar que atinge a vida; a luta quilombola do ser social com identidades. Por isso, é importante ressaltar, como observado pelo quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), que os quilombos também se entrelaçam com os processos históricos de lutas dos povos originários, povos indígenas.

Essas ações que estão mudando a cultura e que precisam ser freadas, no dizer de Chico, também são percebidas, sentidas, vividas nas experiências, por exemplo, do povo

Krenak¹⁴⁴. Tendo eles um grande porta voz – Ailton Krenak – nos dizem, partindo da prática vivida, que o “o amanhã não está à venda”, ao experienciarem em seu território e no Rio Doce semelhante situação a que estão vivendo os quilombolas na região do Rio Tocantins. A diferença é que estão por lá há mais tempo em luto pelo Rio Doce do que os povos aqui em luto pelo Rio Tocantins. Talvez, na experiência da Amazônia, o sentimento do luto pelo Rio Tocantins ainda não tenha acontecido, mas, a depender do projeto do agronegócio na região, não vai demorar para acontecer. De fato, na experiência quilombola de Mocajuba/PA já se sente que a vida do Rio Tocantins está ameaçada.

Por isso, saibamos que para se manter a cultura viva de acordo com as preocupações de Chico (Entrevista 17, nov.2023), o povo Krenak aponta algumas possibilidades, a iniciar pelo abandono ao antropocentrismo, pois

há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais. Somos piores que a Covid-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter **agarrados nessa Terra** são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina [e Caribe]. Esta é a sub-humanidade: caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes (Krenak, 2020a, p. 45, grifos nossos).

Entendendo que somos natureza, portanto relação com a natureza e por isso talvez fosse mais pleno, mais amplo dizer relação natureza-natureza ou natureza-humanos-natureza, a cultura ameaçada nas comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas, por exemplo, não pode se “converter ao negacionismo e aceitar que a terra é plana”, como adverte Krenak (2020b¹⁴⁵). Aceitar a cultura de deslocar a natureza do ser humano e o fazer do pensar é sucumbir ao despreparo e ao não enfrentamento do mundo real. Precisamos nos manter “agarrados a Terra”, nos alerta Krenak (2022), e, acrescentamos, agarrados à água, às florestas e a toda nossa biocentricidade.

¹⁴⁴Povo originário, vive no território às margens do Rio Doce, no médio Doce, como diz Ailton Krenak. Uma área onde experienciam, como também experienciam os povos tradicionais na Amazônia, a disputa de modos de vida com o capitalismo e seus empreendimentos do agronegócio, a citar a mineração. Para mais informações, sugerimos a leitura de entrevista com Ailton Krenak, realizada e publicada pelo jornal “Brasil de Fato”, disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/11/06/ailton-krenak-a-mineracao-nao-tem-dignidade-se-pudesse-continuar-escravizando> . Acesso em set.2021.

¹⁴⁵Entrevista realizada em 06 de abril de 2020 ao Jornal Globo. Republicada em 07 de abril de 2020 no Portal Geledés. Sugerimos a leitura da entrevista na íntegra disponível em: <https://www.geledes.org.br/voltar-ao-normal-seria-como-se-converter-a-negacionismo-e-aceitar-que-a-terra-e-plana-diz-ailton-krenak/> . Acesso em 21 jun.2020.

Como diz a música (Toca Tocantins) citada anteriormente, que possamos nos “tocar” como quem caminha, segue a trilha, a estrada, rema o rio – “*Toca Tocantins suas águas para o mar, é lá o seu destino, ali é seu lugar*”. Nos reencontrar com a natureza é a nossa natureza, é relação natureza-natureza ou natureza-humanos-natureza. Nos tocarmos por ela sendo ela. (Esses elementos serão aprofundados, neste capítulo, na seção que tratará sobre questões ambientais).

Nesses termos, a experiência quilombola, sobretudo nas Amazônia[s] onde é permeada de cultura dos povos originários, é verificada nas materialidades tanto produtivas, quanto culturais e políticas. Daí que nos afirmou o quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) ao se reportar as suas raízes ancestrais.

*Desde meus 12 anos, eu já fazia luta, com meu pai, não perdi nada, eu tenho minha história, graças ao senhor (Jesus Cristo)... Nasci aqui, **meu pai era negro, minha mãe indígena**, vivemos muito sacrifício... Nasci aqui, naquele tempo... meu pai era daquela ilha aí no Iguapijó... trabalhava lá, ele vivia no meio. Lá só era indígena a maioria, lá nessa ilha, lá estava uma parte de sua origem, lá também tinha muito negro. Parece uma coisa grande, lá havia muito negro, mas era mesmo só uma família... Isso é a minha origem. Já minha mãe já vem de outra raiz, né? Ela, já vem a ser indígena... aqui tinha muito essa presença, não só dos indígenas, mas de muitos negros também. Era uma presença muito forte, porque, aqui é uma região que você acha água em todo lugar. Meu pai viveu muito, ele morreu com 101 anos e minha mãe morreu com 72 anos, minha mãe era bonita, tinha um cabelo grande, liso, indígena, quando morreu estava branco. **Minha mãe era da raça Asurini** (Povo Asurini). Quando eu falo dela eu lembro de muitas histórias, e eu conto essas histórias porque eu também trabalhei muito pela mata, sabe? E, eu vi onde tinha esses índios, eu passava por lá pelo meio deles, com medo, né? Mas, eu passava, e **a gente convivia**... Hoje é difícil a gente ver eles por aqui, hoje a gente não acha mais, só **ficou a cultura deles, muita coisa ficou de aprendizagem deles**. Mas aqui no Mangabeira a gente não encontra mais índio não.*

Não há mais indígenas em Mangabeira, o quilombola Zenóbio (jun.2022) nos afirma. Contudo pensamos até aonde vai esse “aparente” desaparecimento indígena na região? No documento¹⁴⁶ intitulado “Puxirum: memórias dos negros do oeste paraense”, publicado pelo Projeto Raízes (trataremos sobre na seção sobre Território) há lá um trecho do quilombola Di Polo (Óbidos/PA) que diz algo semelhante sobre a presença indígena: “*Não, eles já tinham se retirado, porque quando os portugueses iam chegando, eles iam se arritirando. Eles iam se arritirar pra dentro...*” (Azevedo, 2002, p. 14) de rios, florestas, mata adentro. Partindo das palavras de Di Polo e Zenóbio ao dizer que “*por tudo aqui tinha negro escondido*”, podemos

¹⁴⁶Publicado pelo Instituto de Artes do Pará (IAP).

inferir que também haviam povos indígenas na mesma saga quilombola de se esconder, de se embrenhar no mato.

Sendo compostos por negros e negras e por indígenas, os quilombos nunca foram comunidades homogêneas, isoladas. Há quilombola que diz que o “*quilombo é democrático*”. Isso ouvimos de mulheres quilombolas no Itabatinga (Dona Benedita, em conversa informal, anotação de campo, jun. 2021). Essa afirmação tem muito a dizer, pois como ouvimos do quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) “*a gente convivia*” e isso acontecia pela sobrevivência “*não só dos indígenas, mas de muitos negros também. Era uma presença muito forte, porque aqui é uma região que você acha água em todo lugar*”.

Sabendo disso, não foram poucas as “missões” de destruição de quilombos enviadas para essa região, como podemos verificar na obra de Vicente Salles (1988). Muitas das ações do Estado para “abater” quilombos não foram possíveis nessa região (Baixo Tocantins) em razão do difícil acesso, principalmente, nos períodos de chuva. Esse elemento também pode ser confirmado na obra de Salles (1988) ao retratar o que acontecia no Pará durante a perseguição aos negros, sobretudo no período auge da Cabanagem, como pode ser verificado no capítulo anterior.

No convívio com Assurinís e outros povos indígenas da região, as e os quilombolas da Amazônia região Tocantina, ou seja, de Oeiras, Cametá até Tucuruí, absorveram e incorporaram muitas aprendizagens. Um pouco disso nos revelou Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) na experiência de Mocajuba, Quilombo Mangabeira. “*Ficou a cultura deles, muita coisa ficou de aprendizagem*”. Essa convivência com o tempo foi se modificando, mas nos tempos que Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) ainda “*era criança*” e se “*lembra bem*”, ele nos disse:

olha, aqui já foi mata grande. Você vê ali, a gente ainda tem castanheira. E, você vê, elas são grande, são castanheiras centenárias... imagine, isso aqui era mata muito grande... Então, onde se vê muita castanheira, ali era ponto de indígenas; porque era lugar de mata grande, como é por exemplo, em algumas partes de Cametá, até hoje, com aquelas castanheiras enormes, onde era maloca de índios... uma aldeia, até hoje é chamado assim lá...

“*Essa é a história*”, nos disse o quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) com seu lindo sorriso. É por isso que

sou um quilombola, caboco desconfiado, sabe? Isso devo muito a minha mãe, né? Minha mãe era filha de indígena. Indígena pura Assurini. Ela não gostava de sair de casa, não se envolvia, era muito desconfiada. Meu pai, não. Meu pai sempre foi mais despachado, aprendeu a se virar cedo, era

*preto ladino*¹⁴⁷. Minha mãe sabia de tudo da mata, sabia plantar, pescar, fazer armadilha. Muquiar peixe no oco do chão, aprendi com ela...

Saberes que expressam formações econômico-culturais as quais compreendemos como processos produtivo-culturais e político-sociais vividos nas comunidades quilombolas. Processos de formação de base comunitária são a própria materialidade, de acordo com Silva (2023). Formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola econômica, política e culturalmente. Podendo ser compreendidos, a partir dos estudos sobre experiências da classe trabalhadora em Thompson (1987), como autodidatas.

De tal modo, as e os quilombolas, como poetiza Nego Bispo (Bispo, 2015), toda vez que se encontram com pesquisadoras/es universitários, por exemplo, como nos relatou o quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), percebem quem sabe mais e quem faz a universidade. A ciência é a história acontecendo, isto é, a práxis de mulheres e homens reais. É por isso que “a branca escrevendo explica. A nega falando ensina” (Bispo, 2015, p. 86-87).

E isso acontece, como aconteceu. Nos contou Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), quando veio uma pesquisadora do Rio de Janeiro fazer uma palestra sobre a história dos indígenas e dos negros no Brasil, para contribuir na “*nossa formação para autoidentificação quilombola*”, como é evidente essa troca. Trata-se de agentes de formação externos, articulados pelo Projeto Raízes¹⁴⁸, objetivados a contribuir com o Estado para demarcar terras de quilombos a partir da Constituição Federal de 1988, que garante o direito sobre a terra com base, sobretudo, no artigo 68 das disposições transitórias. “*Ela veio do Rio, veio palestrar. Era muita gente, 518 pessoas nesse curso. Ela trouxe muito conhecimento*”, continuou ele, a nos relatar esse “*acontecido*”:

[...] Ela foi nos contando toda a história, depois ela veio nos perguntando, de um por um, o que você achou? Até que chegou no Zenóbio (risos). E aí ela disse: - e você o que você achou? Eu achei até bonito. Até, teve uma coisa que me confrontou muito, mas... Ela disse: como? Eu disse: - é sobre o alimento dos indígenas, você disse que o alimento que eles mais gostavam, que eles gostam. Mas, esse alimento é feito num buraco, um buraco que eles chamam de riscado. Era a boia que eles faziam debaixo do riscado, mas o que é isso? Disse ela. Daí eu disse: Eles cavavam um buraco de dois palmos de fundura e dois palmos de largura e de lá eles faziam um assoalho de vara lá no fundo daquele buraco e colocavam o que era pra assar lá e aí depois vinha um bucado de folha e eles colocavam dentro até cobrir tudo e agora eles faziam o fogo em cima dessa terra, e aquilo lá embaixo cozinava,

¹⁴⁷Negras e negros que aprendiam a língua portuguesa para poder trabalhar na “casa grande” e/ou nos espaços da cidade, parafraseando Clovis Moura (2013, p. 234).

¹⁴⁸Ou Programa Raízes – “almejamos preencher as lacunas do reconhecimento do negro na participação, na luta e na construção da identidade da sociedade nacional e paraense. Não obstante, tinha como público alvo não só as comunidades remanescentes de quilombo, mas também as populações indígenas”, segundo Oliveira (2013).

munquiava e ficava bem amarelinho. E, aí ela a professora me disse: ah! Mas, a minha palestra é daquilo que eu estudei. E aí eu disse: éh? Mas, tem diferença da prática que eu vivo.

Esse saber do “*muquiado no riscado*” Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022) aprendeu com sua mãe Assurini e aqui está a diferença entre explicar e ensinar, de acordo com o poema intitulado “Cabelos” de Bispo (2015) e ainda entre a teoria e “*a prática que eu vivo*”, como nos disse Zenóbio ao responder a pesquisadora carioca.

Isso significa que as evidências dos processos dessas formações, agrupamentos sociais, comunidades negras, comunidades quilombolas são produtos dessas relações sociais, que também se entrecruzam, coexistem com a teoria. Relações de práxis construídas no e pelo trabalho ontológico social, conforme Lukács (2018b), e nas transformações operadas pelas necessidades do capitalismo – divisão do trabalho, mudanças no sentido do trabalho, produção de mercadorias, coisificação de mulheres, crianças e homens, divisão das classes sociais, luta de classes de forma ampliada, de acordo com Antunes (2009b).

4.2 “OUTRAS” EXPERIÊNCIAS DO SER SOCIAL COM IDENTIDADES: LUTAS POR DIREITOS E REPRESENTATIVIDADE

Observa-se, nas décadas após a constituição de 1988, uma crescente produção acadêmica voltada para a questão quilombola. Estudos, sobretudo das Ciências Sociais, a exemplo do de Flávio Gomes (2015), demonstram tanto em termos do passado histórico, como em tempos contemporâneos que os quilombos resistem às diversas transformações. Essas lutas e resistências são processos educativos, de acordo com Givânia Silva (2016), e contribuem nos processos de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola – o Quilombolar-se (veremos mais aprofundamentos na última subseção deste capítulo).

Desde que oficialmente começaram a aparecer registros em documentos coloniais no final do século XVI sobre os quilombos, podemos afirmar que onde houve processos de escravismo houve resistência, houve luta. As negras e os negros trazidos para o Brasil nunca foram passivos. As comunidades negras, de acordo com Gomes (2015), formaram-se por meio de diversas formas de resistência e luta contra o escravismo e a elas foram dadas

variadas denominações ao longo da história a depender da região. Ademais do que nomeava a legislação colonial demonstrada por Moura (2013), na experiência do Brasil,

[...] desde as primeiras décadas da colonização, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a denominação mocambos e depois quilombos. Eram termos da África Central para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. No século XVII, a palavra quilombo também era associada aos guerreiros imbangalas (jagas) e a seus rituais de iniciação (Gomes, 2015, p.10).

Por todas as partes do território brasileiro onde havia escravismo havia formação de mocambos e quilombos, segundo Gomes (2015). Daí todo o sentido que há na afirmação do quilombola Zenóbio, da Comunidade Mangabeira, Segundo Distrito de Mocajuba (Entrevista 1, jun.2022) quando nos disse: *“por aqui tudo tinha negro escondido, por todo lugar, né? Então, aqui hoje, hoje a gente mora livre, mas os negros se escondiam pra não serem mortos”*.

A constatação do quilombola Zenóbio resultante de suas experiências vividas através das memórias de seu povo passadas de geração em geração são evidências, pois, conforme Gomes (2015, p. 12), os esconderijos se davam porque

os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir de escravos fugitivos. Dos canaviais e engenhos do Nordeste surgem as primeiras notícias de fugas de escravos e a constituição deles em comunidades. Data de 1575 o primeiro registro de um mocambo, formado na Bahia.

Até que o povo negro, tal qual o quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), pudesse sentir a experiência de *“morar livre”*, ocorreram muitas transformações na história brasileira, todas elas causadas pelas lutas contra o escravismo e a reescravização que operavam de diversas formas e que seguem até os dias atuais, a exemplo dos racismos institucional, ambiental, religioso. Contudo é importante ressaltar que

[...] nem toda fuga gerava um quilombo e nem todo fugitivo planejava ir em direção àqueles já existentes. Fugir era uma ação muitas vezes planejada, não significando um simples ato de desespero diante de castigos. Havia ocasiões consideradas propícias e muitas ***escapadas coletivas foram antecedidas de levantes ou motins***. Em 1585, há indicações de que fugitivos que estabeleceram um mocambo tinham participado antes de uma revolta no recôncavo da Bahia. Estudos mais recentes sugeriram que o aumento das fugas de escravos indígenas e africanos no Nordeste foi ocasionado também pelos movimentos milenaristas – Santidades – nas últimas décadas do século XVI. Períodos de conflitos coloniais foram também determinantes para o aumento das fugas – principalmente as coletivas – e o crescimento dos quilombos (Gomes, 2015, p. 12,13, grifos nossos).

Como se observa, foram também diversas as formas de fugas. Negras e negros não fugiam do trabalho no sentido ontológico social, fugiam do estado de escravidão ao qual foram submetidos para trabalharem para o colonizador. Além das fugas, aconteceram rebeliões, motins, revoltas, levantes, revoluções como foi apresentado, também, no capítulo anterior deste *panô*.

A experiência amazônica, semelhante ao que ocorrera no Nordeste desde as invasões holandesas, as batalhas coloniais por território, até os processos do império – período regencial que provocou revoltas rurais, ocasionou o aumento de deserções, como verificado por Gomes (2015, p. 13).

[...] Em Pernambuco e Alagoas (Cabanada), no Maranhão (Balaiada), no Rio Grande do Sul (Farroupilha) e no Grão-Pará (Cabanagem). [...] Os *escravizados* percebiam que os senhores estavam divididos e as tropas, desmobilizadas para a repressão; portanto, havia maior possibilidade de sucesso para as suas escapadas. De norte a sul, conflitos de fronteiras também facilitaram e muitos quilombos de determinadas regiões – países – foram estabelecidos por fugitivos de outras áreas. Assim foi nas fronteiras da Argentina e mais ainda do Uruguai, com muitos escravos escapando durante a guerra Cisplatina. Na época da independência (1822-3) e mais durante a guerra do Paraguai (1864-70) houve aumento das deserções, inclusive de escravos que tentavam se passar por livres e se alistar nas tropas, aliás recheadas de libertos e de homens negros e mestiços livres. No Mato Grosso, perto do teatro de guerra há registros de quilombos formados por desertores militares.

Esse cenário não foi muito diferente do que ocorrera na Amazônia, conforme capítulo anterior. No que diz respeito à região do Estado do Pará, especificamente a formação dos “mocambos”, segundo Vicente Salles (1988), a luta contra a escravidão se deu sobretudo nas “cabeceiras dos rios”, furos e igarapés mata a dentro e iniciou em tempos anteriores à Cabanagem. Assim, nos disse o quilombola Zenóbio que

os negros faziam varada, né? Se escondiam, uns ficavam mais pra dentro (na mata), outro ficavam aqui na ponta (na margem do Rio Tocantins), ficavam mais aqui na costa, né? Pra ver quem estava chegando, pra se preparar, né? Pra aquela pessoa que vinha caçando eles [...] (Entrevista 1, jun.2022).

De acordo com o quilombola Zenóbio, ao fazer “*varadas*” nas matas, negras e negros se esconderam na região do Baixo Tocantins no Pará, campo empírico desta pesquisa, ou seja, mais especificamente na região do atual município de Mocajuba/PA, onde há registros oficiais de escravizados datados de 1871¹⁴⁹. Da mesma forma como nos apresenta Zenóbio (Entrevista

¹⁴⁹Conforme pode ser verificado nos Anais do Estado do Pará.

1, jun.2022) sobre a luta quilombola na Amazônia, registramos que a luta contra a escravidão se deu desde o momento do sequestro violento, ainda em chãos africanos, de “cerca de 15 milhões ou mais de homens e mulheres arrancados de suas terras” (Reis; Gomes, 2012, p. 9). Desses, segundo Salles (1988), foram trazidos ao Pará um número estimado de 30.717 registrado até o ano de 1834.

A exemplo do que ocorrera a partir da Cabanagem, podemos dizer que as formações dos quilombos no Pará também se deram por meio de insurreições ou revoluções, conforme nos aponta Gomes (2015). Como pode ser verificado no capítulo anterior, a participação de negras e negros na Cabanagem foi crucial, considerada um dos maiores movimentos populares ocorrido no período colonial da história brasileira.

Sobre a formação dos quilombos na região tocantina, registros de Gomes (2006, p. 282) indicam que

às vésperas da Abolição, em 1885 – mesmo com alforria gradual obtida com o Fundo de Emancipação –, existiam nos municípios de Cametá, Moju, Mocajuba, Baião e Oeiras cerca de 2.783 escravos. Além disso, havia 1.374 ‘filhos livres’ de cativos contemplados pela Lei do Ventre Livre, que garantiu a emancipação para 1.132 negros nascidos depois de 28/09/1871. Ao longo da Pós-emancipação, a concentração populacional de negros continuaria grande. Considerando dados do IBGE – nas áreas de Baião, Cametá e Mocajuba – havia em 1950, 33.058 ‘pretos’ e ‘pardos’ numa população de 53.308 habitantes, ou seja, 56%. O município de Cametá com 25.178 de ‘pardos’ e ‘pretos’ constituiria a maior população negra em termos relativos e absolutos do estado do Pará (Gomes, 2006, p. 282).

Os elementos que configuraram o escravismo no Pará foram base para a formação do campesinato negro na Amazônia. Características inerentes à história brasileira não devem ser negadas, pois negar é negar a história, inclusive da luta de classes. Assim, dados recentes do IBGE (2022) – Censo Quilombola, apontam que os municípios de Cametá, Mocajuba, Baião e Oeiras totalizam uma população de 32.068 quilombolas, vivendo em territórios titulados, espaços rurais.

Ressaltamos que, embora tenha sido o primeiro censo especificamente quilombola (um avanço na história brasileira), não podemos estimar o número exato de quilombolas, pois há lacunas no recenseamento, como por exemplo a não contabilização da população de territórios ainda não titulados, isto é, os números publicados não retratam a realidade total da população quilombola no Brasil.

Entretanto, com base nesses números do censo quilombola, podemos inferir que o estado do Pará também é quilombola. Apesar do crescente processo de reconhecimento dos territórios quilombolas após a redemocratização do Brasil desde a constituição de 1988,

sobretudo nos anos dos governos petistas de 2002 a 2015¹⁵⁰, ocorreu um verdadeiro retrocesso nesses processos após o golpe de 2016¹⁵¹. Desse modo, a realidade revela que houve um vigoroso aumento nos processos de concentração de terras com a paralisia dos assentamentos, das ações do Incra e com o desmonte do Inpe, do ICMBio, do Ibama e outros.

Nesses termos, também observam Miranda e Lima (2022, p. 9) que, entre os anos de 2016 e 2017, as pesquisas revelaram um “aumento exponencial da violência aos quilombolas” embalado pela curva à direita vivida, sobretudo na América Latina, durante os anos entre 2018 e 2022. Ainda segundo Miranda e Lima (2022, p. 09), presenciamos pronunciamentos xenófobos que diziam “[...] ‘em meu governo não haverá mais nenhum centímetro de terra para indígenas e quilombolas’[...]” e a Fundação Palmares, responsável pela certificação dos territórios quilombolas, tornou-se quase inoperante nesse mesmo período.

Esses processos de desmonte das instituições são compreendidos como racismo institucional, desdobramento do racismo estrutural, conforme Almeida (2019). Um racismo determinado a manter, conforme Miranda e Lima (2022, p. 9-10), “as/os quilombolas atrelados ao ‘escravismo’”. Dessa maneira,

[...] tenta-se reescravizar o povo negro ao paralisar os processos de reconhecimento, mantendo os títulos aprisionados, impossibilitando que sejam ‘alforriados’ inúmeros Territórios Quilombolas brasileiros, em prol da conservação do *status quo*. Ao desconsiderar, além das terras indígenas, a existência de mais de 6 mil quilombos no Brasil – isto é, territórios de reserva de água, flora, fauna –, põe em evidência que consumo, acúmulo, lucro, individualismo e exploração são mais importantes do que a vida (Miranda; Lima, 2022, p. 9-10).

Essas são transformações que vêm experienciando o povo quilombola ao longo da história, intensificadas, cada vez mais, pela voracidade dos objetivos capitalistas, que preocupam as/os quilombolas em seus territórios. Assim, o professor quilombola Chico (Entrevista 17, nov.2023), ao demonstrar o seu sentir em relação às mudanças na cultura, soma-se à afirmação da mulher quilombola Maria José (Roda de conversa 1, jul.2023), ao nos trazer o elemento político para o significado de ser quilombo remetendo a lutas comunitárias cotidianas a citar: lutas pelos territórios, lutas pelas demarcações e titulações, lutas por políticas públicas para se manterem nos quilombos, “*lutas por viver e morrer bem*”, como nos disse a professora quilombola Marly (Quilombo Vila Vizânia, roda de conversa 2, realizada em julho de 2023).

¹⁵⁰Presidente Luís Inácio Lula da Silva e Presidenta Dilma Rousseff.

¹⁵¹Sobre o golpe contra a presidenta Dilma Rousseff em 2016, sugerimos a leitura do artigo publicado em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/01/10/tudo-comecou-em-2016-com-o-golpe-contra-dilma-rousseff>

Nesse sentido, vejamos o quadro a seguir com as lutas quilombolas na região Tocantina.

Quadro 4 - Lutas Quilombolas na região Tocantina

LUTAS QUILOMBOLAS NA REGIÃO TOCANTINA	
Pós CF-1988	Pós – Resolução CNE/CEB 08/2012
CEDENPA Programa Raízes Demarcação dos Territórios Quilombolas; Reconhecimento e legalização pelo Estado – ITERPA (Instituto de Terras do Pará); Organização das Associações; MALUNGU Autorreconhecimento coletivo da Identidade Quilombola; Reconhecimento Nacional – Fundação Palmares; Políticas Públicas para permanecer no Território: Energia elétrica Habitação Rural Saúde Cota Quilombola na Universidade ADQ (Associação das/dos Discentes Quilombolas da UFPA) Questões Ambientais Avanço do Agronegócio Ameaças	Implementação das Diretrizes; Reconhecimento das Escolas; Processos de Formação para apropriação da Resolução CNE/CEB 08/2012; Putiruns Quilombolas Resolução Municipal CME 039/2022; Projeto Político Pedagógico Territorial Currículo Escolar Específico; Departamento da Educação Escolar Quilombola; Reconhecimento das/dos Professores/as Quilombolas; Reconhecimento das/dos Profissionais Quilombolas; Ensino Médio Quilombola Concurso Público Específico Quilombola Curso de Especialização Quilombola Incentivo à Cultura Quilombola Associação em Rede Comunitária de Coletivos de Mulheres Quilombolas Candidaturas Eleitorais Quilombolas Secretaria de Igualdade Racial;

Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

As lutas quilombolas na região Tocantina, como podemos observar após a CF 1988, incluindo a luta por Educação por meio da Resolução CNE/CEB, são lutas por direitos a partir do marco da CF 1988 – o Estado de Direito conquistado através de todo o processo que culminou na CF 1988.

As lutas são exemplos da importância dos processos de educação para os povos. Porém, sem perder de vista que a educação sozinha – parafraseando Paulo Freire (2000) – não transforma a sociedade de classes, mas tão pouco sem ela a sociedade muda. Por isso, entendemos que “manter populações inteiras desescolarizadas é a política da perpetuação da miséria. Entretanto, propagar a escolarização como meio transformador da sociedade pode consistir tanto em equívoco quanto em maldade” (Rocha; Silva, 2016, p. 89). Isso significa

que a transformação da realidade precisa ser entendida, também, como luta de classes e, nesse sentido, ao percebermos as lutas do quadro anterior, temos que reconhecer que a luta por direitos é um instrumento de formação.

Focar nesse instrumento “parece” ser o que o Movimento Social Quilombola tem procurado fazer. Essas lutas têm avançado na região muito em razão dos tensionamentos que esse povo tem provocado, sobretudo, no município de Mocajuba/PA. Assim, observamos que as lutas, a exemplo, do Centro de Estudos em Defesa de Negras e Negros no Pará (CEDENPA) e da Coordenação das Associações Quilombolas do Estado do Pará (MALUNGU), receberam apoio ao longo de seu processo histórico de pessoas quilombolas do município de Mocajuba, a citar a Comunidade Quilombola de São José de Icatu, em nome Maria José Brito de Sousa (participante direta desta pesquisa) e Dr. Jorge Farias (*in memoriam*).

Contudo, ao analisar esses processos de formação econômico-cultural do Ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, temos também que observar sem perder de vista a história como processo até que ponto essa luta tem “ganhado forma de causa e não apenas de representação” (Bogo, 2010, p. 148). Aqui se apresentam duas questões: primeira, o ser social com identidades encaminha suas lutas como luta de classes consciente de que luta contra um sistema? Ou, o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola não é de classe porque tem lutado apenas por representatividade?

A luta por direitos quilombolas na região Tocantina, observando a experiência em Mocajuba/PA, tem se conduzido com tensionamentos e conflitos, pois abraçar a luta quilombola é abraçar, ao mesmo tempo, a luta histórica contra o racismo e o grande capital. Assim, quando nas lutas comunitárias cotidianas os quilombolas conflitam com o Estado, o conflito se instaura porque as questões que levantam atingem a estrutura de organização da sociedade de classes, que potencializa as hierarquias sociais herdadas (mulheres, raça, gênero, etnia, dentre outras). Hierarquias que, na experiência quilombola, a principal delas é o racismo. De forma que não podemos desvincular a luta de classes da luta antirracista.

Dessa maneira, como experiência concreta desse enfrentamento ao racismo enquanto luta de classes, por ser uma luta contra a estrutura hegemônica que tornou negras e negras escravizados, por ser um racismo que ainda opera no racismo estrutural, podemos dar os exemplos da luta por cota racial na universidade, ou da luta pela Educação Escolar Quilombola, que nos tensionamentos na ação, na prática tem enfrentado secretarias de educação que fecham as portas e não recebem as demandas do movimento.

Ainda podemos citar, quando a morosidade legalista impede que a universidade (a citar a UFPA) amplie as vagas quilombolas nos cursos e o Movimento Social Quilombola “*vai pra cima, questiona. E isso vale bater na mesa, bater o pé e até ocupar a prefeitura se for possível. Isso a gente faz, porque é luta dos nossos iguais*”, nos disse a jovem quilombola Erika Gonçalves (Entrevista 20, jan.2024), da Comunidade Mangabeira, que tem acompanhado de perto essas lutas por meio da Associação das/dos Discentes Quilombola da Universidade Federal do Pará (ADQ).

Esse partir “*pra cima*”, no dizer de Erika, é o indivíduo que parte de si mesmo, isto é, como manifestação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em processo de formação econômico-cultural. Nesse sentido, Bogo (2010, p. 149, grifos nossos) contribui para o entendimento de que

o fato de se abraçar uma causa coletiva *educa e reeduca o ser social*. Renunciam-se inúmeras vontades, instintos, controlam-se os vícios para não ficar de fora da grande conquista que se anuncia. As forças que se colocam em movimento permanecem nele e se adquirem consciência da causa que defendem. *A luta de classes tem um lado a ser defendido e, só o defendemos se fizermos parte desse lado*. A causa é a consciência das contradições que assegura a confiança para desenvolver as ações. *Quanto maior a intensidade destas, maior será a profundidade do pensamento*. Na luta de classes, há poucos que têm o que quer e há muitos que só têm a ganhar, que podem estar do mesmo lado. Mas, vale a capacidade e a coerência daqueles que querem ir até o fim. A organização política da classe cumpre esse papel. A fragilidade dos movimentos sociais contemporâneos não permite que assumam por si só essa função. É fundamental que *a unidade das forças se eleve* acima da força dos contrários para colocar as contradições em outro patamar.

Isto é, o próprio movimento que tem formado a classe trabalhadora alargada, ou seja, a classe que une todos aquelas e aqueles que têm um lado definido (contra o sistema da sociedade de classes). Como causa que educa e reeduca o Ser social e sendo processo de formação, pode elevar as forças das lutas quilombolas de forma que superem em si o Ser social que luta apenas por representatividade, para se tornar o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola que luta não apenas por respeito à individualidade, mas como “*luta dos nossos iguais*”, no dizer de Erika Gonçalves (Entrevista 20, jan.2024), ou seja, como luta dos oprimidos, dos subalternizados pelo sistema capitalista e por suas hierarquias sociais, como o racismo estrutural.

Nesse sentido, os processos de formação econômico-cultural nas comunidades quilombolas são compreendidos como espaços-tempos de disputa. Assim, também há disputas até mesmo no campo semântico sobre o significado e o conceito de quilombo e talvez aqui, em termos contemporâneos, “o que está em disputa, portanto, não é a existência dessas

formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior e menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente” (Arruti, 2008, p. 316), isto é, tentativas de torná-lo desaparecido, também no plano simbólico. Isso quiçá possa ser explicado por meio das novas interpretações do conceito de quilombo, sobretudo após a Constituição de 1988, a citar o Decreto nº. 4.887/2003, que garante que os quilombos são “[...] grupos-étnico raciais segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2003).

Foi com base nessas compreensões, desde a Constituição de 1988, que por todo Brasil se configuraram organizações quilombolas como associações, a citar as experiências paraense da Coordenação das Associações Quilombolas do Estado do Pará (Malungu) e nacional da Coordenação Nacional de Articulação de Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Essas organizações protagonizam diferentes lutas, para além da “regularização fundiária, o acesso às políticas públicas – como educação, saúde, saneamento básico e eletrificação – e a garantia dos Direitos Humanos são outras bandeiras do protagonismo quilombola” (Domingues; Gomes, 2013, p. 15).

Contudo, em meio aos avanços no campo do acesso a políticas públicas e a direitos humanos, estão ocorrendo mudanças que precisam ser consideradas na cultura, no modo de produzir dos territórios quilombolas, nos seus modos de vida, isto é, na vida de todos dias, já que atualmente as formações dos quilombos se configuram no borbulhar da alienação capitalista, que tenta a todo custo cooptá-los ao seu modo de existir, isto é, a vender sua força de trabalho, a consumir, a individualizar-se, a acumular para lucrar.

A visão do mundo capitalista, ao coexistir com o modo de vida quilombola, tem produzido mudanças, como apresentou o quilombola Chico (Entrevista 17, nov.2023) em suas falas corroboradas por outro quilombola, o professor Silvanio (Roda de conversa 1, jul.2023). Mudanças percebidas principalmente na juventude quilombola. *“Uma preocupação grande nossa aqui é com a juventude. Desde aqui na vida do Quilombo até a saída para Escola Polo¹⁵², Ensino Médio, Universidade. E mais ainda o retorno dessa juventude”*. Preocupações que se entrecruzam, transversalizam em todas as falas que coletamos nesses quase quatro anos de pesquisa.

¹⁵²A EMEIF Polo São José do Acapu fica localizada fora do Território Quilombola de São José de Icatu, a aproximadamente 10km. Como não há escola para os anos finais do Ensino Fundamental e nem Ensino Médio na comunidade, as crianças e as/os jovens precisam se deslocar todos os dias da comunidade para estudar. Escola Polo portanto é um espaço que recebe estudantes de comunidades de toda região conhecida por Acapu.

A juventude quilombola e as transformações nos modos de vida quilombola na coexistência com o modo de vida capitalista são “*preocupações grandes*” entre, sobretudo, as lideranças quilombolas, como nos revelaram os professores quilombolas Chico e Silvanio. Ao continuar sua fala, Silvanio nos contou que há uma diferença na juventude hoje que talvez aponte o horizonte da luta contra essas mudanças operadas pelo capitalismo. Assim, ele nos disse:

É por aí, que a gente tem que começar a pensar, professora, porque não é de qualquer juventude que a gente está falando, não é a juventude do Silvanio, que trabalhava lá no Engenho (Quilombo vizinho ao Quilombo São José de Icatu). Um trabalho difícil, longe. Difícil pra chegar lá. Essa juventude, não é a juventude do Nilton, né? Que mora ali no Pirateua (Pequena comunidade localizada dentro do Quilombo São José de Icatu, fica um pouco afastada do centro (vila) da comunidade de São José de Icatu). Não é dessa juventude que estamos falando. Não é a juventude do Rivaldo. É uma juventude que quer iPhone, ele quer, né? Então tem que ver isso, pra gente poder entender - por que esse jovem não está interessado na Associação? De repente a Associação, não está passando essa perspectiva pra ele, ou seja, a perspectiva de que ele aqui (no quilombo) ele pode conseguir tudo isso. Então a gente tem é só que compreender esse processo para agir com eles (juventude), falta a gente ouvir o Marinei sobre isso. Ele é parte dessa juventude que nos preocupa. Eu quero ouvir ele (risos). A comunidade precisa escutar a juventude.

Concordamos com a estratégia, pois talvez escutar a juventude, como nos aponta o quilombola Silvanio (Roda de conversa 1, jul.2023), seja o caminho para enfrentar a aproximação da cultura capitalista nos quilombos e, como nos pediu Silvanio, precisamos, por exemplo, escutar o jovem Marinei que também é parte desse processo. Marinei cursa graduação em Geografia pela UFPA e após a provocação de Silvanio na mesma roda de conversa ele nos disse: “*a gente aqui, juventude, mesmo com os trabalhos da universidade, a gente procura dá retorno, por isso estamos organizando aqui (no quilombo) o encontro de férias dos universitários. Esse ano a gente realiza*”. Um forma de retorno. A juventude no Quilombo São José de Icatu tem procurado a seu modo retribuir à comunidade que pertence, é o que nos indica Marinei (Roda de conversa 1, jul.2023).

O convite que Silvanio nos faz para pensar na juventude se revela como um subtema que transversalizou todas as conversas, “consultas” de conteúdos de falas, entrevistas. Volta e meia a juventude quilombola aparece nas preocupações das comunidades. Por isso, não é de se “*espantar*”, como diz a vovó quilombola em conversas informais nas comunidades que a juventude esteja em todos os temas das seções deste *Panô*.

Como achado talvez merecesse um capítulo específico, mas dado o espaço-tempo restrito desta exposição, preferimos diluí-lo em nuances de forma ampla, análises que compõe

o todo – isto é, o *Panô*. De tal modo, procuramos juntar esforços para construir ensaios analíticos sobre a “juventude quilombola” nas dimensões deste capítulo, de forma que o debate da “juventude quilombola” nos acompanhe na caminhada por inteiro.

Aliás, ao tratar sobre juventude quilombola, o elemento “escuta” nos permite fazer umas observações: 1) há diferença entre os atos de ouvir e escutar. Ouvir é um ato biológico, independente de vontade, desejo. O ouvido, salvo situações de deficiências auditivas, é um órgão que funciona ouvindo tudo ao seu redor. Já escutar é um ato que depende de disposição, pois nos exige atenção para entender, assimilar, analisar o ocorrido, o falado, enfim; 2) escutar é um saber estabelecido nos quilombos fundamental para a sobrevivência. Desde os primeiros momentos da formação desses espaços-tempos de liberdade a escuta foi estratégica, pois sem a escuta não seria possível se preparar em termos táticos, por exemplo, para enfrentar os “tugas”, como diz Cabral (1965, p. 3). Escutar é um direito garantido através da Convenção 169, ao reconhecer a escuta nos quilombos como crucial para a organização da produção da vida, tanto em termos econômico, quanto político e cultural. Portanto, 4) escutar é um ato de respeito tanto para os que vivem no território, quanto para quem pretende, por quaisquer que seja o interesse, adentrar os quilombos, produzir algo; 5) a escuta é um ato pedagógico e precisa ser realizada sempre antes dos acontecimentos, em caráter prévio, livre, informada e de boa fé. A escuta quilombola é ancestral circularidade, é oralidade e memória. Deve ser respeitada.

De tal modo, pensar a situação da juventude quilombola em coexistência com o capitalismo é pensá-la através dos processos de alienação que afetam os jovens da comunidade – das redes sociais à escola; das ideologias à universidade – como a juventude está se formando e, com base em Lélia González (2021), se “deformando”? Daí que escutá-la dentro dos territórios é um passo necessário.

Nesse sentido, a adolescente quilombola Marizete (14 anos), na mesma roda de conversa (1) que Silvanio esteve presente, realizada em 13 de julho de 2023, no Quilombo São José, disse que

[...] uma das maiores dificuldades que a gente sente aqui, e eu falo como jovem. A maior dificuldade que a gente enfrenta é com os adultos, pois às vezes eles nos pressionam, nos julgando... Nós jovens sofremos, com os julgamentos dos adultos, tipo, a gente percebe, o julgamento pela forma como a gente está se vestindo, na forma da gente falar, andar, eles (adultos) se incomodam muito... eles nos julgam sem conversar com a gente. Às vezes não dão chance pra gente se defender, falar, entende? Então, eu percebo e sinto que há muito esses julgamentos. E, eu acho que isso faz com que muitos jovens, sintam, se sintam mal... E, aí eu acho que se existisse menos isso (julgamentos), eu acho que a gente, nós jovens, a

gente seria bem mais fácil, acessíveis. A gente teria mais facilidade para se comunicar, dizer o que a gente sente e se comunicar com os mais velhos.

Percebemos nesse trecho de fala que a jovem quilombola Marizete realiza uma “certa” marcação nas palavras – *julgamento e comunicação* – no sentido da relação com os mais velhos. Assim, ao fazermos o cruzamento de sua fala com o dizer de Silvanio (Roda de conversa 1, jul.2023), ocorrem interrelações, pois Silvanio diz que a juventude quilombola precisa dizer, para ser escutada e para Marizete (Roda de conversa [1], jul.2023) os mais velhos precisam escutar para se comunicarem. A partir da compreensão exposta das características da escuta nos cinco elementos anteriores, cabem algumas indagações. De qual escuta estamos tratando? As comunidades reivindicam ser escutadas, mas a escuta está ocorrendo internamente? Processos de escuta são processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola?

A adolescente quilombola Marizete traz elementos que contribuem para responder essas indagações, pois ela apresenta a escuta nos quilombos como comunicação. Contornar a escuta com o elemento comunicação nos reportou aos primeiros debates produzidos no interior do Grupo Ampliado de Pesquisa – Minka, quando tratamos sobre comunidades por meios de ensaios analíticos baseados no texto de Freire (1979) intitulado “Extensão ou Comunicação?”. Freire (1983, p. 67) dizia que havia “na relação dialógica-comunicativa um sistema de signos linguísticos indispensável ao ato comunicativo”, mas, ainda segundo ele, para que esse processo pudesse funcionar, deveria haver um acordo entre os sujeitos reciprocamente comunicantes. “Isto é, a expressão verbal de um dos sujeitos tem que ser percebida dentro de um quadro significativo comum ao outro sujeito” (Freire, 1983, p. 67), elementos esses que se aproximam do que estamos tratando como escuta.

Já que nessa linha de compreensão sobre os signos, tomados pelo que nos legou Vigotski (2007), a comunicação seria um instrumento de mediação da escuta, podendo ser compreendida, conforme Freire (1983), como o “acordo entre os sujeitos”, a escuta quilombola, traduzida nos protocolos de consulta, é um instrumento de diretriz de como essas pessoas querem e necessitam ser escutadas. Por isso, de acordo com Vigotski (2007), nas palavras de Rego (2010, p. 50), para entender a questão da mediação aqui proposta entre comunicação e escuta, faz-se necessário

compreender a questão da mediação, que caracteriza a relação [da mulher] e do homem com o mundo e com as [outras mulheres e os] outros homens, é de fundamental importância justamente porque é através desse processo que as funções psicológicas superiores, especificamente humanas, se desenvolvem. Vygotsky distingue dois elementos básicos responsáveis por

essa mediação: o *instrumento*, que tem a função de regular as ações sobre os objetos e o *signo*, que regula as ações do psiquismo das pessoas.

Ainda nesse sentido, vale trazer para a análise sobre a relação simbólica entre os sujeitos que se comunicam mediados pelo instrumento escuta materializado no signo dos “Protocolos de Consulta”, o que a mesma Rego (2010, p. 50) apresenta em nota de rodapé explicativa sobre como o signo pode ser considerado.

De modo geral, o signo pode ser considerado aquilo (objeto, forma, fenômeno, gesto, figura ou som) que representa algo diferente de si mesmo. Ou seja, substitui e expressa eventos, ideias, situações e objetos, servindo como auxílio da memória e da atenção humana. Como por exemplo, no código de trânsito, a cor vermelha é o signo que indica a necessidade de parar, assim como a palavra copo é um signo que representa o utensílio usado para beber água.

Ampliando, podemos compreender também o que Freire (1983, p. 67), ao tratar sobre “comunicação”, disse – “Se não há acordo em torno dos signos, como expressão do objeto significado, não pode haver compreensão entre sujeitos, o que impossibilita a comunicação”. Tendo as comunidades quilombolas seus “Protocolos de Consulta”, o acordo entre os signos de comunicação e escuta deve ser operado. Como ato educativo do trabalho (Marx; Engels, 2009), a elaboração e o uso dos instrumentos são pressupostos das relações entre os seres humanos. Isso quer dizer que as relações dos humanos entre “em-si, para-nós, para-si”, conforme Lukács (2013), e com a natureza, mediações ontológicas, são portanto, trabalho-educação.

Pensando com base em Freire (1983), Vigotski (2007) e Lukács (2013) os processos de formação sobre como precisam ser escutados, em termos teóricos, estão acontecendo como ato educativo do trabalho, ou seja, ao escutar, aprendem e ao aprender, escutam, modificam o meio e modificam a si mesmos.

Comunicar e escutar, assim como ouvir e escutar, são atos diferentes. Contudo, como temos apreendido nos processos de formação com as comunidades quilombolas sobre o ato necessário e educativo da escuta, escutar é uma totalidade de diversidades de comunicações e audições. Além disso, as contradições construídas na coexistência com o capital têm produzido divergências, dentro e fora dos quilombos, sobre a questão da escuta como direito e talvez a juventude, por não se sentir “*comunicada*”, como aponta Marizete (Roda de conversa 1, julho.2023), não se sente também mobilizada a participar mais efetivamente. Sobre esses processos veremos nas próximas seções outros elementos com mais profundidade.

Nesse sentido, cabe dizer que o que apresentamos são evidências dos processos de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola que vão desde as formações dos quilombos até os signos que estão construindo enquanto povo de direito para se manter em seus territórios, que também são simbólicos, conforme Vigotski (2007), mediados pela relação trabalho-cultura-educação. Portanto, são processos de formação econômico-cultural.

Ao pensar através desses fios, guiados pelo fio de *Ananse* (o método), por meio do que temos vivenciado nas experiências sentidas, percebidas, modificadas não há como analisar os processos de formação econômico-cultural dos quilombos sem considerar a luta de classes. No campo de disputa em que estão presentes essas formações sociais há a luta fundamental entre a classe oprimida e classe opressora, ou seja, de projetos antagônicos que se configuram na experiência da organização da sociedade de classes.

E, finalmente, mas não como ato conclusivo, observamos que os processos de formação econômico-cultural dos quilombos, apresentados nesta seção, são permeados por particularidades da luta de classes e que, como veremos a seguir, há muito dos mutirões nas experiências que acontecem como lutas comunitárias cotidianas na formação inteira da classe trabalhadora alargada.

4.3 TRABALHO-CULTURA-EDUCAÇÃO: O MUTIRÃO COMO SÍNTESE DE LUTAS E DE PROCESSOS DE FORMAÇÃO

Trabalho que “[...] *nos define*”. Assim verificamos em Silva (2023, p. 172), o Preto do Batuque, da Comunidade Quilombola de Tambaí Açu, expressar seu ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, ao diferenciar o trabalho dos mutirões do “trabalho pro outro” nos pimentais, isto é, a contradição entre capital-trabalho.

Prática de trabalho organizada pelas comunidades nos quilombos da Amazônia região Tocantina para além de uma das características das lutas comunitárias cotidianas, o mutirão é identidade, síntese de lutas alargadas em sentido do próprio trabalho que produz transformações e ao transformar produz *seres em si e para si*.

Em uma seção que trata das “lutas comunitárias cotidianas” não poderia deixar de ser o mutirão central para as análises, pois o mesmo Preto do Batuque, entrevistado novamente para fins desta pesquisa e nos autorizando a publicar seu nome de “*nascença*”, como disse ele,

Raimundo Silva, em “consulta” de conteúdo de fala, sentado ao redor de uma mesa com comidas e uma “dozinha” de licor de gengibre, nos concedeu um belo momento junto com sua filha, a professora quilombola Ana Cleide, seu filho Silas e sua prima a quilombola Ziane, em um dia ensolarado e ventilado de agosto (Entrevista em grupo realizada com perguntas individuais para “consulta” de conteúdos de fala).

Nessa ocasião, além de outras falas, expressou a frase: *“É no mutirão que muito das coisas da comunidade acontece”*, para dizer o que ele pensa e sente sobre como as lutas comunitárias cotidianas se realizam na Comunidade Quilombola de Tambaí Açu. E, continuou: *“não dá para fazer a comunidade sem união. Então tudo que acontece aqui, mesmo com as crises, as encrencas internas, desavenças, se resume depois em união. Porque depois de tudo a gente percebe, senão unir a gente despedaça tudo”*.

Foi assim, nessa cadência, com o quilombola Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023) que fomos compreendendo o valor de uso do mutirão, sem o qual, como nos disse Raimundo, a comunidade tende a *“despedaçar tudo”*, ou seja, individualizar-se, tornar-se outra coisa, ganhar outro sentido, desmontar, como se desmontam os direitos no Brasil. *“O que não pode acontecer”*, nos disse outro quilombola lá no Itabatinga, território do Segundo Distrito de Mocajuba, Zé Maria Lourada (Entrevista 4, ago.2023). O quilombola Raimundo Silva ressalta que

[...] quando a gente percebe que a desavença vai nos prejudicar demais, quando a gente percebe que já está demais, a gente entra na conversa e voltamos a lutar junto de novo. Foi assim que a gente aprendeu, não tem outro jeito. Assim, é no movimento também, é luta até entre nós mesmos, mas a gente não pode perder a união. Se perder já era. A luta se faz é na luta mesmo. Por isso, eu penso no mutirão (Entrevista 6, ago.2023).

Estamos de acordo com o quilombola Raimundo Silva e também com o quilombola Zé Maria Lourada (Entrevista 4, ago.2023), a luta *“na luta mesmo”* é a luta de mulheres e homens reais, é a luta concreta de todo dia, por ser a luta que está nos chãos dos quilombos, entranhada desde de suas formações. Luta que faz o quilombola Raimundo Silva pensar *“no mutirão”*. Mas, por que o mutirão? Como o mutirão se configura central nas lutas comunitárias cotidianas? Como se caracterizam essas lutas de base comunitária e de mutirão?

Ao buscar respostas nos estudos de Sève (1968) sobre processos de personalidade em gestação de forma a tentar compreender os processos que formam a identidade, entendemos que a luta, antes de tudo, não é uma necessidade, não resulta de si mesma, ou seja, de um desejo, mas da *base*, isto é do trabalho. Assim, *“na luta mesmo”* como produto do trabalho se constrói a necessidade a se satisfazer e ao produzir a solução dessa necessidade construída,

outras necessidades são construídas, mas sempre partindo do trabalho – da produção que produz as reproduções. Com efeito, nos diz Sève (1968, p. 51-52),

[...] as necessidades humanas não são de forma alguma a expressão de uma natureza humana ante-histórica, infra-social e absolutamente primária relativamente à atividade e psíquica de que são consideradas como sendo a base, mas sim, em si mesmas, fruto dos homens [e das mulheres] no decurso de sua história, isto é, em primeiro lugar do seu trabalho. Ora, se a necessidade é, em si mesma, um produto histórico-social, isso quer dizer que, muito além de não ser base da atividade psíquica, é essa própria atividade que desempenha um papel básico relativamente a ela.

Ampliando, a luta que educa, conforme Bogo (2010), não pode ser entendida como necessidade em si, mas como ato do trabalho que, ao transformar a realidade, transforma a si mesmo. Entendidas assim, as necessidades são produtos da ação, da luta do trabalho. Portanto, a identidade como produto do trabalho é uma das particularidades da reprodução ampliada da vida, ou seja, são necessidades que partem do ser em si, que partem de si mesmo, do trabalho que é o próprio ser humano – ser histórico.

Isso se relaciona com o mutirão, ou seja, a identidade quilombola que parte da produção que, somando-se a reproduções consequentes desse trabalho, constrói-se tanto em termos objetivos, quanto subjetivos. O significado do mutirão para o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em formação econômico-cultural é signo, pois também mediado como instrumento de trabalho-educação, conforme Vigotski (2007), ele expressa ideias, atenções, sentimentos, percepções, modificações que alimentam memórias e que constituem o Ser “*em-si, para-nós, para-si*” (Lukács, 2018b), ou o ser em processo de funções psicológicas superiores – o Ser Social.

Dáí ser a identidade do mutirão que define o quilombola, uma ação relacional entre objetividades e subjetividades, segundo Sève (1989), ou seja, a relação a um só tempo humanos-natureza, conforme Fischer e Rodrigues (2022). Nesse sentido, de forma a ilustrar o trabalho que define a identidade quilombola do ser social também composto por identidades de classe e de gênero, apresentamos uma das particularidades em prática – luta comunitária cotidiana – do mutirão de limpeza de área, para plantio da maniva¹⁵³.

¹⁵³ Trata-se das hastes, pequenas partes do caule cortadas, das quais brotam as plantas de maniva e suas raízes são mandioca (Anotações de campo, ago.2023).

Figura 7 - Mosaico fotográfico - Mutirão de limpeza de área – cuivara



Fonte: Arquivo fotográfico do Prof. Silvanio Rosa Nascimento (2022)

Limpeza de área, trata-se do preparo da terra para o plantio, realizada entre outubro e dezembro de 2022, na Comunidade Quilombola São José de Icatu. Inicia-se pela chamada “broca”, que é o momento em que “derruba”, faz-se o manejo para verificar se há árvores grandes que podem ser usadas para outros fins, como carpintaria, material para reforma de telhados, por exemplo, até mesmo da própria casa de forno. Após esse processo, é feita a derrubada total, para, finalmente, depois de se fazer o aceiro, queimar com muito cuidado. Ressaltamos que esse processo de trabalho é feito tanto por mulheres, quanto por homens e que se trata de técnica milenar do trabalho de roça.

No prosseguir dos processos produtivo-culturais da roça como luta comunitária cotidiana, lembrando que compreendemos a luta conforme Cabral (1965), como ação comum contra os colonialismos, e que nessa mesma base entendemos o elemento comunitário como unidade, é “preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objetivo. Quer dizer, no nosso princípio, unidade é no sentido dinâmico, quer dizer de movimento” (Cabral, 1965, p. 3-4), já que comunidade como unidade é o Comum.

Dessa forma, entendemos o cotidiano por meio de dois elementos: primeiro, segundo Lukács (1966, p. 35-36), “o materialismo dialético considera, ao contrário do idealismo, a unidade material do mundo como um fato indiscutível. Todo reflexo é, portanto, dessa realidade única e unitária”. E, segundo, de acordo com Kosik (2002, p. 80),

a vida cotidiana é antes de tudo organização, dia a dia, da vida individual [de mulheres, homens e outros gêneros]; a repetição de suas ações vitais é fixada na repetição de cada dia, na distribuição do tempo em cada dia. A vida cotidiana é divisão do tempo e é ritmo em que se escolhe a história individual

de cada um. A vida de cada dia tem sua própria experiência, a própria sabedoria, o próprio horizonte, as próprias previsões, as repetições, mas também as exceções; os dias comuns, mas também os dias feriados. **A vida de cada dia** não é, assim entendida como oposição ao que sai da norma, aos feriados, à excepcionalidade ou à História; a hipótese da vida de cada dia como banalidade em oposição à História, como exceção, já constitui o resultado de uma certa mistificação.

Portanto, sendo o cotidiano a vida de cada dia, ele também, dada a coexistência com o capitalismo, é “preocupação”, “práxis alienada” que produzimos. Assim, nos diz Kosik (2002), não há como entender o cotidiano fora da realidade, pois se olharmos o cotidiano sem olhar a realidade nos perderemos no labirinto e tropeçaremos nos fios, já que a “a cotidianidade é o mundo *fenomênico* em que a realidade se *manifesta* de um certo modo e ao mesmo tempo se *esconde*” (Kosik, 2002, p. 83). Há na cotidianidade, dada sua repetição dia após dia, uma tendência ao fetiche, daí que a ideologia do capitalismo produz necessidades cada vez mais capazes de manter as pessoas consumindo sem sair de casa. Por isso que,

de certo modo a cotidianidade desvenda a verdade da realidade, pois a realidade à margem da vida de cada dia seria irreidade transcendente, isto é, uma configuração sem poder nem eficácia; do mesmo modo, porém, também a esconde: a realidade não está contida por certos aspectos determinados e mediamente. A análise da vida de cada dia constitui – em *certa medida*, apenas – a via de acesso à compreensão e à descrição da realidade; além das “suas possibilidades”, ela falsifica a realidade. Nesse sentido não é possível entender a realidade da cotidianidade, mas a cotidianidade é entendida com base na realidade (Kosik, 2002, p. 83).

Nesse sentido, superar o dualismo entre a cotidianidade a-histórica e a historicidade da história nos exige a tarefa da formação para transformação. Para tanto, nos caminhos do labirinto em que estivemos, de “certo” modo acostumados a andar seguros, vamos precisar passar por um processo de “descarrilamento, como destruição da trilha da cotidianidade, com exceção e estranheza” (Kosik, 2002, p. 82). Assim, para rasgar o “véu da *pseudoconcreticidade*”, a “*práxis fetichista*”¹⁵⁴ presente em nossos meios e modos de vida, de acordo com o que verificamos na realidade presente nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, o caminho mais seguro para se continuar os passos mesmo depois do “descarrilamento”, como nos propõe Kosik (2002), é através das lutas, pois elas são formativas de consciência *em-si-para-nós-para-si*, conforme pode ser observado em Lukács (2013; 2015).

¹⁵⁴ Ambas as noções-conceito ou categorias foram criadas com base em Kosik (1967) pelo autor Argos Vasconcelos de Almeida, professor titular do Departamento de Biologia da UFRPE. Disponível em: [file:///C:/Users/VAIO/Downloads/admin,+07+FUNDAMENTOS+ONTOLO+GICOMARXISTAS+DA+VIDA+COTIDIANA%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/VAIO/Downloads/admin,+07+FUNDAMENTOS+ONTOLO+GICOMARXISTAS+DA+VIDA+COTIDIANA%20(1).pdf) Acesso em: 10 jan. 2023.

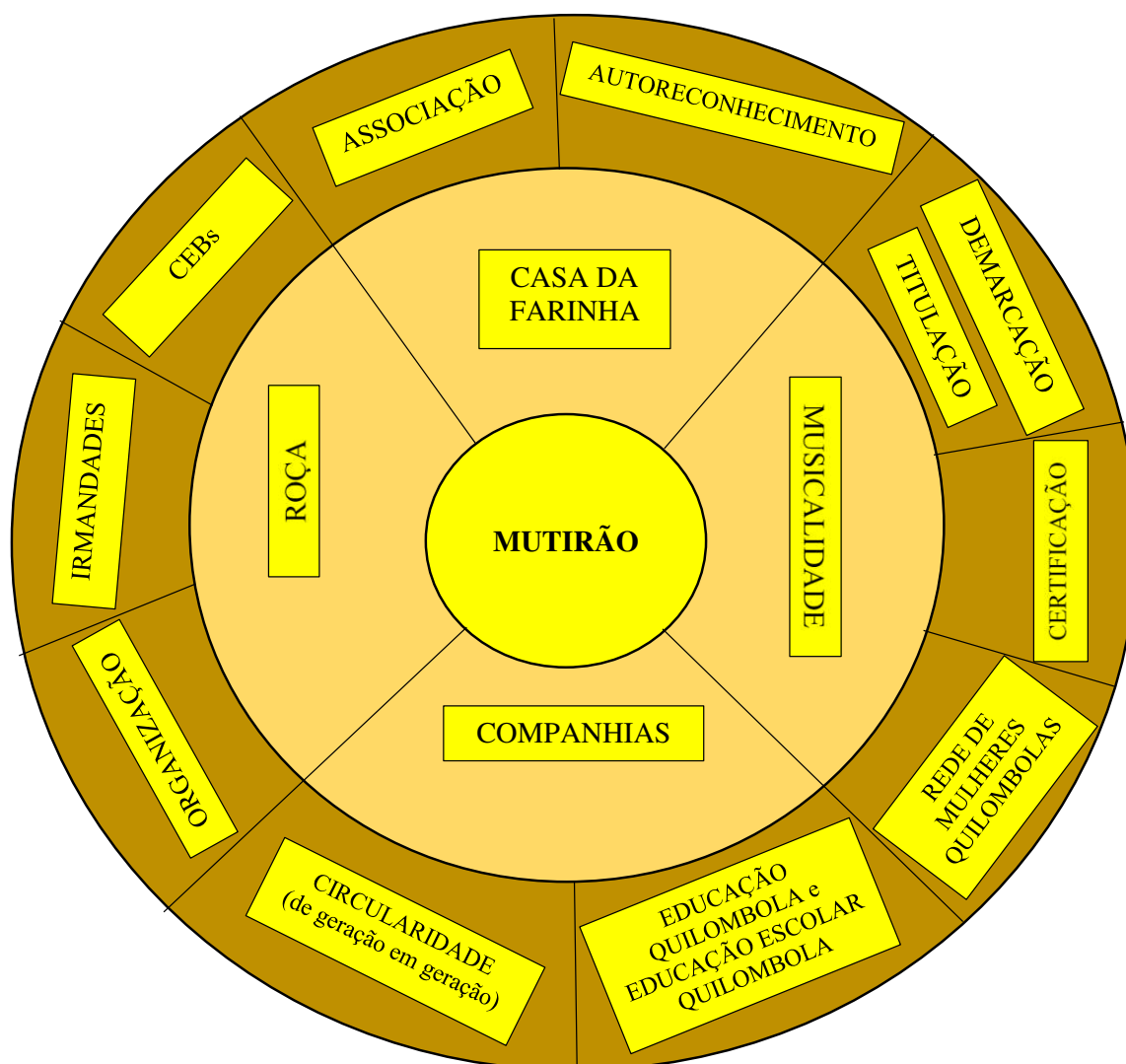
Vejamos a seguir, o esquema organizado a partir de falas coletadas e “consultadas” para fim desta tese, no qual apresentamos as principais lutas comunitárias cotidianas. Contudo, antes de adentrarmos nessa apresentação, é necessário expor que esse esquema, assim como os demais apresentados nas páginas seguintes, trata-se de ensaios ou tentativas de demonstração, as quais tomamos a liberdade de elaborar a partir do que lemos em Williams (2011, p. 32-33), como “uma forma particular e organizada” de “indicar certas características comuns [...] de grupos, em uma determinada situação histórica”.

Com esse propósito, portanto, elaboramos “mandalas sínteses” que, em termos de “estruturas de sentimento”, parecem ser, considerando-as em transformação, que

[...] costumam preceder as transformações mais reconhecíveis do pensamento e da crença formais que compõem a história habitual de consciência e que, embora correspondam muito de perto a uma verdadeira história social de homens [*e mulheres*] vivendo em relações sociais reais e em transformação, precedem, mais uma vez, as alterações mais reconhecíveis nas instituições formais e nas relações sociais que constituem a história mais acessível e, de fato, mais habitual (Williams, 2011, p. 35).

Portanto, sendo as “mandalas sínteses” uma forma de organizar as características compreendidas como particularidades da singularidade do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, talvez elas possam se configurar visíveis em estruturas de sentimento (Williams, 2011).

Esquema 3 - Mandala síntese - Lutas comunitárias cotidianas em Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA



Fonte: Elaborado pela autora (2023)

O esquema mandala síntese sobre as lutas comunitárias cotidianas demonstra os processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola por meio de suas materialidades produtivo-culturais (processos produtivo-culturais e político-sociais), em que o mutirão é a base central dessa formação. É o “[...] trabalho que nos define”, como disse Raimundo Silva (Silva, 2023, p. 172) e nos reafirmou depois em entrevista “[...] é no mutirão que acontece a comunidade” (Entrevista 6, ago. 2023).

A partir da mandala das lutas comunitárias cotidianas compreendemos, no movimento dialético da realidade concreta, de acordo com Kosik (2002), procurando percebê-lo em espiral, que o mutirão é o elemento principal da “escola da experiência”, conforme

Luxemburgo (2018b), do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola. E, como “escola”, produz “outras” escolas que, conseqüentemente, produzem outras e assim consecutivamente e em circularidade essa prática é passada de geração em geração, produzindo e reproduzindo as comunidades quilombolas na Amazônia região Tocantina.

“Escolas” que produzem, desconstroem, reconstroem, reproduzem a consciência da formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola. Escolas que operam nas lutas comunitárias cotidianas, na “vida de cada dia que tem sua própria experiência” (Kosik, 2002, p. 80). Na contraditória coexistência com o capitalismo, em alguns processos, “deformam-se”, mas, em seguida, voltam a formar-se, reconstroem-se, pois a historicidade da vida não é estática, banal, hábito. Muito menos é indiscutível, sendo transformável. “Nesse mundo dos significados, com fundamentos na práxis material objetiva, formam-se também os significados das coisas como sentido das coisas, mas também os sentidos humanos, que proporcionam ao homem [e às mulheres] o acesso ao significado objetivo das coisas” (Kosik, 2002, p. 76).

Entretanto, na coexistência com o mundo alienado, ou “mundo da preocupação”, de acordo com Kosik (2002), mundo do capitalismo, o mundo objetivo dos processos produtivo-culturais e político-sociais das comunidades quilombolas se dissolve em alguns elementos, tais como, valores, costumes, cultura como nos disse o professor quilombola Chico (Entrevista 17, nov. 2023), transformam-se “[...] em um mundo dos significados traçados pela subjetividade humana. É um mundo estático, em que a manipulação, o ocupar-se e o utilitarismo representam o movimento do indivíduo presa da solicitude, em uma realidade já pronta e acabada, cuja gênese está oculta” (Kosik, 2002, p. 76).

Todavia, nesse mesmo processo, mulheres e homens reais, ao se reconstruírem nos processos de formação econômico-cultural que os fazem perceberem-se nessa realidade dada, pronta e acabada (alienação), operada não como “[...] produto e criação do mundo humano objetivamente prático: é manipulação da ordem existente” (Kosik, 2002, p. 76) e que ao se criar, cria coisas, instrumentos e signos, conforme Vigotski (2007), que podem conduzir o indivíduo, mesmo reificado, a se transformar por meio da

[...] invenção e uso de signos como meios auxiliares para solucionar um dado problema psicológico (lembrar, comparar coisa, relatar, escolher, etc.) é análoga à invenção e uso dos instrumentos, só que agora no campo psicológico. O signo age como instrumento da atividade psicológica de maneira análoga ao papel de um instrumento no trabalho (Vigotski, 2007, p. 52).

Em outras palavras, Vigotski (2007) contribui para pensarmos que, mesmo coexistindo com realidades que na aparência nos remetem a acreditar que há coisas prontas e acabadas, na elaboração e no uso de signos do trabalho como o mutirão, mulheres e homens quilombolas podem construir controles sobre si mesmos e sobre ideias (alienadoras) de forma a se libertar, no sentido da educação que emancipa, enquanto processos e não como algo estático.

Dessa maneira, Vigotski¹⁵⁵ (2007) nos dá base para compreendermos que tomando o mutirão como signo podemos entendê-lo como instrumento nos processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, já que esses processos também perpassam a subjetividade. O mutirão em si é um signo do trabalho e produz seus próprios instrumentos de reprodução, como se observa na mandala das lutas comunitárias cotidianas exposta no esquema anterior.

Assim como Vigotski (2007), percebemos que há funções mediadoras presentes nos instrumentos criados para a realização do mutirão. Instrumentos tais como: as primeiras “escolas da experiência”, na segunda dimensão da mandala mutirão, a saber: Roça; Casa de Farinha; Musicalidade e Companhias são provocadores de mudanças externas, já que se amplia, a partir desses instrumentos, a possibilidade de ação humanos-natureza.

Isso pode ser verificado, por exemplo, na metodologia do fazer da roça que vai desde a limpeza da área até o plantio, conforme o mosaico fotográfico “Mutirão de limpeza de área – cuivara”, passando pelo processo do mutirão de planta, como veremos no mosaico fotográfico a seguir; até que as “sementes acordem”, conforme o dizer da professora quilombola Ana Cleide Cleide (Entrevista 8, ago.2023), quando vivenciam outro mutirão que é o da campina e, finalmente, o mutirão da colheita.

São processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola baseados no mutirão como signo e instrumento elaborado para o acontecer da comunidade. Desse modo, não é demais lembrar, conforme aprendemos em Marx (2013), que, diferente dos demais animais, mulheres e homens reais não só produzem instrumentos para realização de suas necessidades vitais com tarefas específicas, mas também são capazes de guardá-los, conservá-los, mantendo-os vivos em suas memórias para uso posterior.

Na circularidade de transmissão de geração em geração repassam aos mais jovens saberes, de forma a preservar, manter, transmitir, reproduzir suas funções para os demais

¹⁵⁵Registra-se que a depender das traduções, o autor em questão tem a grafia de seu nome escrito de pelo menos duas formas, a saber: Vigotski e Vygotsky. Assim, faremos o uso da forma escrita – Vigotski – porque estamos usando conceitos referente à obra “A Formação Social da Mente”, Martins Fontes, 2007.

membros da comunidade. Num movimento contínuo, aperfeiçoam os instrumentos já criados, produzem outros, como apresentados na mandala anterior, que criarão novos no permanente fazer-se do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola na Amazônia região Tocantina.

Processos esses tidos como necessários para transformar a cotidianidade a-histórica em cotidianidade-historicidade. As lutas comunitárias cotidianas devem ser entendidas como o começo e o fim de toda ação humana, por isso não podem ser consideradas fora da história. A realidade objetiva se mostra no fazer-se. Os elementos da concreticidade, ao se apresentarem na imediaticidade, possibilitam a realidade percebida ou o mesmo que Marx e Engels (2009) indicaram como exteriorização de mulheres e homens reais.

A vida cotidiana é, em síntese, escola da experiência protagonizada pelas lutas das massas e forma na prática, segundo Luxemburgo (2018). Dessa maneira, no momento “*da planta*”, conforme veremos na fotografia a seguir, o mutirão, usando a analogia da semente, é plantado e o povo quilombola agarra-se à terra, de acordo com Krenak (2022), através dos instrumentos elaborados e, ao transformar a natureza, transforma a sua própria natureza como ato histórico-cultural (Vigotski, 2007).

Figura 8 - Mosaico do Mutirão de planta e colheita no Quilombo São José de Icatu



Fonte: Registro fotográficos do prof. Domingos Flávio.

Nesse envolvimento o mutirão se constrói. No movimento, “*define*” o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, como nos disse Raimundo Silva, o mesmo Preto

do Batuque em Silva (2023). Por isso, é base do muito que acontece na comunidade, revelado pelo mesmo Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023).

À guisa de registro, destacamos que os mosaicos de fotografias se estruturam no mesmo sentido que procuramos dar às “mandalas sínteses”, isto é, como ensaios de demonstração ilustrativa do que talvez possam ser as “estruturas de sentimento”, conforme Williams (2011).

De retorno ao mosaico anterior, momento da planta, a atenção é redobrada entre aqueles que cavam os buracos, uma espécie de “*berçário das mudas*”, nos disse a professora quilombola Ana Cleide (Entrevista 8, ago.2023) e aqueles que colocam as mudas de *maniva*¹⁵⁶ nos berçários, pois não se pode colocar mais de uma haste (muda) dentro do mesmo berçário. Ali, depois de coberta com terra, a muda de *maniva* vai dormir um período médio de dez a quinze dias e, assim que chover, ela “*acorda como uma planta!*” (Ana Cleide, entrevista 8, ago.2023), germina.

Ao trazer o mutirão para o sentido das lutas comunitárias cotidianas, recordamos um trecho de Sader (1988) sobre o “despertar”, ou “*acordar como planta*”, como diz a professora quilombola Ana Cleide, pois, no cotidiano, assim como sentimos muito presente nas falas do quilombola Zenóbio (Entrevista 1, jun.2023), elementos da Teologia da Libertação¹⁵⁷ estão muito presentes nas Comunidades Quilombolas já que elas passaram por um processo forte de formação a partir das CEBs, como veremos na seção sobre organização. De tal modo, como observou Sader (1988, p.64) em relação às “matrizes discursivas” dos movimentos sociais sobre o “Lázaro despertado¹⁵⁸”, base do cristianismo das comunidades de base, veremos na seção “religião e religiosidade”.

A analogia do “*acordar como planta*”, apresentada pela professora Ana Cleide (Entrevista 8, ago.2023), também nos remete ao acordar cedo, organizar todo o trabalho do fazer da farinha nos mutirões da farinhada, como veremos no mosaico de fotos produzido a

¹⁵⁶Trata-se da planta que produz a raiz da mandioca. Palavra de origem tupi-guarani é carregada de significados a exemplos de histórias e memórias reproduzidas por meio de lendas, a citar a conhecida lenda da Mani. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2023/02/conheca-a-historia-de-criacao-da-mandioca-segundo-lendas-indigenas-brasileiras.shtml> dentre inúmeros outros sites.

¹⁵⁷A Teologia da Libertação nasce na América Latina e no Brasil no final dos anos 1960, elaborada por teólogos como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Juan Luiz Segundo, Jon Sobrino, entre outros. Essa teologia constitui-se como a primeira dos tempos modernos produzida na periferia da Igreja e comprometida de forma radical com os pobres e excluídos. Foram de grande importância para a sua gênese eventos gerais da Igreja Católica como o Concílio Vaticano II (1962-1965) e, na América Latina, a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín (1968), que apontaram para uma modernização da Igreja, uma abertura para o social e, no nosso continente e país, a “opção preferencial pelos pobres” (Teixeira, 2006). Para mais aprofundamento, ver texto na íntegra em: <http://comciencia.scielo.br/pdf/cc/n146/08.pdf> Acesso em: 19 de nov. 2023.

¹⁵⁸Trata-se de texto bíblico João 11: 1-45, uma das bases – “matrizes discursivas” – dos movimentos sociais, segundo Sader (1988).

partir da experiência da Família do quilombola Teneca, da qual Ana Cleide é parte, no Quilombo Tambaí Açu.

Nesse sentido, é importante ressaltar que o mutirão da farinhada não se dá em um só dia. Ele inicia, em média, dois dias antes do dia da farinhada com o “*arrancar da raiz*”, continuou a nos descrever a professora quilombola Ana Cleide. Reunidos para retirar a mandioca da terra, conseguem a quantidade necessária para as fornadas planejadas, a depender de quantos sacos precisam “*para resolver por exemplo uma situação da família, alguém que esteja doente, com alguma dívida ou precise viajar, participar de alguma formação fora. A nossa família sempre reúne todo mundo em mutirão para ajudar um ao outro*”, nos disse a professora (Entrevista 8, ago. 2023).

Vejamos os registros fotográficos organizados em moisaico e que retratam um “*Mutirão da Farinhada*”.

Figura 9 - Mosaico de Mutirão da Farinhada no Quilombo Tambaí-Açu



Fonte: Registros fotográficos da Profa. Ana Cleide em 14 de dez.2021

No mosaico acima, observamos que para o dia da feitura da farinha, nesse mutirão da família do quilombola Teneca, no Quilombo Tambaí Açu, foram envolvidas seis trabalhadoras/es, três mulheres e três homens, que se revezaram em misturar a massa de mandioca com a musuca¹⁵⁹, pôr a massa no tipiti para secar, peneirar, preparar o fogo e

¹⁵⁹Espécie de mão de pilão, própria para socar a mandioca na masseira, antes de colocar no tipiti para ser prensada e retirar o tucupi (Anotações de campo, jun.2021).

regular o calor, cuidar do forno, pôr a massa no forno, mexer a massa para torrar a farinha, graduar a pressão do calor com mexidas para garantir uma farinha bem sequinha. O trabalho, sobretudo de quem faz esse “torrar” da farinha, não tem um nome específico, mas Ana Cleide (Entrevista 8, ago. 2023) sugere, “*poderia se chamar forneadora ou forneador, já que falamos que vamos fornecer*” no momento de mexer com o rodo a massa no forno.

Esse é o processo de produção da farinha de mandioca na experiência quilombola, baseado na descrição da professora quilombola Ana Cleide. Ela, que sempre participa com sua família, disse que esse mutirão,

[...] começa na arrancação da mandioca, lá no roçado, para colocar na água. A gente arranca a mandioca, raspa, mais ou menos duas sacas de mandioca e coloca na água, para ela amolecer mais rápido. Daí três dias depois a gente vai novamente na roça para arrancar para fazer a parte raspada, ou seja, mandioca raspada. Então, a gente arranca mais quatro carrinhadas [carrinho de mão], a depender de quanto alqueiro vamos precisar, de quantos pacotes. Daí raspa tudinho essa quantidade de mandioca, que é bastante, raspa, rala e deixa na masseira pra fazer no outro dia. Então, é no outro dia que é o mesmo processo continua, o processo de fazer a farinha, que é de espremer no tipiti, coar na peneira, daí passa para fase do forno.

Percebemos, na descrição da professora quilombola Ana Cleide (Entrevista 8, ago.2023), os instrumentos, os signos passados de geração em geração, processos fundantes da formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola. Portanto, o mutirão e seus instrumentos de reprodução, como processos de formação do Ser social, como temos acompanhado em todo o percurso desta seção, nos últimos tempos-espacos do período histórico presente, têm se ressignificado de diversas maneiras, sobretudo no Movimento Social Quilombola.

O mutirão ressignificado tem sido também ressemantizado à medida que os processos de formação avançam nas lutas por direitos produzidas pelos Movimento Social Popular Quilombola, a exemplo do que tem ocorrido em Mocajuba/PA, através de mutirões para ajudar pessoas doentes, os chamados “bingões beneficentes”, que se propagaram em todas as comunidades campos empírico desta pesquisa, sobretudo durante a pandemia e a pós-pandemia. Ainda presente nas comunidades quilombola da Amazônia região Tocantina com muita força, trata-se de processo de ajuda mútua, isto é, de “ajuntamento” de forças em prol do comum – a saúde enquanto elemento específico.

Nesse sentido, vejamos a seguir fotografias organizadas em mosaico do mutirão para construção de pontes e limpezas de caminhos no Quilombo São José de Icatu.

Figura 10 - Mosaico do Mutirão de organização da Comunidade – “Mutirão para construção da ponte” no Quilombo São José de Icatu



Fonte: Registros fotográficos de Silvanio Rosa e Domingos Flavio

Como podemos observar, o mutirão ocorre de várias formas, com vários instrumentos, conforme também se verifica na mandala síntese do mutirão. Por isso se configura como centralmente necessário em todas as comunidades quilombolas que estudamos. E sendo balizador na luta por direitos, incorpora o trabalho-educação ao reproduzir-se em “ajuntamentos” para “ajudar o outro” nas dimensões referentes à saúde, ou a outros direitos que envolvem educação, territorialidade, questões ambientais, religiosidade dentre outros.

O mutirão é comunicação, é escuta. Como signo da relação trabalho-cultura-educação quilombola. Eles foram e são cruciais para as lutas que mantêm as comunidades quilombolas vivas, desde as diversas estratégias, táticas de sobrevivência desde o período colonial para continuarem produzindo os espaços de liberdades, portanto como “*nunca fomos isolados, sempre estivemos trabalhando por aí tudo ajudando um ao outro*”, segundo nos revelou o quilombola Floriano (Roda de conversa, jul.2023).

A produção associada, conforme Neves (2013), somada à vida experienciada nas comunidades quilombolas, tomando a experiência da Amazônia região Tocantina, pode apontar o contínuo acontecer de reproduções associadas da vida enquanto processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola e, como veremos mais adiante, desponta no Quilombolar-se.

4.4 TERRITÓRIO QUILOMBOLA: EXPERIÊNCIAS, CONTRADIÇÕES, LUTAS DE CLASSES

Na busca pelo antes da flor e da semente, caminhamos no labirinto por um logo tempo analisando o convite de Milton Santos (1994) – afinal, retornemos ou não ao território? Isso para iniciarmos esta subseção dizendo que o território, nos propósitos desta tese, é compreendido como processo histórico, ponto de partida da realidade concreta. Território, pois, é parte da formação social, “mas o território usado, que constrói objetos, ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado” (Santos, 1994, p. 16), usado como valor de uso,¹⁶⁰ de acordo com Marx (2013), relação de trabalho-cultura-educação.

Do latim, território, em termos etimológicos, vem da palavra *ters* que significa algo enxuto, seco, mas sabe-se que, por ser também carregado de outros signos, conforme aprendemos em Vigotski (2007), esse termo em si não é suficiente, pois território é fundamento da Terra “*nuestra Madre Tierra*”, como nos ensinam os povos originários e nos fazem agarrados à ela, nos diz Krenak (2020a). De tal modo, outros povos nos indicam que também é chão, terreiro, nação, tribo, aldeia, quilombo, sentimentos que energizam em Nanã¹⁶¹, conforme Yorubá¹⁶².

Como se percebe, sente-se o território porque ele é ontológico social, no sentido lukácsiano. Assim sendo, é muito mais que um ser enxuto, seco, pedregoso, fértil. Para os povos originários, ser Terra e Território é identidade, pertencimento, pois nasceu (nossa mãe Terra), segundo o povo *Iny Mahadu-Karajá*, sustentado pelo profundo silêncio que sustentou *XIBURÉ*, o Ser do Som que, ao tocar a primeira nota, fez o Sol *TXUÚ* (Karajá¹⁶³, 2023) e

¹⁶⁰Friza-se que o termo valor de uso referente a Marx (2013), embora não “pareça” está imbuído do mesmo sentido de Santos (1994), o usamos nesta tese para incorporar a compreensão mais alargada de território, por estarmos tratando de território quilombola. Logo, compreendemos o território também como espaço de disputa entre capital-trabalho, ou seja, como luta de classes. Ampliando assim, talvez seja possível transcendermos o convite de Santos (1994) e operarmos um “leve estiramento”, conforme nos propõe Fanon (1968), em seu conceito de território usado, habitado, considerando o sentido de valor de uso marxiano.

¹⁶¹Trata-se de orixá da mistura da terra com a água, portanto orixá que energiza a criação. Mais informações podem ser verificadas em: <https://www.iquilibrio.com/blog/espiritualidade/umbanda-candomble/tudo-sobre-nana/>. Acesso em: 22 de jul.2024.

¹⁶²Trata-se de uma tradicional cultura de origem nigeriana, na África Ocidental. Com o passar do tempo, ela ganhou o mundo e, atualmente, de acordo com o Instituto Yourubá, é praticada por mais de 100 milhões de pessoas em países como República de Benin, Togo, Costa do Marfim, Haiti, Bahamas, Porto Rico, Estados Unidos, El Salvador, Reino Unido e Brasil. Mais informações estão disponíveis no site da UFMG em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/curso-sobre-lingua-e-cultura-yoruba-e-oferecido-na-ufmg> Acesso em jul.2024.

¹⁶³Simone Karajá recontou esse conto do seu povo no recente livro publicado pela Companhia das Letrinhas, intitulado: “Originárias: uma ontologia feminina de literatura indígena”.

assim como nos disse uma vovó quilombola, do Quilombo São Benedito (Anotações de campo, 2021) “*principiou*”.

TXUÚ era quente, quente e reluzente. A sua luz iluminou todo aquele vazio, revelando o céu e os mistérios de *INYSÈDYNA*, o lugar de onde veio a mãe da gente. *INYSÈDYNA*, expirou e *Txuú*, o sol, iniciou o seu caminho. A viagem começou pelo espaço revelado pela sua própria luz, e seus caminhos foram aclarando a superfície daquele vazio. Chamamos essa superfície de *WASURENY*, a terra de todos (Karajá, 2023, p. 117).

No sentido do que nos apontam os povos originários, precisamos retornar para a compreensão do antes da semente e da flor, pois a Terra se constitui de um processo de movimentos que construíram a sua energia: silêncio-universo-oxigênio-sol, em unidade formam o território. Ao ligarmos os pontos, aqueles saberes do trabalho, dos instrumentos, da linguagem, da musicalidade, da poesia que observamos nos chãos dos quilombos na Amazônia região Tocantina foram se revelando como signos que se misturam.

A palavra “*principiou*”, por exemplo, muito usada, sobretudo entre as vovós quilombolas, é também usada pelos povos originários com o mesmo sentido de algo que está nascendo, começando. E ainda, pode ser verificada diversas outras “*sabenças*” como o profundo conhecimento das ervas, das plantas, do fazer da roça, do conhecimento sobre as raízes a citar a mandioca, dentre outras. Processos que se integram na mesma dinâmica chamada Território.

Dessa forma, território não pode ser compreendido como “um espaço abstrato do planeta” (Nosella, 2011, p. 7), pois é a integração relacional entre natureza-sagrado-comunidade seres-humanos-natureza. O território é o “todo” em movimento para povos e comunidades tradicionais, pois é espaço-tempo de produção e reprodução da vida, tanto humana, quanto não humana. Assim, o convite ao território usado como valor de uso pode se interrelacionar a pertencimento, ancestralidade, identidade, autorreconhecimento de ser também natureza, e como

hijos de Pachamama, de la Madre Tierra, ofrecemos al mundo nuestros principios y códigos culturales, espirituales, lingüísticos e históricos, los conocimientos y saberes ancestrales de nuestros abuelos, la memoria histórica que descansa en la arquitectura, en la cerámica, en la textilería, todo el Saber guardado que nuestros ancianas y ancianos susurran en el silencio y que podemos ‘leer’ en sus arrugas y en nuestros libros de piedra, el hablar de los antepasados con que lagos y mares humedecen nuestras lenguas, el acontecer ancestral que nuestros genes despiertan y hablan en nosotros, que los montes y nevados nos dialogan, que los vientos nos soplan en los oídos (Cespedes, 2010, p. 10-11).

Saberes de *Ubuntu* para se compreender “nós” no elo vital com “o outro”. Viver junto, unidade relacional entre *Zâmbi/Olorum* (Divinos, Orixás, Sagrados) – comunidade – natureza. Nesse “nós vital” de se fazer na roça, nos saberes da floresta, dos rios, de raízes, cipós, igapós, turiás, saberes da farinha de mandioca, do fazer açaí, dos mutirões quilombolas, saberes de ervas, cascas, frutos medicinais, da música, da festividade aos santos, do trabalho no banguê, de samba-de-cacete, dança do açaí, boto preto-tucuxí, cordões de mascarados, educação quilombola, movimentos do vir a ser, forma heterogênea do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, isto é, de base econômico-cultural.

Esse irrecusável convite de retorno ao território como valor de uso conduz a um reencontro com a *Madre Tierra*, assim nos rememoram os povos originários. Nesse sentido, ao sermos filhas e filhos da Terra, somos trabalho, pois, embora sendo a Terra nossa mãe, a nossa natureza não nos é dada. A nossa natureza de ser é construída através do que não nos é dado pela natureza, aquilo que não encontramos disponível para nos manter vivos, produzimos com ela, natureza, e nessa produção nos produzimos (Saviani, 2007).

Esse é o convite irrecusável. Mas, afinal, haveria seres humanos se fossem desprendidos de seu elo umbilical com a natureza? Como e por que razão? Como conseguiriam sobreviver? Ao voltar ao território, é possível retomar o elo?

Importa dizer, nesse sentido, que os territórios de povos e comunidades tradicionais quilombolas se reconstruíram ao serem desapartados da sua natureza em África, no sentido físico, objetivo, geográfico, mas não no sentido simbólico, subjetivo, pois a mãe África atravessou o Atlântico com cada ser trazido. Esses seres se reincorporaram de diversas formas nos “outros” solos. Desterritorializados pelo colonialismo, precisaram se reterritorializar na luta pela liberdade. Dessa maneira, compreendemos basicamente com Souza (2020, p. 142) que “a desterritorialização se caracteriza no momento em que as comunidades perdem o controle dos seus territórios. As reterritorializações têm se caracterizado por serem processos em que o domínio dos novos territórios tem sido dividido entre trabalhadores e empresas capitalistas”.

Nesse processo forçado tanto de desterritorialização, quanto de reterritorialização retornar a seu Ser se tornou necessidade nas diversas experiências de lutas-resistências contra o escravismo do povo africano no Brasil. Com essa coexistência com o colonialismo contra a vontade, já que foram forçados a essa situação de tentativa de “desaparto”, o povo quilombola se refez em experiência de base comunitária ancestral. Como resultado, reproduziu-se no campo da espiritualidade e recriou-se em candomblé, ladainhas, romarias, irmandades, terreiros de santo, donos de santo, filhas, filhos, mães e pais de santo, riquíssimas e

fortíssimas manifestações de fé de matriz afro que resistem de diversas maneiras, entranhadas, disfarçadas, sincretizadas até o tempo presente.

No campo da musicalidade, outras expressões, outras manifestações, incorporações de ancestralidade estão presentes no samba de cacete, nas rodas de samba, nos batuques e nos versos do banguê. Estão no carimbó, no síria, no lundu marajoara. Estão ainda em saias rodadas, floridas, na dança envolvente que arrepia. Ainda, podemos citar a culinária, a linguagem, as diversas outras artes – cultura popular do Ser quilombola.

Territórios corpos, territórios terra, territórios de saberes, territórios de comunidades-seres-humanos que construíram “outras” experiências de comunidades na coexistência com o modo de produção capitalista. Nesse contexto, para mulheres e homens que compõem esses espaços-tempos-territórios, território é muito mais que as delimitações geopolíticas. Seu significado é orientado pela vida, pois é ali que vivem e constroem valores em suas experiências.

Por isso, de acordo com Tiriba e Fischer (2015), território e territorialidade são relações. Como tais, são vazantes, fundem-se, desembocam-se uma na outra como rios de materialidades produtivo-culturais, simbólicas, afetivas, diversas, coletivas, identitárias, comunitárias. Processos que formam econômica e culturalmente a classe trabalhadora alargada tomando como experiência o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola.

Assim, sendo as e os quilombolas parte da diversidade que compõe os povos e as comunidades tradicionais no Brasil, consideramos que território é também entendido como espaço político de reconhecimento do sentimento de pertencimento e isso “implica o direito a viver de acordo com seus costumes e práticas, que formam seu patrimônio histórico e cultural”, conforme mulher quilombola Kalunga (Dias, 2020, p. 83), isto é, o território, já que ele é também, com base em Marin e Castro (2004), espaço de direito à forma estável, ao uso e ao controle dos recursos socioculturais-biodiversos e de sua disponibilidade no tempo.

Retornar ao território, portanto, no sentido do Ser Quilombola (identidade), é a própria expressão da liberdade, no mais pleno sentido que essa palavra pode demonstrar. Esse retorno pode se tornar instrumento de construção da hegemonia popular, de acordo com Williams (2011), pensada como superação da hegemonia da sociedade de classes. Daí que, sendo a experiência quilombola compreendida como particularidade da experiência da classe trabalhadora, precisamos entender essa classe de forma alargada. Isso pressupõe percebê-la permeada de identidades.

Porém, antes de tratar esse processo em curso em termos de experiência, temos que ressaltar que não estamos tratando de qualquer experiência. A experiência aqui é a experiência histórica. Nesse sentido, convém notar que o termo “experiência é um termo polissêmico”. Nos indicam as e os autores que se debruçam a compreendê-la que, dentre seus elementos etimológicos, “pode significar experimento, experimentação, prática de vida, habilidade, perícia, prova, demonstração, conhecimento transmitido pelos sentidos, conhecimento acumulado pela humanidade” (Ciavatta, 2018, p. 60).

Nesse contexto, cabe salientar que a experiência não perpassa os termos que se colocam no campo do empirismo, muito menos do positivismo. A revisão do conceito e do uso do termo a partir do que Ciavatta (2018, p. 62) postula é a tarefa que assumimos, sobretudo a do chamado de que o termo experiência “não se esgota na semântica, que o específica, antes, sua historicidade deve ser buscada no contexto do espaço-tempo de seu uso pelos sujeitos sociais” (Ciavatta, 2028, p. 62).

Aqui, experiência é compreendida a partir da obra E. P. Thompson¹⁶⁴ (1924-1993), como experiência de classe. Nesse sentido, assim como Ciavatta, temos compreendido que essa exposição incorpora o pensamento de Thompson “para pensar as experiências de classe e os movimentos sociais de *resistência da(s) classe(s) trabalhadora(s)* contra a opressão capitalista” (Ciavatta, 2018, p. 70, grifos nossos).

Entretanto, vale uma observação, já que é interessante a forma como Ciavatta (2018, p. 70) expõe os dois termos – *lutas de classe* para tratar sobre a experiência da classe trabalhadora, isto é, essa experiência é composta de *várias lutas* no seu interior, portanto, diversa em sua totalidade. E o mesmo acontece com a expressão – *classes trabalhadoras* – dando a entender que são diversas classes trabalhadoras fazendo-se classe trabalhadora alargada.

Essa explicitação nos dá liberdade para relacionar a discussão de classes sociais e suas lutas na América Latina com as análises apresentadas por Florestan Fernandes em 1975¹⁶⁵. O apontar mais amplo de Ciavatta (2018), olhar meticulosamente mais alargado para os conceitos tanto de *lutas da classe trabalhadora*, quanto de *classes trabalhadoras* (no plural) dá serenidade ao que estamos a expor.

¹⁶⁴Historiador e ex-militante do Partido Comunista Inglês, educador de adultos, fundador da Nova Esquerda britânica e da New Left Review com E. J. Hobsbawm, Christopher Hill, Maurice Dobb e outros (Ciavatta, 2018, p. 70).

¹⁶⁵Trata-se do livro “Capitalismo Dependente e Classes Sociais na América Latina”, publicado em 1975 pela editora Zahar, Rio de Janeiro.

De tal maneira, ao considerar a experiência em seu sentido e natureza, Frigotto (2018, p. 4) adverte que estejamos atentos ao seu papel enquanto “vida real ou da materialidade da vida; [...] porém tanto pelo seu uso a-histórico, quanto pelas sombras que pode jogar na ascensão do empírico ao concreto real, necessita ser tratada com o rigor do método” e suas leis da dialética. Atentos ao duplo alerta de Frigotto (2018, p. 4) não podemos esquecer de que “todo o cuidado é pouco”, no que diz respeito às armadilhas do idealismo, pois a experiência, no nosso campo de estudo entendida como longo processo histórico vivido, “[...] começa pela atividade vital do trabalho” (Frigotto, 2018), sendo vivida, sentida, percebida e modificada, de acordo com Vendramini e Tiriba (2014, p. 63, grifo nosso),

[...] tem papel central no processo de formação social. Dizer que o ser social determina a consciência social, significa dizer que as determinações não se restringem às de base econômica, propriamente ditas, mas que há um entrelaçamento entre **vida material, vida social e vida cultural**, mediadas pela experiência, pela ação humana. Para o autor [Thompson], as pessoas não apenas reproduzem experiências e as introjetam em sua consciência; as experiências vividas produzem, qualitativamente.

Resultantes das modificações – materialidade da dimensão educativa – as experiências na relação trabalho-cultura-educação podem ser pensadas operacionalmente como trabalho (vivida), cultura (sentida, percebida), educação (modificada), mas sem perder de vista a totalidade social, pois Marx (1976, p. 116) nos lembra que “o concreto é concreto por que é síntese de muitas determinações, isto é, a unidade do diverso” base da experiência do alargar-se da classe trabalhadora.

Nesses termos, retornando à experiência do território para povos e comunidades quilombolas, trataremos nas próximas linhas deste tecer sobre traços comuns, com base no que escutamos, percebemos, vivenciamos durante a pesquisa, observações anotadas em caderno de campo, bem como no que lemos em Mariátegui (2023) de forma a construirmos elementos que caracterizam as Comunidades Quilombolas na Amazônia região Tocantina.

Em breve esboço – como foi apresentado no prólogo desta exposição – antes do fio, há a semente e antes da semente há que cuidar a terra, prepará-la. Partindo desse entendimento, como já ensaiamos em linhas e parágrafos anteriores, antes do povo africano e de seus descendentes se fazerem Comunidades Quilombolas, ocorreu um processo de retirada à força desse povo de seus territórios. Mas, antes, bem antes, dessa retirada havia um modo de vida em África.

Anterior à diáspora, negras e negros africanos viviam em comunidades quando foram sequestrados. Nessas organizações, a seus modos, plantavam, cultivavam, produziam seus

alimentos, produziam arte, música, poesia, produziam seus territórios, passados de geração em geração, produziam sua soberania e sua dignidade. Em África, em seus territórios, tinham suas histórias de vida, seus contos, seus recontos, suas visões de mundo. Seus ancestrais rememoravam suas criações, criação da Terra no Universo, de toda a natureza. Assim historicizavam suas próprias vidas e em volta de fogueiras repassavam adiante sabedorias que tinham recebidos dos “seus” antepassados, ancestrais.

Muitas dessas histórias de vida estão nas memórias e nas histórias dos mais velhos e são repassadas de geração em geração por vovós e vovôs quilombolas. Assim, leituras se fazem sobre o mundo e são diversas na cosmovisão africana. Por exemplo, “A criação do Mundo” na visão do *Ubuntu* nos revela que antes de tudo as energias já existiam e *Olurum* já habitava muito antes a eternidade. A decisão de *Olurum* em criar o mundo foi movida por algo – ânsia pelo diverso. “[...] Queria tudo que se movesse e se transformasse. Imaginou um mundo em que até mesmo a repetição daria origem a novidades. *Olurum* criou os orixás [...]” (Prandi, 2007, p. 15), pois orixás não são humanos, embora tente-se humanizá-los na experiência sincrética ocidental. Orixás são energias que emergem do Axé (força) de todos os seres filhos “*de la madre Tierra*” em circularidade espiralada tal qual a própria dialética.

“Outras” formas de explicar a origem do mundo. Mundo que se move e se materializa – Mundo da dialética é também “divino”, originado em *Olurum* – criou-se em movimento e transformação, “sagrado”, “encantado”. Reflexos fantásticos e reproduções dos seres humanos, conforme Marx e Engels (2009), que os formam e os deformam (González, 2021). E, a experiência econômico-cultural de povos e comunidades quilombola também perpassa por essa gama de variações, de acordo com Williams (2011), e não diferente em termos essenciais do que ocorrera com a organização social Inca, descrita por Mariátegui (2023), nem com outros povos. Como “[...] entrelaçamento entre vida material, vida social e vida cultural, mediadas pela experiência” (Vendramini; Tiriba, 2014, p. 63), estão entranhados nas raízes da história como inteira.

De base dessa raiz ancestral de vidas entrelaçadas enquanto objetividades e subjetividades da relação natureza-seres humanos-natureza, a experiência do povo africano em diáspora com suas orixalidades, africanidades, embora estivesse em reterritorialização forçada diante do escravismo instaurado no colonialismo, o povo africano, na resistência ao escravismo, conduzido por necessidades de sobrevivência, reproduziu nos quilombos o que aprendeu no emergir do Axé. Base de suas experiências em África, diferentes elementos de seus modos de viver em comunidade “parecem” se assemelhar ao “comunismo agrário” de “comunidades” anteriores à colonização na América Latina, de acordo com o que nos

demonstrou Mariátegui (2023). Elementos de organizações que se confrontaram com a organização da sociedade dividida em classes, a citar a organização social Inca:

Desde que as tribos primitivas passaram do nomadismo à residência fixa, na terra, dando origem à agricultura, constituiu-se um regime de propriedade e usufruto coletivos da terra organizados por grupos que constituíram as primeiras ‘comunidades’, estabelecendo-se o costume da repartição da terra segundo as necessidades de cultivo. [...] No Império Inca, o poder econômico e político do Estado residia no Inca, pois o regime de governo era centralista. Todas as riquezas, tal como as minas, as terras, o gado, lhe pertenciam. A propriedade privada era desconhecida. As terras dividiam-se em três partes: um do Sol, outra do Inca e outra da Aldeia. [...] A economia do governo gerava excedente. Este destinava-se aos depósitos, que, na época de escassez eram franqueados aos indivíduos mergulhados na miséria por doença ou desgraça. [...] Verdadeiramente, não creio que se possa afirmar ter sido característica do coletivismo primitivo evoluir para a propriedade privada [...] (Mariátegui, 2023, p. 186-188).

Nota-se que a experiência acima de base comunitária de produção e reprodução da vida é a experiência de organização do Império Inca, caracterizado por Mariátegui (2023). Do mesmo modo que ocorre em relação a África pré-colonial, podemos dizer que o racismo-colonialista-capitalista procurou silenciar essa experiência e até o tempo histórico presente, como podemos notar pelas pesquisas de Kabengele Munanga, ainda são ínfimos materiais sobre essa temática. Na direção do reconhecimento da historicidade da África, necessitamos compreender que assim

Como a história de todos os povos, a da África tem passado, presente e continuidade. Mais do que isso: sendo a África o berço da humanidade, é a partir dela que a história da humanidade começa e nela se desenvolveram as grandes civilizações que marcaram a história da humanidade, como a civilização egípcia. Por que essa história foi negada e quem a negou? Não foram os africanos, vítimas da negação. Foram os ocidentais, por questões ideológicas e políticas que acabaram alienando a personalidade coletiva do africano. Como o fizeram (Munanga, 2015, p. 25)?

São raras as pesquisas que contribuem com essas respostas. Contudo, ao incorporarmos a perspectiva desses acendimentos, voltamos a tentar evidenciar os traços dessa ancestralidade histórica. Assim, ao trazer algumas caracterizações dos elementos comunitários, ou de “personalidade coletiva do africano”, como nos provoca Munanga (2015), no Brasil, conquanto possamos considerar, nos termos de Souza (2020), tanto a “desterritorialização”, quanto a “reterritorialização” forçada do povo africano, podemos citar enquanto primeiras “comunidades”, nos termos de Mariátegui (2023), mirando a ancestralidade, o legado do Quilombo de Palmares que, até a metade do século XVII,

alcançou, segundo Gomes (2011, p. 15), uma população entre 6 mil e 8 mil pessoas. Nessa experiência de base comunitária ao

[...] se organizarem num ambiente complexo. Adaptaram-se à geografia local, talvez em áreas semelhantes às savanas e aos planaltos africanos. Foram eficientes ao dominar a fauna e a flora das serras de Pernambuco, fazendo delas aliadas. Protegidos, porém nunca isolados: a economia de Palmares, de base agrícola, não se destinava exclusivamente à subsistência de uma população crescente. Com os excedentes, realizavam trocas mercantis com moradores e lavradores das vilas próximas. Farinha, vinho de palma e manteiga eram trocados por armas de fogo, pólvora, ferramentas e tudo mais que precisavam nos mocambos. Mesmo dispersos numa extensa área geográfica, havia comunicação entre aldeias e acampamentos. Num mocambo, podia ser produzida manteiga de amêndoa de palma, enquanto, em outro, fabricava-se o vinho dessa árvore (Gomes, 2011, p. 14).

Assim, os elementos de base comunitária ancestral se cruzam na história para demonstrar que as historicidades dos povos e comunidades tradicionais se assemelham em termos de organização, produção da vida em qualquer contexto, por terem um elemento comum “*la madre Tierra*”. Por isso, as escolas-territórios, isto é, o território que educa ao produzir objetividades, mas também sentimentos de pertencimento, de amizade, de valores de uso, em toda diversidade, tem sua perspectiva fundada na educação dos povos originários, que tal qual líquido amniótico, alimenta-se da sabença de que as crianças não necessitam ser educadas, parafraseando Krenak (2022, p. 117), precisam é ser “[...] orientadas para não aprenderem a ser vencedoras, pois para uns vencerem outros precisam perder”. Nesse sentido,

aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra (Krenak, 2022, p. 117-118).

Tomando esse sentir, percebemos que esse ritmo proposto de fazer-pensar o mundo a cada batida do coração nos dá a leveza necessária, mesmo que o coração às vezes acelere um pouco em meio aos conflitos, para sentir o movimento do território, entendido como relação social, modo de produzir, fazer, pensar. Portanto econômico-cultural-político-social.

Modos de vida, modos-nós (*em-si-para-nós-para-si*): “[...] nós-rio, nós-montanhas, nós-terra” (Krenak, 2022, p. 14); modos que movem os corpos-terra, corpos-água. Afinal quantos são os saberes que nos demonstram o quão somos envolvidos pela energia da Terra? Ao sermos mais de 75% corpo-água, como não esperar que tudo que move a Terra não nos move? Como esperar que a lua que move a gravidade não mova nosso corpo-água?

Saberes de modos-vida; modos de povos “agarrados na terra”, como aprendemos em Krenak (2020a), mas que também é gente “que precisa da água viva, dos espíritos da água presentes, da poesia que ela proporciona à vida e, por isso, são chamados de povos das águas” (Krenak, 2022, p. 17). Modos de vida que têm o território como direito, lutas e (re)existências, oralidade, circularidade, respeito, heranças, valores, tradições. Identidade “*para não perder toda vida construída*”, conforme o quilombola Zé Maria Lourada (Entrevista 4, ago.2023), para aqueles os quais seus modos de vida negam existências da mesma forma que negam o formato redondo da Terra.

Modos negacionistas de ser, reproduzem ideias individualistas como se o mundo fosse homogêneo. Um mundo em que

a maioria das pessoas que só vive em terra firme, não imagina [não reconhece] que tem uma parte da humanidade que encontra nas águas a completude da sua existência, de sua cultura, de sua economia e experiência de pertencer. [...] Ali naquele espaço, todos nascem e morrem, criam pequenos animais, as crianças brincam. Vivem na e da água, essa potência de vida que vem sendo plasmada pela presença barulhenta dos humanos urbanos, que sempre querem mais e, se preciso for, constroem Belo Monte, Tucuruí, fazem barragens em tudo quanto é bacia, [fazem hidrovias] para satisfazer a sede infinita de suas cidades, casa dos que já não sabem viver nas águas e nas florestas (Krenak, 2022, p. 18).

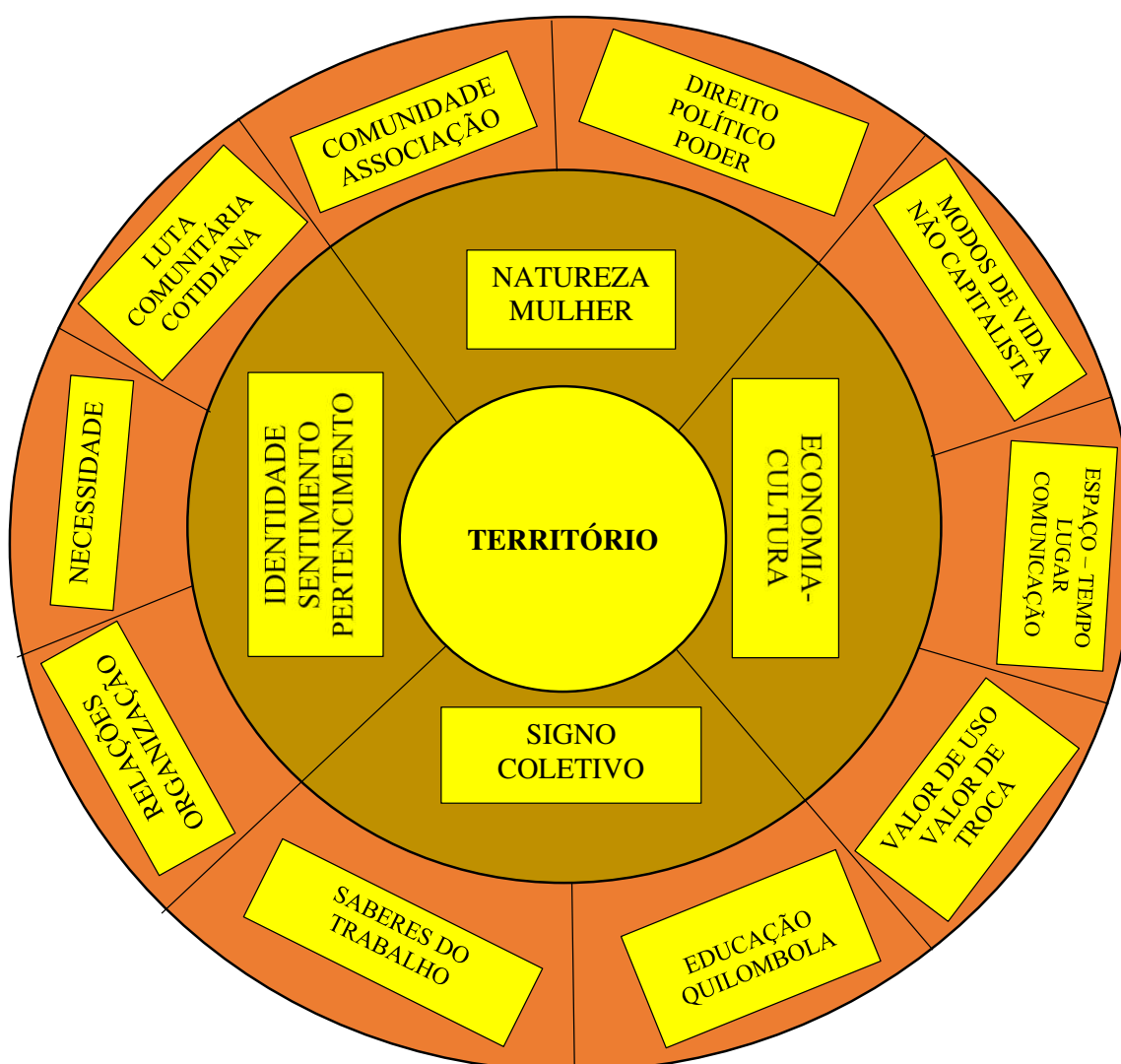
E tudo isso e muito mais enfrentam os territórios de povos e comunidades tradicionais na Amazônia e no Brasil inteiro, como tentaremos reproduzir no esquema a seguir. Interessamos dizer ainda que, para além desses processos ameaçadores, deformadores, sobretudo nas comunidades quilombolas, há delimitações que os bloqueiam, criam fronteiras tanto físicas, quanto simbólicas para separar.

Com tantos territórios no território coexistindo, ao pensar nos escritos de Williams (2011) relacionados aos processos de negação os quais estamos a vivenciar por meio de escaladas cada vez mais extremistas na conjuntura política internacional, a citar o golpe consumado de 2016 e a recente tentativa de golpe em 08 de janeiro no Brasil; o avanço da extrema direita na Bolívia, talvez estejamos bem próximos de um “desapartar”, ou de um “desmontar de sentimento” podendo afetar as identidades, os costumes, as tradições, os valores de uso, em todas as dimensões tanto objetivas, quanto subjetivas em todos os territórios e territorialidades. Estamos à beira de uma catástrofe? O que vai restar de tudo isso?

As respostas, conforme as evidências apontam, podem estar nas experiências dos povos e comunidades tradicionais e em seus diversos territórios-sentimentos, territórios-

pertencimentos, territórios-necessidades. Território-alargado, no sentido ontológico social. Objetivo-subjetivo pode ser considerado enquanto processo de formação econômico-cultural, não como decalque, nos diz Mariatégui (2023), mas com o seu próprio modo de *fazer-se*. Esse ser não sendo, mas tornando-se é a própria relação trabalho-cultura-educação. Vejamos a seguir a mandala síntese do que podem vir a ser as particularidades do território quilombola.

Esquema 4 - Mandala síntese das particularidades – Território Quilombola



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

Os elementos contidos na mandala demonstram as caracterizações dos processos produtivo-culturais e dos processos político-sociais, ambos entendidos como materialidades produtivo-culturais presentes no território e como evidências de que o território é uma totalidade do diverso.

Assim sendo, retomando as análises de Sève (1989), podemos entender que as transformações que reconstroem o território cotidianamente são em si o próprio humano acontecendo, já que não há território histórico sem o ser social. Isso porque, “[...] o mundo social representa para o indivíduo humano uma coisa totalmente diferente: sua própria ‘essência descentrada’, seu potencial de humanidade objetivado a partir do qual, ao interiorizá-lo, ele se hominiza” (Sève, 1989, p. 157).

Ampliando assim o sentido de território, o compreendemos como educativo, pois humaniza. Na medida em que ocorrem as transformações na natureza do território, ele, por meio de mulheres e homens em ação, reconstrói-se na convivência dialética entre ordens local e global, conforme Santos (2006), já que enquanto a ordem global age de forma “*desterritorializada*” no espaço-tempo e lugar, a ordem local “*reterritorializa*”.

No espaço do cotidiano, ao contrário do que o positivismo impôs como imagens fisicalistas, declarado como ficção, empobrecendo o mundo humano, deformando a realidade, segundo Kosik (2002, p. 30) “reduziu o mundo real a uma única dimensão e sob o único aspecto, à dimensão da extensão e das relações quantitativas”, ocorre que “a realidade é, portanto concebida como um todo indivisível de entidades e significados, e é implicitamente compreendida em unidade de juízo de constatação e de valor” (Kosik, 2002, p. 30). Daí que, “a ordem local funda a escala do cotidiano e seus parâmetros são a co-presença, a vizinhança, a intimidade, a emoção, a cooperação e a socialização como base na contiguidade” (Santos, 2006, p. 231).

Nesses termos, cabe analisar o território quilombola compreendendo-o como particularidades das lutas comunitárias cotidianas, de acordo com a mandala anterior do mutirão, através das “estruturas de sentimentos” (Williams, 2011), pois sendo ele (território quilombola) parte dos processos de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola é também a vida, como nos legaram Marx e Engels (2009). Já olhando como estruturas de sentimento, o território quilombola pode ser compreendido como criação coletiva de formação da consciência, pois

[...] costumam preceder as transformações mais reconhecíveis do pensamento e da crença formais que compõem a história habitual da consciência e que embora correspondam muito de perto a uma história social de [*mulheres e*] homens vivendo relações sociais reais e em transformação, precedem, mais uma vez, as alterações mais reconhecíveis nas instituições sociais formais e nas relações sociais que constituem a história mais acessível e, de fato, mais habitual (Williams, 2011, p. 35).

Assim, compreender o território quilombola na perspectiva das “estruturas de sentimento” é entender de forma racional ou sensível, objetivo ou subjetivo, tudo no mesmo tempo-espaço. O território é processo de formação da consciência *em si*, já que “cada modo de apropriação da realidade é uma atividade baseada na *práxis* objetiva da humanidade e, portanto, ligada a todos os outros vários modos, em medida maior ou menor” (Kosik, 2002, p. 30). Daí a necessária análise de que mulheres e homens “sempre *veem mais* do que aquilo que percebem imediatamente” (Kosik, 2002, p. 30), pois o território quilombola não é só pisar, tocar, caminhar; é sentir, perceber, viver, modificar-se, formar-se.

O território quilombola, nesse sentido, é estruturado, usando a analogia do tecido, ponto a ponto com a natureza, com valores, sentimentos de pertencimento, de amor, de amizade, de companheirismo, de família e com “necessidades sentidas”, de acordo com García (2022), que buscam suprir coletivamente produzindo lutas, resistências pela vida – o mutirão. Ao juntar esses pontos, forma-se *o todo* do território. Por isso,

[...] o *território* deve ser apreendido como síntese contraditória, como totalidade concreta do processo/modo de produção/distribuição/circulação/consumo e suas articulações e mediações supraestruturais (políticas, ideológicas, simbólicas, etc.) em que o Estado desempenha a função de regulação. O *território* é assim produto concreto da luta de classes travada pela sociedade no processo de produção de sua existência. Sociedade capitalista que está assentada em três classes sociais fundamentais proletários, burguesia e proprietários de terra (Oliveira, 1998, p. 74).

De base desse fazer-pensar, o território, embora sendo produto concreto das lutas comunitárias cotidianas, também é espaço de outras lutas que a alargam. Lutas das/dos trabalhadoras, a saber: lutas pela igualdade social/racial, lutas das mulheres quilombolas, lutas por questões ambientais, dentre outras. Isso requer pensar nas lutas que compõem as lutas de classes hoje, tais como: lutas contra o patriarcado, lutas contra o racismo, lutas contra hierarquias sociais herdadas.

Nesse sentido, concordamos com Oliveira (1998), exceto no que se refere à problemática das três classes fundamentais, pois, nesta exposição, o que procuramos explicitar é que tanto camponeses não-capitalistas (incluindo povos e comunidades tradicionais), quanto proletários compõem a mesma classe trabalhadora, compreendida em processo de alargamento e constituindo-se por meios de diversas lutas, tal como a diversidade que produz a unidade.

Assim, tomando Oliveira (1998) na discussão que tece e trança os pontos do que pode ser o território quilombola, consideramos alguns elementos do que ele nos levanta, por

exemplo, as categorias da dialética entendendo o território como luta de classes que para nós também deve ser vista como lutas das/dos trabalhadoras, na sua amplitude e diversidade.

Dessa forma, de acordo com Oliveira (1998, p. 74), compreendemos que são “as relações sociais de produção e o processo contínuo contraditório de desenvolvimento das forças produtivas que dão a configuração histórica específica ao território”, por isso, o quilombola Floriano nos disse que “*antes não havia divisão de terras entre nós, a terra era de todos; a terra sempre foi de todos, os homens da ganância mudaram isso aí. Por isso, até hoje, há gente que vende e compra a terra, mas a terra é de todos*” (Roda de conversa 1, jul.2023). A partir do que nos evidencia Floriano e ao fazer a relação com o que analisa Oliveira (1998), perguntamos: quem são esses homens que modificaram a ordem das coisas, traduzida na necessidade de compra e venda de terras? Por que a terra não é mais de todos mesmo sendo, como nos disse Floriano?

Talvez, a resposta esteja na afirmação de Oliveira (1998, p. 74) de que o “território não é *um prius* ou um *a priori*, mas a contínua luta da sociedade pela socialização igualmente contínua da natureza”. Por isso, para interrelacionar esse entendimento com o que nos disse o o quilombola Floriano (Roda de conversa [1], jul.2023) por parecer que ele nos fala de transformações na forma de concepção do que é a terra, faz-se necessário entender que o processo de construção do território que “*antes era terra*”, como nos disse o Floriano, na modernidade

[...] é simultaneamente construção/destruição/manutenção/transformação. Em síntese é unidade dialética, portanto contraditória, da espacialidade que a sociedade tem e desenvolve. Logo, a construção do território é contraditoriamente o desenvolvimento desigual, simultâneo e combinado, o que quer dizer valorização, produção e reprodução. O processo de valorização é assim compreendido como fruto do processo de transformação pelo qual a produção, a valorização é produto do trabalho humano nas suas diferentes mediações sociais, a produção é produto contraditório de constituição do capital e a reprodução é produto do processo de reprodução ampliada do capital (Oliveira, 1998, p. 74-75).

Nesse sentido, observamos em Santos (1999), no que diz respeito sobretudo ao processo de valorização do território não mais visto como terra, mas como propriedade privada na sociedade capitalista, que se este é ao mesmo tempo “construção/destruição/manutenção/transformação”, como nos revelou Oliveira (1998), ele (território) é além de tudo isso “lugar em que se desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história de *mulheres e homens* plenamente se realiza a partir de manifestações da sua existência” (Santos, 1999, p. 7,

grifos nossos), ou como nos demonstra Kosik (2002), lugar onde acontece a vida de mulheres e homens inteiros.

Santos (1999) nos revela dois pólos da vida que, no nosso entender, são intrínsecos à luta de classes: o território e o dinheiro. Afinal, na sociedade capitalista o dinheiro se configurou como um processo “que tudo busca desmanchar”, já o território, “mostra que há coisas que não se podem desmanchar” (Santos, 1999, p. 07).

Desse modo, entendemos, em termos de definição, que há diferenças no sentido do que é território e do que é o dinheiro (Santos, 1999). Portanto, ao compreender que o dinheiro, na medida em que se transformaram as relações produtivas e sociais, tornou-se a concretização de que todas as coisas são passíveis de se constituírem em mercadoria, podendo ser qualquer coisa objeto de comércio, incluindo seres humanos e seres não-humanos, ele se transformou em medida de valor de troca. Enquanto que o território, como valor de uso, território usado, segundo Santos, continua sendo

[...] não apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o *território usado*, não o território em si. O território é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise em disciplinas históricas, como a Geografia. É o território usado que é uma categoria de análise (Santos, 1999, p. 8).

O território usado, composto de particularidades, mediações, contradições é estruturado em sentimentos, memórias, historicidades, daí o conflito com o modo metabólico do capitalismo, que tenta a todo custo “desmanchar” o território. Contudo, sabemos, parafraseado o quilombola Lourada (Entrevista 4, ago.2023), que a necessidade de demarcação foi produzida nessa coexistência, ou seja, foi no sentir-se ameaçado pelo avanço do capitalismo na Amazônia, como nos revelou Castro (2017), que demarcar, territorializar, fronteirar, titular os territórios quilombolas tornou-se ato político, ato de direito, de reconhecimento. Ato urgente antes que “desmanchassem” toda a vida construída nos territórios quilombolas, desde a busca por liberdade no período da colonização escravista, até o tempo histórico-presente, no qual,

[...] os rios da Amazônia tornaram-se um novo espaço de interesse de mercado, seja de empresas de mineração, do agronegócio, de transporte de cargas ou de uma série de outras atividades empresariais mobilizadas pelas grandes obras de infraestrutura, entre elas, com destaque, os terminais portuários. O tempo e a rapidez na instalação de empreendimentos minerais, na montagem de logística de transporte, na construção de terminais portuários, é impressionante pelo poder de transformação observado nos

territórios. Grandes rios como o Amazonas, o Tocantins, o Xingu, o Madeira e o Tapajós, responsáveis pela capilaridade de uma extensa rede de hidrográfica em imenso território de floresta, com história de ocupação milenar, tornaram-se territórios redefinidos pelas políticas nacionais e interesses dos grupos econômicos do setor mineral, do agronegócio, do papel e celulose e da pecuária, como se fossem territórios vazios (Castro, 2017, p. 33).

De território no sentido de valor de uso, ele está se tornando território no sentido de valor de troca, com agravantes: sem escutar as comunidades tradicionais, o capitalismo age como se esses territórios não existissem. O que é algo curioso, pois ao mesmo tempo que o Estado reconhece terras quilombolas após muita luta desse povo, também assina licenças que dão liberdade às empresas para venderem a Amazônia, a citar os tais créditos¹⁶⁶ de carbono recentemente negociados com os europeus. A Amazônia, como todo território brasileiro (Santos, 1999), também se tornou ingovernável.

Processos que desterritorializam, transformam a dinâmica da vida do território usado, transformam as “estruturas de sentimento” (Williams, 2011) permeadas de simbologias, crenças, costumes, valores, pertencimento. Por isso, entender que o território é a vida que forma o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola é compreender que essa vida está em disputa com o capital. Nessa disputa por territorialidade, o Ser social se faz quilombola, se faz classe, se faz gênero, a um só tempo, não no sentido do proletariado, ou do trabalhador assalariado, mas no sentido do sujeito que se contrapõe ao modo de existência do capital.

Vida, que na experiência quilombola, é a totalidade de relações de produção e cultura e se encontra em meio a contradições,

[...] paradoxo de uma legislação ambiental avançada, a aprovação de dispositivos legais e institucionais, mas cujo desafio de manter a floresta em pé se torna impossível pelo avanço da fronteira do capital floresta adentro. O paradoxo também de reconhecimento de direitos à terra como bem comum, de povos indígenas e quilombolas, ao mesmo tempo que financia o avanço rápido da pecuária, das plantações de soja e dos megaempreendimentos em direção a esses territórios. Tais problemas definem a geografia dos conflitos no encontro dessas frentes (Castro, 2017, p. 26).

Contradições do sistema capital que, como diz a vovó quilombola, “*dá com uma mão e retira com a outra*”. Incentiva por exemplo as ações do mercado de “crédito de carbono” para

¹⁶⁶Trata-se, segundo jornalismo do site Sumaúma, de um “comércio que equivale a pôr a natureza à venda”, nos disse em texto Claudio Angelo. Assim, sugerimos a leitura na íntegra do texto intitulado: “Créditos de carbono: o que são e por que precisamos falar deles?” Disponível em: <https://sumauma.com/amazonario/creditos-de-carbono-o-que-sao-e-por-que-precisamos-falar-deles/>. Acesso em: 22 jul. 2024.

facilitar que outras áreas possam ser desmatadas, afagando a consciência perversa dos “homens de negócio” do capital que dizem estar produzindo um “capitalismo verde e sustentável”¹⁶⁷ (aprofundaremos esse tema na seção sobre questões ambientais).

Nessa experiência se compõe o território, processos constantes do vir a ser território histórico. O território compõe-se como partícula da vida como um todo, por isso, embora alguns tenham acreditado que os camponeses iriam desaparecer no capitalismo, a vida construída no território, mesmo em fronteira com esse sistema, provou o contrário, isto é, provou que são povos e comunidades tradicionais “agarradas à terra” (Krenak, 2020a). Essa condição de agarradas/os à terra não os deixa desistir da terra e eles lutam para permanecer nela. Para além da demarcação, lutam por acesso a políticas públicas, tais como: educação, saúde, saneamento, etc. E, como observou o quilombola Floriano (Roda de conversa [1], jul.2023), há muitas lutas a enfrentar, inclusive internas, entre aqueles quilombolas seduzidos pelo dinheiro dos “homens de negócio” (Frigotto, 2010) e que ameaçam o território usado por todos ao se individualizarem a ponto de querer vender árvores e até mesmo suas terras, que pertencem ao território coletivo.

Seduções capitalistas que têm invadido o agir, sobretudo da vida da juventude quilombola e *“muito tem nos preocupado, principalmente os jovens que precisam sair para estudar, antes de formar a base aqui. Aqui não tem escola para juventude, precisam sair do território para estudar depois do quinto ano. Muitos perdem a base, nesse caminho da cidade”*, afirma Silvanio Rosa (Roda de conversa 1, jul.2023). Juventude alvo da alienação do trabalho assalariado, promessa desse *“tal desenvolvimento que diz que vai vir com esse projeto de hidrovias aí”*, como observado por Silvanio Rosa, ao perceber o território quilombola de São José de Icatu invadido também pela ideologia capitalista desenvolvimentista.

Lutas internas que a Associação da Comunidade dos Remanescentes de Quilombo de São José de Icatu (CRESQJI) tem enfrentado após as investidas e os avanços cada vez mais voraz dos capitalistas na região da Amazônia região Tocantina, a partir dos investimentos em infraestrutura produzidos pelo Estado, a citar as pontes que interligam o Baixo Tocantins à

¹⁶⁷De acordo com Larissa Packer, trata-se de processos que se configuram em “falácia miraculosa”. Entrevista concedida ao Jornal Brasil de Fato, em 21 de setembro de 2020. Sugerimos a leitura na íntegra. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/09/21/economia-verde-e-falacia-miraculosa-para-tempos-de-destruicao-diz-larissa-packer>. Acesso em: 22 jul. 2024.

região metropolitana da capital Belém do Pará – o chamado complexo da Alça Viária¹⁶⁸; somado ao Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins.

Essas metamorfoses em processo atuam tal como o dinheiro no sistema capital para tentar “desmanchar” as organizações, como os territórios de resistência e de direitos quilombolas. Assim nos relatou o quilombola Floriano, ao sentir que o território quilombola de São José de Icatu se encontra mais uma vez ameaçado, “*pois essa compra de terra aí está vindo forte*”. A “ditadura do dinheiro”, de acordo com Santos (1999), tenta transformar tudo em mercadoria e para o enfrentamento se auto reconhecer quilombola, lutar pela titulação torna-se instrumento de direito.

Frisamos que não havia essa necessidade enquanto as/os quilombolas possuíam a terra como valor de uso. Entretanto, na medida em que o território passou a ser considerado também como valor de troca, a corrida pela titulação do “território usado” tornou-se estratégia de sobrevivência. Nesse sentido, as lutas que culminaram na Constituição de 1988 reconhecendo as terras dos remanescentes de quilombo foram um passo fundamental para a permanência desses territórios que, a partir desse marco regulatório, precisaram ser demarcados como território de direitos, conforme pode ser verificado no artigo 68 das disposições transitórias. Já que, até esse momento, nos diz o quilombola Floriano,

aqui ninguém tem um limite de terra, assim só no tamanho, eu por exemplo, tenho dez braços, outro tem quinze, outro tem vinte, outro é trinta é diversificado, né? Não há cerca, não há esses limites da terra só num padrão, como a gente vê por aí, aqui não tamo loteado, né? Aqui é coletivo, todos somos um território. É assim, lá (ITERPA) eles neutralizaram os títulos que já existiam em escrituras, por exemplo, e outros que tiver, pra receber o título único, né? O título. Coletivo. Então, antes não era coletivo. Nesse sentido de único território, cada um tinha sua parte individual e ainda é assim, mas com título coletivo. Daí me lembro que nós fomos lá fazer um mutirão, pois precisava fazer o trabalho do processo de demarcação e logo em seguida já veio o processo. Então o ITERPA veio e nos disse, vão ter que deixar esse título individual pra fazer o coletivo. E aqui poucas pessoas tinham documentos, quem tinha como era o nosso aqui, era escritura que a gente tinha e alguns até hoje têm, pois aquela casa pra lá que está caindo os pedaços com o tempo, aquela parte ali tem escritura do tempo do governador Barato, não sei como foi, nem sei como conseguiram, não sei se foi meu primo aí o [...]. Ele é um mantenedor dessa parte aí. A família dele tinha muitos terrenos tanto na terra firme como na parte ribeirinha. Então a gente tinha aquilo lá cartório, escrito assim, que são as escrituras de terras. A gente pedia pra alguém fazer ia no cartório autenticar e pronto aquilo era uma escritura de terra, né? Daí como estava falando, o pessoal do Estado veio logo e isso foi bem esclarecido, que a pessoa que ia ter aquela escritura ia perder a validade como documento pra comprovação assim, lá fora, mas aqui cada um sabe o seu limite, né? O título é o documento de registro

¹⁶⁸ Pontes sobre os rios Guamá, Acará, Moju, Miri, Meruí, Estado do Pará (Anotação de campo, jul.2023).

coletivo do Estado, mas aqui todos nós sabemos os limites de cada um sem precisar de cerca. Então, por isso, que foi assim o processo e assim que tem que ser dado, né? (Roda de conversa 1, jul.2023).

A demarcação operada pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA), portanto o Estado, legitimou o território coletivo, mesmo “*diversificado*”, como nos disse Floriano. Com esse processo o território continuou “*sem cercas*” assim como é todo território quilombola. Os limites entre os “*terrenos*” internos são dados pelos rios, pelas grandes árvores, são essas as demarcações dos “*picos*” de cada terreno, propriedades familiares que existem dentro do “*território usado*” – território quilombola, ou seja, território que não se dá com demarcações via satélite, com informações geográficas, ou com cercas, se dá pela tradição passada de geração em geração, onde “*cada um sabe o seu limite*”, como nos disse o quilombola Floriano.

Por isso, o sentido do “*território usado*” não é mesmo do “*território demarcado*” geografizado, cercado. É diferente. Como nos disse Floriano (Roda de conversa 1, jul.2023), é “*diversificado, né? Não há cerca, não há esses limites da terra só num padrão, como a gente ver por aí, aqui não estamos loteados, né? Aqui é coletivo, todos somos um território*”.

Esse sentimento de território é a forma quilombola de ser. “[...] *É o ser quilombola que precisa ser mais trabalhado na escola, na associação, igrejas, espaços de educação*”, nos disse Floriano, “*para que possamos cada vez mais nos compreender e ser compreendidos*”. O território para o povo quilombola não inicia na Constituição de 1988. O território é uma “[...] *luta antiga dos nossos ancestrais*”, nas palavras de Floriano que, ao continuar, disse que não foi a fuga o que proporcionou a liberdade, mas que a liberdade só veio com o quilombo, por isso não considera quilombolas como descendentes de fugitivos, nunca foram, pois

[...] fugir não é liberdade. Nós acreditamos que tudo isso, se fosse unido, ia trazer assim mais força, uma luta quer dizer pra chegar pra cá e formar uma luta por esses desafios pra eles, que até hoje é muito grande, né? E, ainda tem história até hoje, do povo da África que chega aqui e tem que fugir sempre da sua história. É o nego fugindo até hoje (Roda de conversa 1, jul.2023).

Fugir não é liberdade, liberdade é encarar a luta. No processo de formação dos quilombos, que nas suas primeiras formas não eram vistos como territórios delimitados, as fugas possibilitaram que eles pudessem ser livres, pois no quilombo não havia senhores, por isso, há quilombolas que se recusam a ser taxados de descendentes de escravizados, ou fugitivos. Primeiro, porque escravo não é uma condição de ser, ou seja, ninguém é ou nasce escravo; segundo, porque nos espaços-tempos-de-liberdade – Quilombos – homens, mulheres

e crianças eram livres, tornavam-se livres através de suas lutas-resistências ao escravismo, portanto, livres. Assim, quem faz parte de um quilombo não pode ser considerado descendente de escravo, escravizado, muito menos ex-escravizado ou fugitivo. O Ser Quilombola é um ser livre. Nos quilombos se constrói a liberdade, por isso quem nasce e vive em quilombos são filhos, descendentes da luta por liberdade, pois quando seus ascendentes fugiam, sua liberdade era conquistada no ato da fuga, mas se mantinha na luta-resistência dos espaços-tempos-de-liberdade – Quilombos.

Os quilombos são espaços-tempos de formação de resistência, luta, daí que se ouve bastante, nesses territórios: *“nossa luta é todo dia, toda hora”* (Anotação de campo, 2022). Nesses quilombos foram e são construídas possibilidades, isto é, alternativas ao modo de vida capitalista, com outros modos de vida.

As/os quilombolas possuem consciência de que o trabalho que produzem é diferente do trabalho que chamam “pro outro” – o “trabalho pro outro” nos pimentais, fazendas de gado, monocultivos de dendê, açaí irrigado, soja, milho, dentre outros monocultivos e formas de trabalho. Chamam de “trabalho pro outro”, o trabalho assalariado, pago por quinzena trabalhada, isto é, o salário que não paga o esforço despendido pelo trabalhador, conforme Marx (2013).

O “trabalho pro outro” remete, portanto, ao trabalho que conduziu seus ancestrais ao escravismo. Desse modo, ao “trabalho pro outro” como trabalho que escraviza, resta a fuga. Daí os quilombos se formam e ao serem formados outras necessidades são produzidas, ou seja, necessidades supridas, nos dizem Marx e Engels (2009), criam outras necessidades e esse é o próprio ato histórico, dialético. Nesse movimento, nesses processos, as necessidades das associações quilombolas se constroem em busca de organização para suprir outras necessidades.

Novas necessidades exigem novas estratégias, novas táticas para se manterem nos espaços-tempos-de-liberdade – os quilombos. A luta continua, como a própria história. Os quilombos evidenciam experiências de mais de 300 anos na Amazônia região Tocantina, a exemplo, dos nove Territórios Quilombolas, campo empírico da pesquisa. Experiências de resistência ao colonialismo, ao império, à república, ao Estado, aos militares, à democracia capitalista, ao agronegócio e suas várias tentativas de aniquilamento desses espaços.

Os quilombos conseguiram, estrategicamente, permanecer vivos pelo fato de que nunca estiveram em condição de isolamento. O não isolamento dos quilombos foi e tem sido crucial para permanecerem em luta. Esse processo somente foi e ainda é possível pela rede de solidariedade que há entre os territórios. Rede de solidariedade como quilombos que, em seus

processos de formação, optaram por acolher outros povos, ou seja, os processos de suas formações não foram construídos somente por negros e negras. Nos quilombos havia e ainda há diversidade de povos: indígenas, ribeirinhos, inclusive brancos pobres que nas redes de relações criadas acabavam se incorporando aos quilombos.

Compondo toda essa rede de solidariedade, os mutirões foram e são cruciais para a permanência da vida dos territórios quilombolas, porque “*o mutirão se torna cada vez mais necessidade pra nós*”, nos disse Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023). O sentido do mutirão está se incorporando para além da roça nas comunidades quilombolas. Está nas lutas por direitos e, nesse sentido, outras redes se despontam, a citar o coletivo em prol da luta pela Educação Quilombola em Mocajuba/PA, nomeado pelas próprias comunidades como “Putirum Quilombola” e a Associação em Rede Comunitária de Coletivos de Mulheres Quilombolas. Veremos mais detalhes desses instrumentos de lutas quilombolas atuais na região Tocantina nas subseções a seguir.

Assim se configuram os territórios quilombolas nas lutas comunitárias cotidianas contra o sistema capitalista que sempre os excluiu. A ditadura do dinheiro, conforme Santos (1999), desregula as dimensões da vida nos territórios, sobretudo dos tradicionais quilombolas, com o intuito único de torná-los desaparecidos. Daí a preocupação de lideranças quilombolas em relação às mudanças ocasionadas pelo capitalismo, cada vez mais voraz, na Amazônia região Tocantina.

Em outras palavras, a presença das empresas globais no território é um fator de desorganização, de desagregação, já que elas impõem cegamente uma multidão de nexos que são do interesse próprio, enquanto ao resto do ambiente nexos que refletem as suas necessidades individuais, particularistas (Santos, 1999, p.12-13).

E isso implica dizer, conforme Santos (1999), que o Brasil, em termos de território, tornou-se ingovernável. Em termos de territórios quilombolas essa realidade impõe conviver e lutar contra empreendimentos altamente devastadores, a exemplo de projetos como a Hidrelétrica de Tucuruí, que afetou toda a Amazônia região Tocantina e sua mais recente fase, o Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins, que tem promovido discursos dos governos federal e estadual culpabilizando o movimento social por não ter o poder mobilizador de parar essas obras.

Diante dessa realidade, os territórios quilombolas estão se tornando “*ilhas rodeadas pelo fogo do agronegócio*”, como nos disse a mulher quilombola, Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023). E onde não se rodeia por fogo se rodeia pelas águas através de ameaças como o Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins. Por isso, ouvimos do quilombola Zenóbio (Entrevista 1,

jun.2022) que a mesma necessidade que os conduziu a “*sair por tudo aí, varando o mato, demarcando do Porto Grande até a Vizânia*” também agora os leva a “*unir forças para parar esse projeto de morte*”. Assim, a necessidade que levou a demarcar o território quilombola é a mesma necessidade que exige continuar lutando. Para tanto, nos disse o quilombola Zé Maria Lourada, ela exige identidade de pertencimento a esse território, pois

*[...] para fazer a demarcação sentimos também a necessidade de saber caracterizar quem nós somos - por que sou quilombola? de onde vêm as contribuições para esse ser quilombola? Grande parte do nosso povo aqui, mesmo diante da demarcação, não se autodenominavam quilombolas, porque não sabia o que significava, ou até mesmo porque não se identificavam com essa definição de remanescente, pois - o que é remanescente? É uma forma de ser com nome novo - quilombola, ser quilombola, muitos não entendem. Muitos ainda estão se entendendo. Remanescente ainda está em construção entre nós, nem eu mesmo entendo – por que é mesmo remanescente? Essa palavra é nova, acho que não é por aí não que somos quilombola. Somos quilombola, mas acho que é mais que remanescente, pois sinto que é identidade, tem que sentir para ser. É anterior a 1988, é antes da constituição. Então, para mim, para ser quilombola, **primeiro tem que se instalar aqui, morar aqui; depois tem que ter vínculo aqui de família com àqueles primeiros que foram escravos.** Então, tu precisa ter esse sangue, mas também precisa ter isso também que é viver aqui, viver no território, isso é o primeiro de tudo, viver unido e não dividido. **Isso de dividido não era assim, nunca foi. Isso de dividir tudo não é de quilombola.** Por isso, tu pode aderir ao quilombo mesmo não sendo daqui, mesmo sendo branco, tu pode ser quilombola, pois é só viver aqui e ser unido. Então tu mesmo sendo branco, se tu aderir ao quilombo, viver aqui, viver a nossa história, a nossa organização, tu pode ser quilombola. Então, tu vivendo aqui tu passa a viver a nossa história, a história que vem desde os escravizados, daí tu passa a ser quilombola (Entrevista 4, ago.2023).*

Nesse sentido também nos disse Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023), no Quilombo Tambaí Açu, “[...] *não basta dizer que sou quilombola, é preciso sentir*”, para lutar contra os grandes projetos, por exemplo, que ameaçam o território, a “*nossa vida*”, como nos disse a criança quilombola Yasmim (Entrevista 21, março2024).

Igualmente, a identidade de ser quilombola caracterizada como “*primeiro, tem que se instalar aqui, morar aqui; depois tem que ter vínculo aqui de família com aqueles primeiros que foram escravos*” parece ser fundamental para a formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola. Viver no quilombo e sentir o quilombo é mais forte até mesmo que ter sangue ou vínculo familiar, parece nos dizer o povo quilombola da Amazônia região Tocantina.

Para ser do quilombo, primeiramente, tem que viver o quilombo, nos disse o quilombola Zé Maria Lourada (Entrevista 4, ago.2023). Dessa forma, lutar pelo quilombo

exige esse sentir, porque aquela/e que não sente, divide. E essa coisa de “*dividir tudo não é de quilombola*”, pontuou Lourada como característica fundamental de quem faz o território quilombola acontecer, pois viver o território quilombola “*é primeiro de tudo, viver unido e não dividido*”.

Desse modo compreendemos que os territórios quilombolas “[...] 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” (O’dwyer, 2002, p. 5) que, antes de tudo, antes da Constituição de 1988, já se fazia território. Eram “territórios usados”, territórios signos, carregados de formação de si para si, territórios como valor de uso, ainda sendo, continuam a acontecer.

Por tanto, nesse constante vir a ser, os territórios quilombolas demonstram na práxis da vida que o modo capitalista de ser é incompatível com os modos de vida de base comunitária construídos nos chãos dos Quilombos na Amazônia região Tocantina. São modos de vida que nos convidam a um retorno ao território no sentido de valor de uso, de modo a fortalecer, cada vez mais, os processos de formação social presentes nesses espaços-tempos de liberdade. De tal forma, veremos a seguir como vivem, sentem e percebem as mulheres enquanto ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em formação.

4.5 IDENTIDADES DE GÊNERO, RAÇA, CLASSE E ÉTNICA: MEDIAÇÕES E CONTRADIÇÕES EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS

“A gente vivia em um só mundo. Aí disseram pra nós que não era mais só um, eram dois; e depois ouvimos que tinha um terceiro mundo. Então, se a gente já produziu até um terceiro mundo - por que não dá para produzir um outro mundo?”, nos disse, “desse jeito”, como diz o povo, uma mulher quilombola, provocando todas as outras mulheres presentes em um encontro de formação com/para mulheres quilombolas sobre “Protocolos de consulta e o Projeto Hidrovia Araguaia Tocantins”, no Quilombo São José de Icatu, em junho de 2022, realizado pelo Coletivo de Mulheres Quilombolas – Flor da Roça. Por isso, optamos fazer diferente e iniciar essa seção com voz, fazeres, dizeres e saberes das mulheres quilombolas,

para trançarmos, como se trançam “as tranças e *birotos* de *Bintou*¹⁶⁹”, os pontos deste tecer da tese e buscar evidenciar alguns caminhos para as problemáticas lançadas pela mulher quilombola cuja fala inicia essa seção e também por meio de outras mulheres quilombolas que nos deram outros pontos, outros nós nesta tessitura.

As mulheres quilombolas “*movimentam a comunidade*”, nos disse o quilombola Benedito Junior (Entrevista 2, jul.2013), Diácono paroquiano da Igreja Católica, em Mocajuba, nascido, criado e residente no Quilombo Tambaí-Açu. Esse reconhecimento de todas e todos nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA de que são elas, as mulheres, que movimentam as comunidades nos mobilizou como “roda-gira da vida”.

Esse movimento, que também nos movimenta enquanto pesquisa, nos conduz nesse labirinto de forma a tornar evidente elementos que caracterizam esse movimentar como move o vento as árvores, sopros de Yansà – orixá das chuvas, trovoadas, ventos que levam e trazem. Assim, a pesquisa buscou compreender, em meio a caracterizações levantadas sobre o fazer-se quilombola, ou melhor, o Quilombolar-se: como, em termos de gênero, as mulheres quilombolas se compreendem agentes da construção de processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola? Como acontece esse fazer-se?

As mulheres quilombolas apontam várias respostas e talvez a principal delas está na expressão que nos disse a mulher quilombola de Uxizal Lucicleia: “*que ser quilombola, já está mastigado entre nós* (Roda de conversa, ago.2023). Afinal, o ato de mastigar, pensando sempre no “antes, do antes da semente”, pode ser entendido como o “elo vital – nós” do Ubuntu, pois mastigar é alimentar-se. Entretanto, só se alimenta quem tem o que comer e para comer há que se plantar e o plantar só acontece quando se trabalha e trabalho é o ato da prática que, ao fazê-lo, faz também a quem o fez.

Assim parece nos apontar as mulheres quilombolas – ao se sentirem “mastigadas”. Como seres quilombolas, sentem-se alimentadas por atos que transformaram a natureza e a suas naturezas a um só tempo – fazendo-as quilombolas. Porém, como elas têm se tornado seres de classe? E ainda pensando a identidade, como as mulheres quilombolas têm se alimentado? Como é estar tomada do alimento de ser quilombola a ponto de dizer que se sentem “mastigadas” na roda de conversa na Comunidade Quilombola Uxizal. Eis o próprio

¹⁶⁹ Trata-se de livro infantil do acervo brasileiro – Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), direcionado à Educação para Relações Étnico-raciais, escrito por Silvine A. Diouf e ilustrado por Shane W. Evans. Pode ser verificado em: <https://atempa.org.br/wp-content/uploads/2018/11/AS-TRAN%C3%87AS-DE-BINTOU.pdf> . Acesso em: 29 fev 2024.

movimento dos processos de formação. Nesse processo de nos dizer o que sentem, nos disseram também, nessa mesma roda de conversa no Quilombo Uxizal, que

Aqui, a gente recebe muita gente querendo saber quem somos, o que fazemos, por que fazemos. E, quando essas pessoas aparecem por aqui, a gente também vai se entendendo mais, pois não vêm só saber, vêm nos dizer também, sobre nossos direitos, direito de ter escola para nossos filhos, direito a ter saúde, direito a morar aqui, pois temos um território, mas será que sempre vamos ter? Então, a gente sempre diz uma para outra aqui, que a gente sempre deve acolher quem vem nos ensinar, pois não é só para mim é para toda a comunidade. Por isso, aqui nessa reunião de hoje, não tá só as mulheres, também estão nossas crianças, nossos maridos, nossa família, pois o que vem e a gente acolhe deve servir para todos e não só para mim. Estou sentida um pouco até, pois devia ter mais gente hoje aqui, mas a gente focou mais nas mulheres, mas a gente precisa sempre focar em todos aqui, as mulheres não se fazem sozinhas, não. Nem os homens, nem ninguém se faz sozinho. O que a gente acolhe na comunidade tem que servir para todos, foi assim que a gente aprendeu e assim a gente tem feito, desde o início aqui (Marivalda, Roda de conversa 3, ago.2023).

Precisamos respeitar o início como sentidos de coletividade que se expressa como modo de produzir a existência de tipo humano diferente do modo capitalista – individualista de ser – parece nos dizer Marivalda, professora quilombola, nascida, criada e residente na comunidade quilombola Uxizal. Ela é uma das lideranças do coletivo de Mulheres Quilombolas “Flor de Uxi” e contribui na coordenação da Rede de Mulheres Quilombolas de Mocajuba/PA, na qualidade de vice-presidente da Associação em Rede Comunitária de Coletivos Mulheres Quilombolas.

Mas, de que início ela trata? Compreendemos em almoço na casa dela, no mesmo dia em que realizamos a roda de conversa para “consulta” de conteúdo de suas falas coletadas em encontros realizados pelo Movimento Social Quilombola de Mocajuba. Recepção carinhosa junto a sua família logo após termos atravessado o Rio Tocantins, rumo ao Território do Segundo Distrito, onde se localiza o Quilombo Uxizal.

Nesse dia, para chegar à casa de Marivalda, além de “*pegarmos o barco*”, como nos diz as/os quilombolas das águas, precisamos “*pegar moto*”, no dizer das/dos quilombolas (anotações de campo, ju.2021), sobretudo de Uxizal e Itabatinga, onde as motocicletas “*são nossas companheiras nessas idas e vindas, estradas, atalhos e pontes das comunidades aqui*”, nos disse a quilombola Enecorinta do Itabatinga (Entrevista 5, ago.2023). Um longo passeio fizemos, entre as curvas dos caminhos – veias que ligam o coração do Uxizal.

Contudo, de retorno ao “*início*” de Marivalda, ela se refere aos primeiros processos de formação das Comunidades Quilombolas. Na história passada de geração em geração no Uxizal, como nos revelou Marivalda e outras mulheres quilombolas naquele lindo fim de

tarde do verão amazônico na roda de conversa, *“viver junto foi ensinado para nós, foi por isso que fizemos a comunidade aqui, pois sem união a gente não conseguia e não consegue viver, aqui”*. E consegue alguém viver em algum lugar sozinho? Perguntamos a ela depois dessa afirmação. Sua resposta com um sorriso foi: *“eu nunca vi, professora, alguém viver sozinho, até pode morar sozinho, mas viver sozinho nunca vi e não quero viver. Eu quero mesmo é viver aqui, mesmo com os nossos problemas, nós somos felizes é aqui, só aqui somos felizes (risos)”* (Roda de conversa 3, ago.2023).

Esse *“aqui”* de Marivalda, junto com o seu *“início”*, é um lugar de aprender a ser. *“Aqui”* que tem chamado atenção inclusive de muitos pesquisadores/as, tal qual esta exposição. Desse modo, entendemos que a comunidade *“acolhe”*, mas também se preocupa com ações externas que adentram a comunidade. Ressaltamos que as preocupações não estão voltadas apenas sobre aqueles/as que pesquisam a comunidade, mas sobre toda e qualquer ação, sobretudo, sobre as que podem trazer *“benefício”* ou *“malefício”* para toda a comunidade.

Eis os elementos do fazer-se classe trabalhadora, pois percebemos as experiências de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola ao apresentarem em suas falas como se sentem, como vivenciam as contradições do capital que coexistem no território quilombola, a citar, as travessias dos monocultivos que os *“seduzem”* a sair dos territórios para complementação de renda nos períodos da colheita e os tais *“benefícios”* que *“parecem”* estar chegando como *“compensação”* do projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins a ser implantado na região. Daí formam-se à medida que as lutas comunitárias cotidianas avançam para poder continuar pertencendo a um território que é ancestral. Lutam pelo território como luta comum, lutam para continuar vivendo, evidências de que o território, o trabalho que o produz é central na formação da consciência em si, permeada de sentimento de pertencimento.

Essa luta é contra um sistema que as fazem pensar que talvez possam, a qualquer momento, perder seu território. Esse sistema é a organização e a gestão da sociedade dividida em classes e tem operado ameaças aos territórios quilombolas, por exemplo, com os grandes projetos relacionados ao empreendimento do agronegócio que necessita de energia e de escoamento da produção para exportação. Para tanto, estimulam barragens nos rios, hidrelétricas, hidrovias, ferrovias e ainda para fins dessa produção em larga escala financiam monocultivos: açaí irrigado, cacau, milho, soja, arroz, pimenta do reino, dentre outros *plantations*.

O povo quilombola ao se perceber nessa contradição, sente-se ameaçado e se organiza em associações, por exemplo, para os enfrentamentos que se dão no campo dos direitos, mas também podem se dar na forma de tensionamentos, ocupações, greves, paralisações. Características base do sentimento de classe, pois se percebem dentro de uma luta que é comum a outros povos como os povos originários, povos camponeses, povos sem-terra, sem-teto e não apenas quilombolas, pois, de acordo com Marx e Engels (2009), tomando as lutas da classe trabalhadora como referência, é preciso superar as lutas isoladas, espontâneas, embora sejam elas cruciais na formação da consciência em si, são lutas que geralmente se dão contra algo que não é o verdadeiro inimigo, por exemplo, ao se fragmentarem em identitarismos e se concentrarem apenas no acesso a direitos.

Daí a necessidade de elevar a luta para o confronto com o grande capital. Luta somente possível com a união dos diversos; com a inclusão dos trabalhadores/as não assalariados, subalternizados, camponeses pobres, desempregados, das massas que estão nas “periferias” das cidades, das “minorias” antcapitalistas, isto é, com a compreensão da classe trabalhadora alargada.

Nesses termos, a classe trabalhadora alargada pressupõe que “os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que têm de travar uma luta comum contra uma outra classe” (Marx; Engels, 2009, p. 93). Ampliando assim, a compreensão das lutas se alarga para além da luta dos “feitos” proletariados, assalariados, reificados na sociedade de classes, já que esse sistema não construiu apenas trabalhadoras/es de fábrica, mas também, escravizadas/os (incluindo mulheres e crianças), “outros” trabalhadoras/es precarizados, inclusive trabalhadores não assalariados, subalternizados, uberizados, desempregados, autônomos, domésticos. Excluídos de toda gama de bens capitalistas, foram “coisificados”, tratados como mercadoria.

Assim, faz-se necessário ressaltar que as lutas também são de seres sociais com identidades de classe, gênero e quilombola, porque, nessa experiência, luta-se como classe e luta-se contra o racismo e o machismo a um só tempo. Despontam-se nessa experiência, portanto, duas identidades fundamentais – a de classe e a quilombola – e ao que se refere às mulheres quilombolas, acrescenta-se ainda a identidade de gênero. Daí o acontecer da classe alargada se compondo para além das/dos trabalhadoras/as de fábrica, como “todo diverso” capaz de transformação. Observamos mulheres quilombolas inseridas nesse processo também nos revelarem preocupações com a comunidade no sentido de pensá-la por inteiro, preocupações demonstradas, por exemplo, ao se sentir ameaçadas mesmo sendo pertencentes a um território titulado, certificado, reconhecido – “*mas será que sempre vamos ter?*”.

Mulheres quilombolas problematizam seus modos de viver para defendê-los. Esses processos de formação econômico-cultural estão em efervescência nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA. À medida que os empreendimentos do capitalismo, configurados no agronegócio (sobretudo nos monocultivos), avançam cada vez mais em direção a esses territórios, as organizações se movimentam e nelas as mulheres quilombolas “mexem o fogo do bem” e “tacam fogo do bem” nessa lenha da luta, nos diz Givânia Silva nas várias aulas sobre Educação Quilombola produzidas através da CONAQ¹⁷⁰ a fim de fortalecer suas “outras” economias, seus “outros” modos de produzir a existência, “outras” experiências do Ser social com identidades em associação na Rede Comunitária de Coletivos Mulheres Quilombolas.

Através dessa organização, espaços de formação para a compreensão do Ser mulher, do Ser de classe se entrelaçam com os enfrentamentos das diversas faces do racismo estrutural a citar: racismo ambiental, racismo religioso, racismo institucional. Com isso, o trabalho coletivo e a solidariedade entre as mulheres quilombolas se fortalecem, pois no interior das suas próprias comunidades ainda persiste a organização do patriarcado, que elas também precisam enfrentar, inclusive em conflitos geracionais.

No entanto, mesmo com esses conflitos internos, como o patriarcado enraizado historicamente, as organizações das mulheres quilombolas apontam evidências de experiências que a seus modos se opõem ao modo de existência capitalista, pois a base da luta é comunitária. Sendo assim, compreendemos que a liberdade da comunidade pressupõe a libertação das mulheres e

isso não é possível sem a comunidade. Só na comunidade [com outros, é que cada] indivíduo [inclui-se o gênero, identidade de ser mulher, dentre outras] tem os meios de desenvolver em todas as direções as suas aptidões; só na comunidade, portanto, se torna possível a liberdade. [...] Na comunidade real, os indivíduos [com suas identidades] conseguem, na e pela associação [luta comum], simultaneamente a sua liberdade (Marx; Engels, 2009, p. 95).

Essa experiência é perceptível, por exemplo, nos encontros de mulheres quilombolas feitos não apenas para mulheres, mas que envolvem crianças, homens (outros gêneros), jovens, realizados nas Comunidades Quilombolas em Mocajuba/PA. Outro ponto interessante, é a forma como os temas “ameaça aos territórios” e “benefícios aos territórios” se apresentam com força nas falas potentes das lideranças, temas que envolvem todo o “comum” e não apenas mulheres.

¹⁷⁰Pode ser verificado em: <https://www.youtube.com/@Conaquilombos> – vídeos do curso de formação para Professores/as Quilombolas realizado de setembro a novembro de 2023.

Desse modo, torna-se importante destacar, antes de aprofundarmos um pouco mais sobre “as ameaças”, que “benefício” – palavra apresentada por elas/eles quilombolas em várias falas coletadas – possui um duplo sentido. Em alguns momentos, diz respeito ao direito a políticas públicas, tais como: acesso ao “Bolsa Família”, Habitação Rural, Alimentação Escolar de Qualidade, Crédito cidadão, Cheque moradia, Cestas Básicas, Atendimento prioritário à Saúde. Já o segundo sentido se apresenta no campo crítico ao observarmos, através das falas, que há pessoas nos quilombos que não participam ativamente da comunidade e por isso nossos interlocutores constroem hipóteses de que essas pessoas, embora vivam no território, só se interessam pelos “*benefícios*” que a luta traz e não pelas lutas que precisam ser travadas, por exemplo, a luta contra as “*ameaças*” que rodeiam os quilombos na Amazônia região Tocantina.

Em relação às ameaças aos territórios quilombolas, ressaltamos que não são um fenômeno dos tempos-espacos atuais e não são casos exclusivos da Amazônia região Tocantina, pois viver sob ameaça é a realidade da cotidianidade do ser quilombola em todas as suas particularidades. Por isso, conforme as seções anteriores, o povo quilombola sempre precisou “*se fazer junto, caminhar junto, foi assim que aprendi*”, nos disse a mulher quilombola Madalena, na mesma Roda de Conversa 3, no Quilombo Uxizal, e continuou...

[...] mas, hoje vejo que parece que a gente está desaprendendo, pois tem gente aqui que não respeita mais o que a gente aprendeu e temos recebido gente aqui que não sei se está com esse objetivo de pensar toda a comunidade, para mim estão pensando só em si mesmo. Por isso, eu vejo que o protocolo de consulta pode nos ajudar a frear alguns que chegam aqui e só levam e não trazem nada, para o benefício da comunidade.

Observamos ainda uma outra situação, quem são esses “*alguns que chegam e só levam? Como chegaram aqui? E o que levaram daqui? Quer dizer que podem levar o que quiserem sem deixarem algum benefício?*” As demais mulheres na roda se sentiram provocadas com essas problematizações de Madalena (Roda de conversa 3, ago.2023) e foram lançando outras perguntas. Nós, naquele momento, mediamos para não perdermos o objetivo da atividade e trouxemos elementos sobre os protocolos de consulta também levantados durante a conversa. Porém, é necessário registrar que, durante vários dias, as provocações das mulheres quilombolas de Uxizal nos perseguiram no labirinto. Afinal, do que se trata “os benefícios” tão discutidos nas comunidades quilombolas?

Em busca de respostas continuamos caminhando com as mulheres para nos fazermos em nó neste *panô*. Desse modo, voltemos ao “Protocolo de Consulta” que, na roda de conversa no Uxizal, pareceu-nos ser uma saída em construção, já que as mulheres

quilombolas apontaram, por meio de seus olhares de como vivem, sentem, percebem a comunidade “*que os protocolos de consulta podem frear alguns*”. Mas, quem são esses “alguns”? Quem? Assim, fomos provocados. Podemos indicar quem são? Por que precisam ser freados?

As evidências apontam na direção das ações cada vez mais vorazes do capitalismo na Amazônia região Tocantina e são essas os “alguns” mencionados pelas mulheres que devem ser freados, antes que tornem as comunidades reescravizadas para fins de seus objetivos mercadológicos.

Assim, as mulheres quilombolas ao problematizar sobre o território que lhes pertence, mas que não sabem até quando o terão nos conduzem a afirmar que, diante dessa coexistência com o metabolismo do capital, as mulheres quilombolas são expressão de luta, resistência a esse estado das coisas, pois nas comunidades vivem modos de vida diferentes do modo de existir no capitalismo ao viverem modos de vida em comunidade no sentido que Marx e Engels (2009, p. 94) apontam como “economia separada”, isto é, “[...] no sentido de uma sociabilidade não regida pelas forças ‘das coisas’, pelas forças reificadas [...]”, uma sociabilidade centrada no trabalho ontológico, portanto como produtora de valores de uso.

Esses modos de vida diferentes são caracterizados fundamentalmente no viver em comunidade. Por isso, as mulheres quilombolas sendo o território, também estão preocupadas com sua permanência. Na vida de cada dia produzem e movimentam as comunidades e são as principais responsáveis pelos modos próprios de vida construídos e pelas lutas travadas na cotidianidade para mantê-los vivos. Nesse sentido, entendemos que as mulheres quilombolas são relação território-natureza, são seus

quilombos, que por vezes transcendem através desses corpos seus territórios, para além da delimitação geográfica, por exemplo, ao ocupar espaços fundamentais para dar visibilidade às suas lutas, como as lideranças de movimentos sociais, associações quilombolas, redes de mulheres quilombolas, cargos de chefia, cursos na universidade, dentre outros espaços. Quando a Mulher Quilombola ocupa espaços historicamente negados, seu corpo, sua vida expandem o quilombo. De tal modo, o quilombo se amplia e se torna cada vez mais o povo que a ela pertence e vice-versa (Miranda; Lima, 2022, p. 6).

Nesse sentido, sendo os corpos dessas mulheres relação natureza-território são também a expressão da luta histórica que construiu e ainda constrói as comunidades quilombolas, pois resistem juntas com seus companheiros, com crianças, com vovós e vovôs ao patriarcado e ao racismo potencializados pelo capitalismo há mais de três séculos e que se manifestam na

[...] violência do Estado brasileiro e de agentes privados detentores do poder. A luta negra/quilombola está representada nos quilombos que até hoje lutam por igualdade social, racial e de gênero. Acesso à terra, à água, à moradia, à educação, valorização da agricultura tradicional, proteção de defensoras e defensores de direitos humanos [e não humanos, tais como os rios, água, florestas] e salvaguarda das sementes e do meio ambiente são algumas das pautas nos quilombos (Dealdina, 2020, p. 31).

Nas lutas de todos os dias, lutam em defesa da vida e isso inclui todos e não apenas alguns – esse é o “elo vital” que mantém o Ubuntu Quilombola por meio do movimento das mulheres. Como nos disse Marivalda (Roda de conversa 3, ago.2023), na comunidade quilombola, “[...] *a gente precisa sempre focar em todos aqui, as mulheres não se fazem sozinhas, não. Nem os homens, nem ninguém se faz sozinho. O que a gente acolhe na comunidade tem que servir para todos, foi assim que a gente aprendeu*”. Essa é a perspectiva de olhar o mundo e as coisas que mantém o quilombo vivo. As mulheres quilombolas carregam a responsabilidade de cuidar – cuidar dos mutirões, cuidar de casa, cuidar dos filhos, cuidar das famílias, cuidar dos mais velhos, cuidar da luta, cuidar do território-terra.

Entretanto, “quem cuida de quem cuida”? Quem cuida do território-corpo daquelas que cuidam e asseguram a vida dos quilombos, aquelas que “seguram o mutirão nas roças” (Silva, 2023)? Essas perguntas têm “rodeado” as mulheres quilombolas e nesse sentido diversas são as problematizações nos encontros de formação que participam. Se mostram preocupadas também com a saúde. Mas como é a vida das mulheres que cuidam? O que pensam? O que fazem? Nesse sentido ouvimos a mulher quilombola Val (Entrevista 16, nov.2023) dizer que

[...] às vezes eu fico pensando nessa luta do movimento social quilombola. Às vezes passam algumas coisas pela cabeça – acho bonita essa luta. As mulheres vão prá cá, vão para lá, cuidam das crianças em casa, cuidam dos maridos, cuidam da igreja, cuidam da roça, mas quem está cuidando dessas mulheres? A comunidade pensa na saúde dessas mulheres? E o poder público, pensa nessas mulheres? Cuida dessas mulheres? Tenho pensado muito nisso, mulheres. E, nós o que estamos fazendo mesmo? Estamos se cuidando? Estamos indo ao médico? Mulheres? Estão me ouvindo? Vamos nos cuidar mulheres, pois se a gente não se cuidar primeiro, ninguém cuida...

A fala de Val parece indicar um convite, uma chamada, uma convocação à ação de “*se cuidar primeiro*”. Talvez um “outro que fazer”, pois “cuidar do outro” gira em torno dos processos que formam o Ser social com identidades, mas no sentido da luta também contra o patriarcado. Daí que Val (Entrevista 16, nov.2023) chama as mulheres à ação do cuidado de

si, como ato primeiro para cuidar do outro, isto é, transformar-se para transformar e em ambas as transformações formar-se ao construir a comunidade.

As lutas por direito à saúde e à educação nos quilombos têm sido educativas para todos, sobretudo para as mulheres por estarem “*mais à frente dessas lutas*”, nos disse o quilombola Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023). Essas lutas, estão inclusive em cartas, documentos “*[...] que já foram entregues até para o presidente Lula*”, nos revelou a quilombola Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023). Percebemos que já houve avanços em termos da consciência dos direitos “*[...] e tudo isso é resultado de nós mesmas reunidas, que já conseguimos chegar em muitos lugares e fazer nossas falas. Mas, nosso avanço ainda está muito no papel, falta mais prática dos governos*”, como prosseguiu Maria Deuza.

Assim, o governo (poder público), no olhar das mulheres quilombolas, é um grande entrave para os avanços da luta que parecem ficar na teoria, pois na vida prática, no cotidiano das comunidades quilombolas todas ainda vivenciam muitos problemas, sobretudo no que diz respeito à falta de políticas públicas para as mulheres, à ausência do Estado que se configura na não implementação de política de saúde específica para populações negra e a não implementação da Educação Escolar Quilombola na região Tocantina, por exemplo. Somam-se a esse contexto questões que envolvem o combate a violências (inclusive contra crianças e juventude), o feminicídio, a misoginia, o racismo[s]. Falta de incentivo para segurança pública, geração de renda, agricultura familiar, acesso à incentivo específico para produção das mulheres quilombolas, artesanato, vida digna, soberania alimentar de todos os territórios quilombolas.

Diante de toda “gama” de lutas das mulheres quilombolas, torna-se necessário evidenciá-las como lutas contra o capitalismo e sua organização e gestão da sociedade de classes. Contudo, ao demonstrar as lutas por seus territórios, tornamos evidente que “o capitalismo não é a totalidade e que toda realidade é passível de transformação” (Miranda; Lima, 2022, p. 7), isso é crucial para o entendimento do “*início*” provocado por Marivalda (Roda de conversa 3, jul.2023), bem como dos alimentos que as mulheres quilombolas têm “*mastigado*” para se compreenderem como seres sociais de direitos e de classe.

Experiências de mulheres quilombolas não ausentes de história, economia e cultura, nos alertam Magalhães e Tiriba (2018), pois, se às mulheres brasileiras foi atribuída a difícil tarefa de viver no país considerado o 5º do mundo que mais mata mulheres¹⁷¹, no caso das

¹⁷¹Para mais detalhes sugerimos a leitura de artigo intitulado: “Brasil é o 5º país que mais mata mulheres” publicado por Lu Sodré e Ana Cristina Cocolo no site da Universidade Federal de São Paulo:

mulheres negras/quilombolas esse desafio se soma a outros e todos são potencializados pelo racismo. Essa triste realidade é revelada em números relacionados ao feminicídio no Brasil dos quais as mulheres negras representam “67% dos casos notificados em 2020, sendo as mulheres pardas 61% e as pretas 6%. As mulheres brancas correspondem a 29,5% dos feminicídios e as indígenas a 1% (Carta Capital, 2022)¹⁷².

Esse processo complexo relacionado ao racismo também é verificado nos territórios quilombolas com outras faces e todos os dias. Ele

[...] se materializa em violência e criminalização contra quilombolas. Segundo o relatório ‘Racismo e violência contra os quilombos no Brasil’, elaborado pela Conaq e Terra de Direitos em 2018, de 2016 a 2017 houve um aumento de 350% nos assassinatos de quilombolas que lutam por direitos (Dealdina, 2020, p. 32).

Isso revela a potencial violência que as mulheres quilombolas enfrentam e que não se materializa apenas no plano doméstico, mas também no plano das lutas sociais. Nesse sentido, podemos citar várias situações, inclusive nos últimos anos, de mulheres quilombolas assassinadas por lutarem pelo direito ao território, pelo direito à liberdade religiosa, a exemplo de Irmã Bernadete¹⁷³, na Bahia, dentre outros.

Em que pese tudo isso, ainda há que citar a violência do racismo ambiental, dentre as diferentes faces do racismo estrutural que afetam, no Brasil, sobretudo as mulheres quilombolas. O capitalismo tem usado essas hierarquias herdadas potencializando-as para tornar inexistentes diferentes povos, a exemplo dos quilombolas. Ações que operam muitas vezes através do Estado quando, por exemplo, “aprimoram” os certificados de autorreconhecimento na Fundação Palmares, dificultando o acesso a direitos. Acontecem também quando desconsideram as vidas de humanos e não humanos presentes em territórios de comunidades e povos tradicionais ao fazer-pensar *megas* projetos tais como: Hidrelétricas, Hidrovias, Ferrovias, Rodovias.

[https://www.unifesp.br/edicao-atual-entreteses/item/2589-brasil-e-o-5-pais-que-mais-mata-mulheres#:~:text=O%20Brasil%20%C3%A9%20o%205%C2%BA,de%20Ci%C3%AAncias%20Sociais%20\(Fa%20CSO\).](https://www.unifesp.br/edicao-atual-entreteses/item/2589-brasil-e-o-5-pais-que-mais-mata-mulheres#:~:text=O%20Brasil%20%C3%A9%20o%205%C2%BA,de%20Ci%C3%AAncias%20Sociais%20(Fa%20CSO).)

¹⁷²Para mais detalhes sugerimos a leitura do artigo na íntegra, publicado em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/mulheres-negras-sao-as-principais-vitimas-de-feminicidio-no-pais/> . Acessado em 29 fev. 2024.

¹⁷³Nos referimos à situação que vivenciou a Comunidade Quilombola Pitanga dos Palmares, em Simões Filho, região metropolitana de Salvador/BA, em 17 de agosto de 2023. Mãe Bernadete, no contexto de luta, era liderança local e nacional da CONAQ. Mais informações podem ser verificadas em: <https://apiboficial.org/2023/08/18/coordenadora-nacional-do-conaq-bernadete-pacifica-e-assassinada-na-bahia/> . Acesso em: 18 ago. 2023.

Passam por cima dos territórios tradicionais, territórios de reserva de flora, fauna, água como se “passa a boiada” por cima do capim nas grandes fazendas de gado que cortam a Amazônia e a fazem sangrar, pondo em evidência que consumo, acúmulo, lucro, individualismo e exploração são mais importantes do que a vida. Por isso, os objetivos do capitalismo são compreendidos como perigosos tanto para humanos, como para os não humanos, ou seja, são perigosos para o planeta como um todo (Miranda; Lima, 2022).

Como se percebe, são múltiplas as urgências nos territórios de [re]existência, incluída a própria situação das mulheres nessa sociedade de classes, de luta de classes permeada de lutas contra o patriarcado e o racismo e que precisam ser compreendidas também através da etnicidade, conforme Lélia González (1979), pois na coexistência com o capitalismo, o que essas mulheres vivenciam são “*ameaças de todas as formas*”, nos disse Marisa, professora quilombolada Vila Vizânia (Roda de conversa [2], jul.2023), e sentem com isso que precisam lutar todos os dias, já que “*estão derribando tudo*”. Percepções das lutas comunitárias cotidianas que deformam, conforme González (2021), e formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola como se verifica nas questões ambientais que também mobilizam as mulheres quilombolas.

4.5.1 Patriarcado e mediações de segunda ordem do capitalismo: Questões Ambientais

A realidade apontada pelas mulheres quilombolas em suas falas sobre as questões ambientais são impactantes, pois demonstram situações que elas vivenciam ao conviver diretamente com rios, igarapés, lagos, águas, florestas, outros animais, plantas. É assim quando em suas palavras explicitam que

‘nosso rio está morrendo’; ‘esse ano deu pouco camarão aqui’; ‘alguns peixes a gente não vê mais’; ‘aquele furo ali? não existe mais’; ‘a chuva aqui está pouca, as plantas estão morrendo tudo’; ‘se não irrigar já era, morre tudo’; ‘o rio lá da comunidade está cada vez mais baixo’; ‘se a hidrovía nos atravessar, acaba tudo’; ‘a hidrovía não veio só, ela já chegou com as plantações que tomaram toda Mocajuba’; ‘nem me fale dessa hidrovía, não consigo dormir direito depois que ouvi essa história de hidrovía’; ‘não quero nem pensar no que vai acontecer depois que for vendido tudo’; ‘estão matando as comunidades, estão comprando tudo’¹⁷⁴.

São trechos de falas que aterrorizam, sobretudo àquelas que vivem “*na beira do rio*”, conforme Marlete, mulher quilombola da Vila Vizânia (Roda de conversa 2, jul.2023). O Rio

¹⁷⁴ Trechos de falas de mulheres quilombolas anotadas em cadernos de campo a partir de rodas de conversas, encontros de formação, conversas informais entre os anos de 2021 e 2023.

Tocantins, o mais bonito do mundo, no dizer de Larêdo (2022), já foi “emparedado” com a barragem de Tucuruí – Projeto Hidrelétrica iniciado na década de 1960 e finalizado na década de 1980, no período militar e que deixou “desapartados” seres humanos e natureza. Atualmente, mais uma vez, a vida do rio se encontra ameaçada pelo projeto da Hidrovia Araguaia-Tocantins (em curso). Processos que mobilizam debates contra e a favor em toda região.

Os que parecem ser a favor dizem, deslumbrados, que o projeto trará *“desenvolvimento para a Amazônia região Tocantina, o dinheiro circulará, o agronegócio trará empregos e Mocajuba se tornará porto do progresso”*, como escutamos em um debate informal entre trabalhadores pescadores e trabalhadores do açaí durante embarque e desembarque de pessoas e produtos, no trapiche municipal de Mocajuba (Anotação de campo, set.2023).

Já quem se posiciona contra, defende a vida do Rio Tocantins. Entre as falas de defesa verificadas em vários eventos, dentre eles a reunião complementar organizada e realizada pelo Ministério Público Federal em Mocajuba em 23 de novembro de 2023, na quadra de esportes da Escola Estadual de Ensino Médio Isaura Baia, quando as mulheres quilombolas foram as que mais explicitaram a realidade, como pudemos ver nos trechos apresentados anteriormente. Carregadas de lutas comunitárias cotidianas, as falas nos indicam com veemência que o Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins *“não pode passar”*, como também não pode “passar a boiada”.

Assim, vale frisar que a luta contra o projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins *“não é luta do agora, é luta antiga”*, nos disse a mulher quilombola Euci Ana (Entrevista 13, set.2023). *“Esse projeto tramita há anos para ser realizado pelo grande capital”*, continuou ela a nos alertar no encontro realizado em janeiro de 2022 no Quilombo Mangabeira, Comunidade Santa Maria, objetivado receber a “Caravana em defesa do Rio Tocantins¹⁷⁵”. Organizada através do “mutirão” de várias organizações sociais e instituições, a citar: Igreja Católica, Central Única de Trabalhadores (CUT), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), Sindicato das Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais de Mocajuba/PA (STTR), Federação dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares do Estado do Pará (FETAGRI/PA), Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), a Universidade Federal do Pará (UFPA), dentre outras.

¹⁷⁵Mais detalhes dessa ação podem ser verificados em: <https://mab.org.br/2022/01/31/caravana-em-defesa-do-rio-tocantins-denuncia-impactos-de-hidrovia-no-para/>

Essa Caravana percorreu 11 municípios até Tucuruí/PA, lugar onde se encontra o maior entrave do Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins para quem o defende – que é o “Pedral do Lourenço”. Durante sua trajetória, procurou levantar dados para demonstrar o quanto serão afetadas socioambientalmente e socioeconômico-culturalmente humanos e não humanos que vivem da vida do Rio Tocantins.

Antes de adentrarmos nos aprofundamentos desta subseção, vale um registro relacionado às anotações de campo que geraram os conteúdos de fala, ou unidades de registro (Bardin, 2021), anteriormente registrados. Nota-se que essas anotações constituem um acumulado sobre a mesma temática – Questões ambientais, entre 2021 e 2023. Durante esse período, estivemos presente em vários eventos nos quais essa temática foi central, em razão da situação que vivencia toda a região Tocantina diante das discussões em torno da implantação ou não do Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins.

Essas discussões têm mobilizado a sociedade na região entre os que são a favor do empreendimento e os que são contra. Nesse contexto, audiências públicas, reuniões, encontros de formação estão ocorrendo, como por exemplo os no município de Mocajuba/PA, sobretudo nas Comunidades Quilombolas onde os protocolos de consulta já estão em processo de finalização e publicação, a exemplo da Comunidade Quilombola São José de Icatu (protocolo publicado¹⁷⁶ recentemente, em 8 de junho 2024, no Diário Oficial do Estado do Pará). Foram nessas atividades que fomos tomando nota das falas das mulheres quilombolas, por compreendê-las como as mais afetadas nesse processo de grandes projetos implantados na Amazônia.

Desse modo, na medida em que participávamos com as comunidades e as mulheres quilombolas nos processos de formação sobre os objetivos do Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins, anotávamos fragmentos de fala – conteúdos que resultaram em trechos e análises que agora expomos. Nesse sentido, observamos, a seguir, registro fotográfico realizado no Quilombo Mangabeira durante a passagem da “Caravana em defesa do Rio Tocantins”.

¹⁷⁶ Ver: https://www2.mppa.mp.br/data/files/63/A6/91/AD/7DB0F8102F73B3D8180808FF/Protocolo-Icatu-Digital-Versao-final%201_.pdf. Acesso em: 29 jul. 2024.

Figura 11 - Encontro local realizado pela “Caravana em defesa do Rio Tocantins”



Fonte: Registro fotográfico realizado pela pesquisadora (2022)

No registro percebemos primeiramente o detalhe das máscaras, pois a caravana tomou seu leme mesmo durante o acontecer da Pandemia Covid/19. Outra percepção anotada em relação ao ambiente é que nesse dia havia um misto de um “certo” fervor regado a um “certo” temor. Fervor, porque estavam presentes diversas organizações sociais de classe e suas lideranças, dentre elas CUT, CONTAG, FETAGRI, STTR, SINTEPP, MAB, Levante Popular da Juventude e outros. As falas e o ambiente transmitiam senso de indignação, organização e vontade popular para construir possibilidades de frear o projeto em questão.

Já o temor esteve presente em razão da caravana expressar-se como ação totalmente contra o projeto, que envolve megas empreendimentos, isto é, o grande capital e, no referido contexto, colocar-se contra é colocar-se em risco de morte, pois o Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins envolve imensos interesses dos “homens de negócio” (Frigotto, 2010) que jamais deixarão uma caravana como essa se sustentar. A caravana questiona desde os alicerces, até toda a estrutura do projeto e isso é inconcebível aos apologistas do agronegócio. Por isso, o temor dos participantes da caravana.

Entretanto, embora o temor em relação à segurança dos participantes da caravana, é preciso salientar a necessidade do posicionamento de classe contra esse projeto ecocida, terrorista. Nesses termos, a fotografia nos demonstra na prática que, embora tenha tentado, o capitalismo não atingiu a totalidade, por não ser a totalidade. Isso é possível verificar nos tensionamentos que os movimentos sociais produzem enquanto mediações que continuam fazer valer o impulso que gira a roda da vida.

Assim, o movimento social sobrevive na reunião em prol do Comum não capitalista. Na fotografia anterior, a mulher em pé a falar é a quilombola Euci Ana. Em 2022 ela estava à frente da presidência da CUT/Pará e além dela estiveram presentes, nesse evento, outras mulheres quilombolas, participantes diretas desta pesquisa a citar: Maria José, Marly, Marisa, Valdirene (Val), Marlene, Marlete, Maria Deuza, Michely, Marivalda, Enecorinta. Essas mulheres têm movimentado, além de suas comunidades, todo o Movimento Social Quilombola de Mocajuba/PA.

Acompanhando a experiência dessas mulheres, temos vivenciado a realidade quilombola em Mocajuba/PA entrelaçada nas suas lutas, como tranças nos cabelos das crianças. Lutas que não deixam a esperança se perder entre tantas desesperanças. Nesse sentido, são várias as travessias que o capitalismo tenta impor ao construir projetos terroristas a exemplo da Hidrovia que, de acordo com Maria Deuza, “*não vem só*” (Entrevista, 11, ago.2023), pois traz consigo a bagagem permeada de monoculturas que expulsam o povo do campo.

Nesse processo, são materializadas subjetividades em ações que fazem o povo quilombola perceber em seus territórios que “*estão derribando tudo, já estamos iguá ilhas, cercados pelo agronegócio*”, nos disse Maria Deuza, no Quilombo Tambaí-Açu (Entrevista, 11, ago.2023). Territórios-ilhas configurados em outra dinâmica não estando cercados de água por todos os lados, mas sim pelo agronegócio. Estando, pois “*iguá ilhas*” não há como desconsiderar as ameaças desse “*rodear de derrubada de matas por todos os lados do quilombo*”, assim nos revelou Ana Cleide, professora quilombola de Tambaí-Açu (Entrevista 8, ago.2023).

Observa-se que as falas se entrecruzam, sejam elas quilombolas das águas, da terra firme, das florestas. A ameaça trazida com o projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins é eminente e está presente em todas as experiências quilombolas observadas em Mocajuba/PA por meio deste estudo que expõe esses atos enquanto processos vivenciados na formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola.

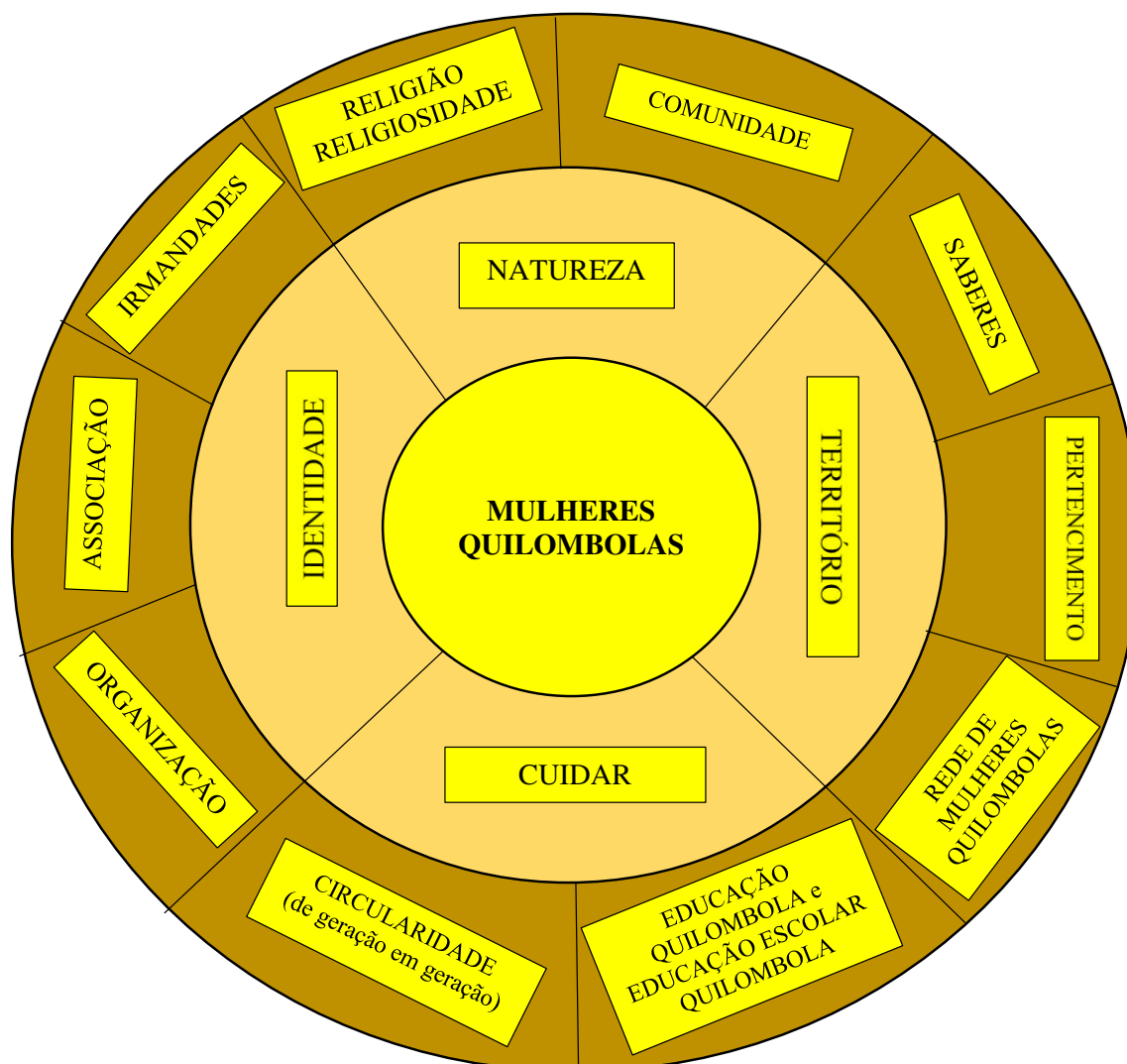
Entendendo que o Ser social com identidades se forma na diversidade que produz a vida, nos pareceu emblemático finalizar essa subseção com o dizer de professora Marivalda (Roda de conversa 3, jul.2024), mulher quilombola do Uxizal, ao defender que, mesmo com as ameaças, o quilombo sempre continuará vivendo, pois “*só aqui posso ser feliz, é aqui que aprendo a ser todos os dias*”. Assim, o capitalismo “*pode até tentar nos tirar daqui*”, disse ela, e ele tenta de várias formas desde dos primeiros passos da formação dos quilombos, mas

as comunidades quilombolas apontam que continuarão lutando pela vida. Ampliando o sentido da luta, a luta pela vida, também é luta de classes.

Em espaços-tempos atuais, nos dizem as mulheres quilombolas no Uxizal, como Marinalva que “*hoje, a gente percebe muita gente aqui seduzido*” (Roda de conversa 3, ago.2023). Entretanto, a pesquisa revela que esse processo não é de hoje. Ele veio com a modernidade, impulsionado pelo combustível chamado dinheiro, com cheiro de riqueza, mas pintando tudo de pobreza e exprimindo a exploração de seres humanos pelos seres humanos.

Assim, baseados nos elementos levantados através de relatos e falas, apresentamos a seguir um novo esquema, com o objetivo de nos ajudar a compreender o que tem circundado o tema mulheres quilombolas na vida de cada dia nos territórios, conduzindo-nos a algumas inferências sobre a relação Mulher-Natureza-Território:

Esquema 5 - Mandala síntese da relação Mulher-Natureza-Território



Fonte: Elaborado pela autora (2023)

Essa relação Mulher-Natureza-Território na experiência de Mulheres Quilombolas, como verificamos em Mocajuba/PA, mais especificamente nos Territórios de São José de Icatu, Tambaí-Açu e Segundo Distrito, não cabe ser vista, conforme Mies e Shiva (1993), de forma essencialista.

Isso implica compreender que a relação das mulheres com a natureza e seus territórios não é algo relacionado à essência dos genes, não é genético (apenas). A relação das mulheres quilombolas com a natureza não é nata, não nasce biologicamente. A natureza compõe a natureza das mulheres quilombolas na relação educativa com o trabalho, na medida em que elas trabalham para a soberania alimentar de suas famílias, alimentam o território. Nessa

relação sobrevive tanto a natureza, como as mulheres, seus filhos e toda a comunidade. Portanto, é nessa relação de produzir a sobrevivência através da natureza que as mulheres se fazem, pois aquilo que a natureza não dispõe, as mulheres quilombolas precisam produzir em comunidade e isso vale para a produção de si mesmas como seres sociais quilombolas.

Daí a necessidade de se pensar as lutas de classes de forma ampliada, para que sejam compostas também pelas lutas das mulheres quilombolas. Isso exige uma “certa” urgência, já que também precisamos repensar a relação mulher-natureza, cabendo também incorporar características do patriarcado e seus reducionismos que transformam as organizações de mulheres em identitarismos que fragmentam a luta, a citar os feminismos de estratos sociais médios, “que na luta por trabalho, oprimem outras mulheres, principalmente negras, que acabam assumindo suas casas e seus filhos, para que elas possam trabalhar” (Miranda; Lima, 2022, p. 12).

Feminismos brancos, de privilegiadas pelo sistema capital, que camuflam o antagonismo de classes e ao tentar desconsiderar essa realidade também desconsideram o empobrecimento tanto de mulheres, quanto da natureza. Desse modo, desvalorizá-las é ato determinado tanto pelo patriarcado, quanto pelo capitalismo, para que se tornem dominadas. A ideologia impregnada de que tanto as mulheres, quanto a natureza são ingênuas e frágeis é uma forma de elaboração de dependência para que ambas sejam tratadas com cuidado, proteção, como se mulheres não pudessem, ou não tivessem condições físicas, biológicas, psicológicas para algumas atividades, ou como se a natureza fosse frágil, docilizada, dominável levando as a se manterem baixo tutela dos homens (gênero) e do capitalismo.

Nesse contexto, o Movimento Social Quilombola, enquanto manifestação das lutas das mulheres quilombolas, avalia que as lutas de alguns “feminismos” não têm se correspondido, pois a percepção que se tem é a de que

as questões relativas a mulheres quilombolas não estão contempladas pelo feminismo branco, tampouco, em parte, pelo feminismo negro. Se considerarmos certas especificidades e suas relações com elementos simbólicos, como por exemplo, os territórios, a cura, a relação com a sociobiodiversidade; a influência dos lugares, das regiões geográficas, dos biomas; a relação com a religião e aspectos culturais de forma mais ampla, vamos perceber que ainda há ausências de abordagens teóricas que aproximem as discussões correntes dos feminismos à realidade das mulheres quilombolas (Silva, 2020, p. 55).

São sentidas as ausências de abordagens nos movimentos feministas de lutas específicas, a citar a luta das mulheres quilombolas por seus territórios, que acabam sendo compreendidas como “outras” lutas. Ausências sentidas pelos movimentos não pautarem, por

exemplo, o enfrentamento das mulheres quilombolas e indígenas aos altos índices de desmatamento, à privatização das águas, dos rios, das florestas. Lutas dos territórios e dos povos tradicionais contra o sistema patriarcal-colonista-capitalista. Isso implica que quando o Movimento Feminista nega as pautas dessas mulheres contribui para a manutenção da hegemonia vigente.

Por isso, ao pensarmos nas experiências das organizações das mulheres quilombolas em Mocajuba/PA, trouxemos para roda de conversa o tema sobre “as ameaças” e de como elas podem se configurar nas práticas da vida de cada dia. Dessa forma, foi possível compreender como acontecem os enfrentamentos no cotidiano dos quilombos a partir das ações dessas mulheres. Como nos disse Marinalva,

[...] aqui, a gente ainda não se sente ameaçada assim como sentem quem está mais lá na beira do rio. Mas, é assim. Aqui as ameaças podem aparecer de outras formas, pois a gente já tem ouvido por aí que tem gente vendendo roças. Acho que vender roça pode ser ameaça, pois quem dá a comida da gente? Então, vamos sair vendendo roça? Pra quê? Aqui, não tem essa história de vender roça, não (Roda de conversa 3, ago.2023).

A história de “vendas de roça” parece até “história de vizage¹⁷⁷”, mas assim como as vizagens, embora fantasmagórica, é real. “[...] A gente vê muita vizage aqui, professora, cuidado!” nos alertavam o povo quilombola nas visitas em que precisamos passar a noite. Assim, nos pareceu ser no primeiro momento quando a Marivalda nos trouxe essa novidade. Ela dizia como se tivesse ouvido, e até “parecia” que não estava acontecendo no território do Segundo Distrito, pois ainda não tinha “essa história” no Uxizal e, de fato, não escutamos nos demais quilombos do Segundo Distrito a “história das vendas de roças”.

Todavia, ao andar mais um pouco com outras mulheres quilombolas de outros quilombos no labirinto da pesquisa, confirmamos “a história” – “tem gente que pensa em vender sua roça sim, parece que é lucrativo, mas não é. Dois mil, três mil reais parece muito, mas não compra o trabalho de uma roça”, nos revelou a professora quilombola Ana Cleide (Entrevista 8, ago.2023), isto é, não paga o trabalho despendido pelas trabalhadoras/es.

Aliás, nesse mesmo sentido, outras falas também foram reveladoras desse “novo momento lucrativo da roça” que “os patrões estão de olho”, como nos disse o Diácono Benedito Junior (Entrevista 2, jul.2023). Ao pedir que ele nos descrevesse esse “novo

¹⁷⁷Para o povo amazônico da região tocantina-quilombola, trata-se de assombração que pode ser sentida, percebida, mas não visualizada, a citar: fogo selvagem, curupira, matinta-perera, mãe d’água, pai da mata, cobra grande (Anotações de campo, 2021-2023).

momento”, ele continuou, junto a sua companheira Rosa, que também estava presente na entrevista, apresentando os seguintes elementos:

[...] acontece assim professora, os patrões, os donos do dinheiro estão plantando imensas roças de mandioca, com técnica e tudo que precisam, mas como não sabem fazer a farinha e fazer farinha agora está mais lucrativo do que vender a raiz (mandioca) para fábricas da fécula. Eles estão fazendo assim, plantam grandes quantidades e como não sabem fazer a farinha estão contratando famílias para fazer. Tem uns casos que eles levam aquelas carradas de raiz de mandioca para as famílias fazerem, elas passam semanas fazendo farinha para os patrões. Então, na hora da negociação o patrão paga logo eles como se fossem assalariados, as diárias como a gente sabe. Daí eles [patrões] pegam a farinha feita nas casas de forno das famílias e levam para vender. Em média o que fica para os trabalhadores [a família] é de 30 a 40% da produção. O restante é tudo do patrão. E tem família que pensa que é lucrativo, mas na verdade não é, porque esse dinheiro que pagam as diárias de R\$ 60,00, durante dois dias em média de fornada de farinha não paga aquela produção, pois uma saca tá R\$ 280,00 e o patrão lucra muito em cima do trabalhador e pior não paga os saberes de fazer a farinha que só o trabalhador sabe fazer.

Assim, tanto o relato da professora Ana Cleide, quanto o que nos trouxe o Diácono Júnior podem nos conduzir à análise de mais-valia dos saberes, pois esse processo de compra de roças ou de compra da força do trabalho da trabalhadora/or além da exploração do trabalho em si também não “paga” os saberes, ou seja, os saberes do trabalho que os trabalhadores quilombolas possuem não são considerados no momento da compra do trabalho da roça e do fazer da farinha. Aqui se configura o constatado por Marx (2013) como o cerne do capitalismo, isto é, a apropriação do homem pelo próprio homem (incluindo-se mulheres, crianças, jovens – a família) – a mais-valia absoluta.

De tal modo, ao concordar com o Diácono Júnior, sua companheira Rosa acrescentou:

[...] lá na comunidade onde o meu irmão mora, também, está acontecendo assim, e até tem família lá que já está trabalhando desse mesmo jeito. Tem família que passa semana fazendo farinha ‘pro outro’, passam dias na rodada raspando, preparando e fazendo. Às vezes acontece de eles irem também fazer a farinha no forno do patrão. Então tem aquele que recebe as carradas lá na casa de forno na família, mas tem família que está indo lá pro patrão também. E são muitas as carradas, passam às vezes semanas fazendo farinha pros patrões. E ainda acham que é vantajoso, mas eu vejo assim que não é, principalmente quando param de fazer a roça pra trabalhar só nesse trabalho pro outro. Ai sim é pior, pois ficar sem a roça é o pior de tudo para quem vive da roça (Entrevista 3, jul.2023).

Isso acontece segundo as/os participantes da pesquisa, porque os “patrões”, como nos disseram, estão “de olho” no momento de lucratividade ocasionada pela oferta e procura da farinha de mandioca, que o preço médio da saca de 30 kg está entre R\$ 280,00 a R\$ 300,00 (variação entre janeiro e abril de 2024). Desse modo, percebemos a situação pendular da

classe trabalhadora entre a oferta e a procura, pois observamos na experiência do trabalho de fazer a farinha de mandioca que entre o período chuvoso (de janeiro a junho), quando não é vantajoso para os “*donos do dinheiro*” vender a raiz da mandioca para fecularia (fábrica de produção de fécula para exportação implantadas na região Tocantina), estimula-se a compra e a venda da farinha de mandioca, inclusive, para importação entre regiões do Brasil. Passado o momento chuvoso em que a fecularia dispõe seus mercados para comprar mais cara a raiz da mandioca, os “*donos do dinheiro*” se voltam novamente para compra e venda de roças. Nesse movimento de procura e oferta, movimentam a mais-valia dos saberes.

Contudo, mesmo com essas supostas “vantagens” entre vender e comprar roças e os saberes do trabalho da farinha ainda prevalecem os quilombos mesmo com esses “*outros*” trabalhos dos “*donos do dinheiro*”, conforme nos disse o Diácono Júnior. A experiência do trabalho das roças, mesmo com essas “vantagens” trazidas pelo capitalismo, “*ainda não tomou os quilombos*”, nos revelou o quilombola Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023). E, podemos encontrar processo de intenso trabalho nas comunidades quilombolas de produção de roças e farinhas na perspectiva auto organizativa das famílias e seus mutirões.

[...] Um terceiro espaço-tempo do trabalho de *produzir a vida associativamente* como se verifica nas culturas milenares das comunidades e povos tradicionais – o que é o caso dos quilombolas. [...] São redes não necessariamente formais, mas que se constituem na própria cotidianidade. Tampouco são espaços necessariamente estanques, mas se complementam e vão construindo diversificados estilos de associatividade (Tiriba, 2013, p. 11, grifos nossos).

Como ato educativo, é antes de tudo produção da vida, como verificou Tiriba (2013). Sentido que se aproxima do trabalho do mutirão na experiência tal qual nos revelou as e os quilombolas da região Tocantina. Produzir a vida em mutirão é o mesmo que produzir a vida associativamente, como nos demonstrou Tiriba (2013), mas a vida como primeira ação de luta, isto é, antes da produção associada há que se considerar a produção da vida. Por ser esse o trabalho que define o ser social quilombola, define sua identidade, vida desse ser.

Por isso compreendemos que o trabalho da roça continua acontecendo, como trabalho que não é só para suprir as necessidades vitais. A roça nos quilombos tem valor de uso, que o dinheiro não compra, pois é na roça que os saberes do trabalho, os valores de amizade, de amor pela terra, pelas pessoas da comunidade “*mesmo com os problemas*”, nos revelou Marivalda (Roda de conversa 3, ago.2023), mantêm a comunidade viva. O trabalho da roça é o trabalho em si, como tal não é “*trabalho pro outro*”, como revelado pela Tia Cecília, em Silva (2023).

Por isso, “*essas histórias*”, como nos disse Marivalda, de vender roças não representam as comunidades quilombolas, pois não as produzem. Como trabalho reificado, seduz pelo valor de troca. Desse modo, essas formas de trabalho, de acordo com a mulher quilombola Maria Deuza, “*vem vindo com a hidrovia*” (Entrevista 11, ago.2023), outro fetiche do capitalismo a se operar na Amazônia região Tocantina. Vender roças, portanto, passou a ser uma necessidade construída pelos empreendimentos capitalistas na região, a citar as grandes fábricas de féculas de mandioca, produção de alimentos para exportação.

Daí o movimento de procura e oferta estimulado pela visão mercadológica. Ao criar necessidades para pessoas vistas como consumistas, produz coisas que consequentemente produzirão acúmulo de riquezas para poucos à custa da exploração de humanos por humanos, já que, conforme verificado por Marx (2013), o dinheiro no capitalismo nunca pagará o trabalho despendido pelo trabalhador, portanto das roças na experiência quilombola. Aqui, configura-se o cerne de todas as questões ambientais, o lucro acima de tudo, inclusive da mãe natureza.

Processos do capitalismo cada vez mais perverso ao operar através da mais-valia o estado de coisas em que tudo se vende e tudo se compra. Isso tem potencializado opressões configuradas na exclusão, na precarização do trabalho, no desemprego, na fome, bem como, na intensificação do consumismo para o lucro e o acúmulo de propriedade privada e poder. São diversas as críticas relacionadas ao sistema capitalista. Muito tem-se pensado no plano teórico. Contudo, para além das críticas, de acordo com Marx e Engels (2009), importa mesmo é transformá-lo e a transformação dessa realidade se dá fundamentalmente por meio de lutas e organizações que enfrentam esse processo.

Dessa maneira, a partir das lutas comunitárias cotidianas nas comunidades quilombolas, a organização para o enfrentamento de ações que as ameaçam desde o “*início*”, como nos disse professora quilombola Marivalda (Roda de conversa 3, ago.2023), isto é, desde as primeiras formações de quilombos, acontece a cada luta de enfrentamento. Podemos citar alguns exemplos: 1) ao se sentirem ameaçados pela reescravização, organizaram-se para enfrentar o Estado; 2) Para se manterem nos espaços de liberdade, produziram esconderijos, táticas e estratégias de sobrevivência, dentre elas, a organização do trabalho em mutirão; 3) diante das ameaças provocadas pelos monocultivos que enfraqueceram o mutirão, as mulheres se organizam e “*seguram*” o trabalho coletivo para que não “*caia a comunidade*”; 4) Nessa mesma travessia que ameaçou o mutirão, vivenciaram o desmatamento e sentiram o território ameaçado. Assim se organizaram em associação. Nas lutas mais atuais, as ameaças têm se dado pelo agronegócio, pela ausência de políticas públicas que fortaleçam a agricultura

familiar quilombola de base comunitária, agroecológica, solidária, bem como, pela educação escolar sistematizada, urbanocêntrica, ocidentalizada que enfraquece as identidades, a cultura e o Bem viver Quilombola. Frente a essas ameaças: 5) se organizam na perspectiva de “outras economias”, produzem as Feiras Comunitárias, Culturais, Agroecológicas de Mulheres Quilombolas de Mocajuba/PA¹⁷⁸, a Rede Comunitária de Coletivos de Mulheres Quilombolas e os Putiruns Quilombolas de Formação em prol da implementação da Educação Quilombola como direito – política pública afirmativa.

Diante desse contexto de “outras lutas” e “outras organizações” de enfrentamento ao capitalismo, entendemos que a transformação proposta por Marx e Engels (2009) se dá para além das lutas nos chãos das fábricas. Se dá em outros chãos, a exemplo da experiência dos Territórios Quilombolas de Mocajuba/PA.

Portanto, reconstruir o mundo e produzir a tão utópica sociedade sem classes, sem hierarquias – de gêneros e de raças – um mundo concretamente livre, reconstruído por reais seres humanos e não humanos, perpassa também pelas lutas e organizações dos povos e comunidades tradicionais. O outro mundo necessário, conforme nos provocou fazer-pensar a mulher quilombola no início desta seção, é possível e também será quilombola.

4.6 ENTRE AUTO-ORGANIZAÇÃO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA: “OUTRAS” ESCOLAS DA EXPERIÊNCIA

Do modo de produzir ao modo de viver, criar, perceber, sentir. Da circularidade ao movimento dos batuques, cantos, poesia, música, dança, corporeidade. Do cuidar do outro ao cuidar de si. Do espaço geográfico natureza aos espaços políticos. Seja como for, a organização é formação, pois toda organização produz educação, formas de educação – “outras escolas” – que podem ou não libertar, emancipar. Mas o certo é que ela é fundamental para qualquer experiência, sobretudo a de viver em comunidade.

Na experiência verificada nos processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola na Amazônia região Tocantina, é explícito o quão são fundamentais para a vida em comunidade os processos que envolvem a organização ou a auto-organização. Essa organização do espaço delimitado pelo sentimento de pertencimento

¹⁷⁸Mais detalhes dessa experiência podem ser verificados em: <https://www.youtube.com/watch?v=yDMQEv2v-s>

propicia que todos se conheçam, saibam das grávidas, das crianças e se cuidem mutuamente. Nos momentos em que enfrentam doenças, a exemplo da Pandemia Covid/19, o acompanhamento de saber um do outro fortalece laços e mantém a unidade.

Essa organização para ajudar as pessoas enfermas na comunidade produzindo arrecadações coletivas de alimentos e remédios são exemplos da importância do costume de se visitarem, de partilharem experiências e conhecimentos das ervas, dos chás, dos saberes terapêuticos, saberes herdados. Nessa cotidianidade permeada de cultura, é mantido o respeito aos mortos, ao luto e silenciam, mas como um silêncio que nos interroga – até aonde nossos mortos morrem? – afinal, são vários os dias que rezam e várias são as missas, os cultos pelas lembranças, saudades que ficam daqueles que “parecem” que foram, mas ainda estão.

Os costumes se mantêm ainda no ato rotineiro dos círculos de conversas nos banhos de rio na cabeça da ponte nos finais de tarde apreciando chocolate natural feito na própria comunidade e café torrado pilado pelas vovós quilombolas. Nos retiros das casas de forno ou casa de farinha, colocam a conversa em dia, em círculos, sentados no chão para ralar a mandioca e também durante os revezamentos na peneira, no tirar o tucupi, ao calibrar o fogo com lenha, ao torrar a farinha e ensacá-la. Na experiência de trabalho preenchida de costumes, também se sentam no chão para contar histórias enquanto “*debuíam o acaí*”; aprendem a tecer o matapí (armadilha para pegar camarão); cortam o cacau para tirar as amêndoas e também descascam o camarão para o *camusquim* que será servido depois do trabalho.

Nessas rodas, preenchidas por adultos, vovós e vovôs quilombolas, também se encontram presentes jovens e crianças de todas as idades, acompanhando a aprendizagem, cultura das comunidades, constroem juntos “outras escolas”, conforme Miranda e Rodrigues (2020b), ou “Compostos de Escolas”, segundo Bispo e outros autores (2022), que ensinam-aprendem através do ato educativo do trabalho ontológico, composto por “sabenças vivas” (Bispo *et al*, 2022) – saberes dos frutos, das folhas, das sementes, das raízes, saberes que se (re)encontram, se (re)criam-se, se (re)constroem e se produzem em comunidade.

“*Tudo isso, pode até não parecer, mas é organização*”, nos disse o quilombola Lourada no Quilombo Itabatinga (Entrevista 04, ago.2023) e como organização, de acordo com a seção anterior, constroe-se na ação de enfrentamento a alguma ameaça e se mantém como costume para manter-se em organização, portanto em luta para que adentre o espaço da escola sistematizada para fortalecer o território.

Dessa forma, as organizações nas comunidades quilombolas acontecem sempre na luta para manter-se vivo e assim tem sido desde o “*início*”, como nos disse a professora Marivalda (Roda de conversa 3, ago.2023) na seção anterior. Retomar sempre o objetivo central dessas

lutas, ou seja, o território, é como [...] assoprar o braseiro, enviar vento, no calor das nossas gargantas, vitalidade e oxigênio para sentir como se desenhariam as chamas [...] movimentar e conhecer, deslocar e aprender num mundo em que todas as escolas [...]” (Bispo, *et. al.* 2022, p. 14). Sendo sistematizadas para o capitalismo, as escolas parecem fechadas para os saberes dos povos e comunidades quilombolas.

Frente a essa problemática, seriam as “outras escolas” de organização das comunidades na experiência quilombola as escolas abertas? Escolas sem muros? Sem paredes? Escolas livres? Escolas quintais? Escolas trapiches? Escolas rios? Escolas natureza? Escolas Putiruns? Seriam essas escolas-organização dos movimentos sociais que felizmente são as que educam a classe trabalhadora, conforme Meszáros (2008)? Essas “outras escolas” que organizam a comunidade podem ser também “[...] uma roda na fogueira; um ajuntamento do fogão à lenha, [no pilão]; um mutirão para coivara da roça? Seriam todas estas imagens das escolas do fogo como organismos para aquecer nossa imaginação [...]” (Bispo, *et. al.* 2022, p. 16), nossas práticas na luta de cada dia? Lutas pela Educação Quilombola?

Escolas-fogo, “outras escolas” que fortalecem a organização do território. Assim, ainda podemos continuar citando as memórias das festas das irmandades, das fogueiras dos Santos de devoção, velas das romarias, ladainhas. Fogos que assopram os sete dons do espírito santo, crenças das Comunidades Eclesiais de Base e das Igrejas (em toda diversidade). Fogo simbólico que move as bandeiras de luta do Sindicato das Trabalhadoras/es Rurais, da CUT, do PT, das Associações Quilombolas, do Movimento Social Quilombola. Todos, processos de formação da classe trabalhadora, frutos da Organização.

Portanto, como alguém pode dizer “*que não somos classe*”? Maria José nos provoca (Roda de Conversa 1, jul.2023) e de imediato responde: “*somos classe sim! Mas, com política específica*”, por serem as/os quilombolas parte um processo histórico específico – colonialismo-escravismo – que exige processos de lutas específicas, organizações específicas com processos de formação específicos; é o que a mulher quilombola Maria José nos demonstra. Dito de outra forma, as lutas de classes possuem particularidades.

Observadas também por outros quilombolas, como Nelson Barroso (Entrevista 12, set.2023), as particularidades das lutas de classes “*estão presentes, sim. Mas, acontece*”. E seguiu ele dizendo:

é que os sindicatos, os partidos, ainda têm dificuldade de entender, por exemplo, essa identidade do quilombola, pois para nós [STTR], quilombola não é uma categoria. A gente na luta quilombola, percebe que ainda há dificuldade desse debate nesses espaços. Pois a nossa formação não foi para

*ser quilombola, não foi para discussão quilombola. Esse debate é recente, eu mesmo sendo do Quilombo Porto Grande, para se ter uma ideia, mesmo estando no Sindicato, sendo presidente do Sindicato até, vereador pelo Partido dos Trabalhadores, ser da Contag, Fetagri. Eu mesmo nunca me entendi assim, tô começando a entender agora, nos últimos anos, que foi quando esse debate se intensificou. Eu digo mesmo, eu sou do Quilombo Porto Grande, mas a luta do Sindicato, no Partido, sempre foi pela classe trabalhadora, a gente não se formou para entender os quilombolas como categoria, a gente não entende assim, a gente entende a classe, a luta da nossa classe. Agora, nos últimos anos é que **a gente está se abrindo mais, está entendendo que a luta tem cor, tem gênero, tem raça**, por isso, aqui em Mocajuba ela também é quilombola, e a gente do Sindicato [STTR], a gente apoia.*

Percebemos na fala do quilombola Nelson (Entrevista 12, set.2023) que para entender “*essa identidade do quilombola*”, tanto o partido (referindo-se ao PT), quanto o Sindicato das Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais (STTR) têm procurado fazer um esforço para entender o que “parecem” ser novas configurações das lutas de classes, por isso sentem a necessidade histórica de “*estar se abrindo mais*” para compreender que a classe é alargada por ser composta de cor, de raça, de gênero, de identidades.

Se abrir mais, estirar-se, alargar-se para também se compor de lutas quilombolas. Assim, as organizações sociais em Mocajuba/PA estão se colorindo ao compreender, por exemplo, que trabalhadores e trabalhadoras rurais podem ser quilombolas, não como categoria, como nos disse Nelson Barroso (Entrevista 12, set.2023), mas por identidade, que ele mesmo sendo quilombola do Porto Grande – Segundo Distrito de Mocajuba percebeu no interior do partido e do sindicato que “*a nossa formação não foi para ser quilombola, não foi para discussão quilombola*”, o que implica dizer que foi para classe trabalhadora.

Portanto, estando as organizações sociais (institucionalizadas) se formando para ser classe, aqui talvez esteja a resposta para a inquietação de Maria José, que também é sindicalizada. As/os quilombolas são classe, pois são trabalhadoras/es e como tais também estão inseridos nas lutas de classes, por se oporem ao modo de vida capitalista e por serem ontologicamente seres sociais. Sendo, pois particularidades da totalidade social não podem ser compreendidos como meros aliados da classe trabalhadora, mas sim como próprios do seu alargar-se.

4.6.1 “Outras” organizações sociais no quilombo: “outros” trabalhos, musicalidades e religiosidades

Agora vamos começar o samba
 Vamos dançar um bucadinho (bis)
 Vamos buscar o romper da aurora
 No cantar, no cantar de um passarinho (bis)
 O gavião que passou pelo ninho,
 levou pena do meu passarinho (bis)
 É pena, é pena, é pena,
 levou pena do meu passarinho (bis)
 Minha mãe quando eu morrer
 Quando eu morrer, vão me enterrar
 Nessa varanda, essa varanda,
 Nessa varanda, essa varanda olê, olá (bis)
 A mulatinha que veio da ribeira
 Quebrando o maxixe
 Com as mãos na cadeira (bis)
 Ei mulatinha do samba, ei meu amor (bis)
 Tenho um pássaro preto aráuina
 Tudo que ver, quer comprar, aráuina (bis)
 Xô, xô, xô, xô, xô, aráuina,
 Não come arroz da sinhá, aráuina (bis)
 Peguei um porre na tuçá da bananeira
 Perdi minha carteira
 Com todo o meu dinheiro (bis)
 Eu achei, eu achei, eu achei...
 Mas, não tinha mais dinheiro (bis)

(Samba de cacete “Perturbantes do Som”,
 Quilombo São Benedito do Vizeu)

Organizar-se enquanto ser social com identidades de classe, gênero e quilombola “*pode até não parecer*”, nos disse anteriormente o quilombola Zé Maria Lourada (Entrevista 04, ago.2023), mas também é cantar – cantos, sambas, ganzás, banguês, cordões de máscaras. Construídos no interior das primeiras organizações nos quilombos – dos “*cantos dobrados*” no trabalho do mutirão, ou *convidados, putiruns, muxiruns*; dos instrumentos da produção coletiva às rezas das curandeiras, ladainhas, romeiras e romarias, festas dos donos dos santos, irmandades; organizações nos quilombos se faziam e fazem.

Assim se dava “*no caminho da roça, na volta do roçado, na noite, na casa, no barracão ou lá no terreiro, por todo canto se cantava. Virava a noite e de manhã estava lá no roçado de novo*”, nos disse Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023) e completou afirmando que a música sempre esteve presente, “*essa é a nossa maior cultura*”. E não é somente no trabalho da roça que os cantos são cantados nas Comunidades Quilombolas em Mocajuba/PA.

De tal modo, a roça não é somente para produzir alimentos. Os cantos, as músicas são também inspiração para organização em comunidade, são espiritualidade, religiosidade que “*a gente trabalha, canta e Deus vai guiando tudo*”, nos disse a mulher quilombola das águas Marly (Roda de conversa 2, jul.2023).

Percebemos a um só tempo-espço musicalidade atrelada à religiosidade. Tal qual “outras escolas” da organização as duas são consideradas “outros trabalhos” que também organizam as comunidades quilombolas, podendo dizer que juntos – “outras escolas” e “outros trabalhos” – podem se tornar “outras escolas do trabalho” que fazem os quilombos acontecerem.

Esse acontecer dos quilombos na Amazônia região Tocantina compreendido pelo trabalho é relação permeada pela experiência entre natureza-seres humanos-natureza. Sendo, portanto não dada, mas construída, essa relação produz natureza humana e com ela reflexos como a religião, de acordo com Engels (1999), em toda sua diversidade.

Manifestando-se nas palavras das e dos participantes diretos da pesquisa “Deus” – o sagrado, o divino, esteve presente. Por isso, a frase “*...e Deus vai guiando tudo*” da mulher quilombola Marly (Roda de conversa, jul. 2023) nos pareceu emblemática para que pudessemos evidenciar o quanto os processos de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola estão permeados de “*outros trabalhos*” – musicalidade e religiosidade.

Entretanto, antes de mergulharmos nesse labirinto de caminhos de rios, igarapés, vazantes que desembocam em outros temas, ressaltamos que não estamos objetivados a trazer debates teóricos sobre a religião, a religiosidade e a espiritualidade. Nessa subseção, procuramos demonstrar como esses elementos também são partes constituintes do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em formação. Assim, ao fazermos uma breve revisão de literatura sobre experiências de comunidades quilombolas com a religião, a religiosidade ou a espiritualidade, entendemos que há pontos comuns nas experiências, sobretudo no contexto Amazônico, que se entrecruzam em diversidades.

Nesses termos, por exemplo, Rodrigues e Heinen (2020) nos apresentam que essas diversidades se manifestam na experiência de comunidades quilombolas como relações entre crenças, práticas de saberes culturais, práticas coletivas de trabalho, de organização, de solidariedade, bem como, nas formações de consciências e de pertencimentos religiosos: católico e evangélicos que se sincretizam com expressões de matrizes africanas tanto de forma explícita, quanto de forma implícita.

Tendo essas ressalvas como base da procura por analisar o caráter ontológico do trabalho nessas manifestações de cultura, isto é, como trabalho que não é só para produzir elementos de ordem vital, questões objetivas. Verificamos alguns de seus “outros” elementos e “outras” formas. Falas como a de Floriano (Roda de conversa 1, jul.2023) revelaram, nesse sentido, a experiência de fazer-se comunidade de São José de Icatu.

[...] Antigamente aqui, o trabalho da religião se dava de outras maneiras, né? Trabalha muito a romaria, Festa de Dono de Santo. E, também mais lá atrás, aqui já houve outras maneiras de se trabalhar a espiritualidade. Bem antes mesmo, antes d'gente se reconhecer comunidade cristã né? Houve muito, há muito tempos atrás, gente que trabalhava a cura, fazia trabalho de cura aqui. Vinha gente da cidade procurar esse trabalho aqui, trabalho desse tipo. E se trabalhava a reza né? Benção nas crianças, nos velhos, quem tava doente né? Benzedeira que se dizia, né? Fazia puxadeira também, fazia banhos. Tinha trabalho de amarração [risos], tinha sim [risos]. Trabalho de adivinhar as coisas. Muito tempo atrás, tinha sim. Fazia remédios. Fazia o trabalho das garrafadas pra mulherada. Tinha gente aqui que fazia sim. Mas, isso tudo foi se acabando com o tempo né? Hoje, é muito difícil de se ver né? Tens uns por aí, mas é pouco né? Aqui na comunidade não tem mais. A comunidade foi mudando nesse costume de trabalhar cura né? Trabalhar essas coisas. Isso não existe mais aqui. Hoje a gente se entende doutra forma né? Nossa espiritualidade é na Igreja, na Comunidade né? Congregação e outras formas de igreja que temos aqui.

Tomando os processos de religião e religiosidade, percebemos que na experiência do fazer-se comunidade quilombola não há como indicar um caminho único, unilinear em seus processos de formação. Como nos disse o quilombola Floriano (Roda de conversa, jul.2023), o trabalho de se fazer a religião “*sempre teve várias formas aqui, mas com o tempo foram prevalecendo outras, por isso somos comunidade*”.

A forma de “trabalho da religião” que “*nos trouxe até aqui*”, nos disse o quilombola Floriano (Roda de conversa [1], jul.2023), tem em si diversidade. Ele trata do trabalho que também constrói espiritualidade, consciência de si, que faz curar muitos males do corpo e se aprende e se repassa quando se faz, isto é, na prática. Ele nos falou de pessoas quilombolas que “*fazem esses trabalhos aqui*”, mas percebe-se que ele, muito cuidadoso, não menciona nomes, pois no interior do seu ser ele sabe que “*esses outros trabalhos, muitos não entendem né? Têm preconceito*”.

Dentre os “outros trabalhos” que o quilombola Floriano nos trouxe registramos, embora não tenha mencionado, que se trata de trabalho de cura, puxadeiras, rasgaduras, espinhela caída, quebranto, mau-olhado, mufineza, corpo muído, peito-aberto, fechar corpo, cura de banzo, caído de cama (paixão), malinagem (afetado pelos encatados, vizage); trabalho das rezadeiras, benzedeiras; trabalho de remédios caseiros, chás, garrafadas, fazedores de banhos, defumação, chamus (dinheiro, casamento, namoro).

Os banhos de ervas, por exemplo, como “outros trabalhos” e saberes do trabalho inclusive de religião podem ser verificados, conforme fotografia a seguir, expostos em alguidar nas andanças pelos quilombos na Amazônia região Tocantina. Porém, na experiência das Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, os banhos de ervas como prática de religião, de acordo com o quilombola Floriano “*já não se vê por aqui mais*”. O que podemos ver ainda são os “*banhos de cheiro*”, muito presentes, inclusive, nas rodas de formação dos Movimentos Sociais Quilombolas.

Figura 12 - Alguidar de barro com banho de ervas – “banho de cheiro”



Fonte: Registro fotográfico da pesquisadora durante atividade de pesquisa na Comunidade Quilombola Itabatinga – Segundo Distrito de Mocajuba/PA (2022)

O banho de cheiro é um trabalho que demanda muita espiritualidade nos terreiros de religião de matriz afro. Assim, mesmo com as mudanças nos “*trabalhos de religião*” nas comunidades quilombolas, como nos disse o quilombola Floriano (Roda de conversa 1, jul.2023), ainda é possível presenciá-lo em atividades como nos encontros de formação do Movimento Social Quilombola, nas Festas Juninas, nas Feiras das Mulheres Quilombolas, sobretudo, na barraca do Coletivo de Mulheres Quilombolas “Açucenas das Águas”, podendo ser verificado em site divulgação¹⁷⁹.

Na fotografia anterior, está o registro realizado durante um evento do Movimento Social Quilombola, no qual aconteceu uma oficina sobre o Projeto Político Pedagógico Territorial Quilombola (PPPTQ), como parte dos processos de implementação da Resolução CNE 08/2018 em Mocajuba/PA (veremos mais detalhes nas subseções a seguir).

¹⁷⁹ Canal “Putirum Quilombola”: <https://www.youtube.com/watch?v=yDMQEv2v-s>

Contudo, embora também considerado intrínseco, temos que registrar “outro trabalho” que é fundamental na “gira” do movimento dos “trabalhos da religião” nas comunidades quilombolas, os verificados “*cantos do trabalho que fazemos desde as ladainhas*”, apresentados na fala de Marly professora quilombola (Roda de conversa 2, jul.2023), uma das cantoras da igreja católica do Quilombo Vizânia e também “versista” e comediante de um dos grupos culturais “Cordão de Máscaras” – “Bola Preta”, um dos mais antigos da região (fundado em 1940). Esses “cordões de mascarados” embalam as festividades nas comunidades em geral, isto é, para além dos territórios quilombolas e são também eles que “*fazem a animação do carnaval das águas*”, nos disse Marly, filha de um dos quilombolas fundadores do “Bola Preta”.

Desse modo, convém registrar que os cordões, a exemplo do “Bola Preta”, são formas de cantos nas quais versos são usados para expressar situações do cotidiano. Essa experiência tem sua raiz nas “brincadeiras de ganzá”, das quais há registros de suas manifestações em todas as Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA. Nos anais do município arquivados na câmara municipal, há registros desses grupos culturais que por muitos anos são atração do carnaval em Mocajuba/PA. De tal modo, houve momentos registrados no código de postura do município em que esses cordões foram proibidos na cidade, pois, diziam os cidadãos, que “perturbavam muito”.

Esses elementos históricos dos “*cantos do trabalho*”, como nos disse Marly (Roda de conversa 2, jul.2023), remetem aos períodos das ladainhas e também das disputas de “Ganzá” que existiam nas comunidades rurais, sobretudo quilombolas. A cultura de “versar”, nos dizem as e os pretos velhos da região, que nasceu nos mutirões de roça, de plantio, com os “cantos dobrados”, cultura dos versos que faziam o samba-de-cacete e foi ganhando dimensões, incorporações a partir das ladainhas, romarias. Ao se reconfigurarem nos grupos de “Banguê”, também foram construindo cordões de máscaras. Por isso, percebe-se a mesma matriz na feitura dos versos, poetizados, musicalizados e incrementados com comédias e sátiras teatrais.

Assim, convém ressaltar, que a categoria “cantos do trabalho” já vem sendo estudada no campo acadêmico por “cantos de trabalho”, a exemplo da pesquisa de Cristina Maria Carvalho Nascimento, da Universidade Federal da Bahia/UFBA¹⁸⁰ e do Projeto de extensão

¹⁸⁰Pode ser verificado em: https://www.udesc.br/arquivos/ceart/id_cpmenu/11673/ARTIGO_CRISTINA_MARIA_16237115082715_11673.pdf

“Formações Transversais”, da Universidade Federal de Minas Gerais/UFGM¹⁸¹. Contudo cabe uma observação que talvez mereça aprofundamento, pois nos pareceu que há diferença entre cantos “*de*” para cantos “*do*”, já que, fundamentalmente para fins desta tese, estamos a pensar nos cantos como expressão de educação, como “escolas do trabalho”, isto é, cantos que educam e não apenas como expressão de cultura folclorizada. Porém, o tempo-espaço desta tese não nos permite um maior detalhamento desse achado.

Portanto, as evidências apontam que a cultura do “versar” tem sua matriz nos cantos dos trabalhos na roça, nas ladainhas e nas romarias. Mantém-se até o presente, como pode ser verificado nos grupos de samba-de-cacete, a exemplo dos “Pertubantes do Som” (do Quilombo São Benedito do Vizeu, fundado em 1920); dos “Cordões de Mascarados”, a citar o “Bola Preta” (dos Quilombos Vizânia e Santo Antônio do Vizeu, fundado em 1940) entre outros; dos grupos de Banguê, a exemplo do “Quilombauê” (Quilombo Tambaí-Açu, fundado em 1970).

Registramos que, considerando a cultura dos cantos do trabalho, atualmente há preocupação entre todas as Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA em repassar esses saberes para as gerações mais jovens, pois, como nos disse Raimundo (Entrevista 6, ago.2023), “*a gente sente que a juventude hoje, não tem interesse nessa cultura, porque não é valorizada, inclusive pela escola*”. Evidenciar para valorizar a “cultura do versar” tornou-se luta também. Porém aqui cabe uma observação, já que, nesse sentido, valorizar está relacionado ao valor de uso e não ao valor de troca, conforme imposto pelo capitalismo. Logo, valor de uso relacionado à valorização das manifestações culturais, ou da cultura materializada que remete ao fortalecimento dos territórios quilombolas, de seus costumes, heranças, circularidade identitária das reproduções ampliadas da vida transmitidas de geração em geração.

Observamos que, mesmo diante das contradições presentes, há mediações acontecendo nos quilombos através de grupos que recentemente têm se constituído a partir de iniciativas da juventude quilombola presente na universidade, como pode ser verificado na experiência do Quilombo São José de Icatu, onde o Samba-de-cacete, através de projeto, encontra-se em processos de ensino às crianças na escola da comunidade e nas atividades do grupo “Cultura Viva”.

¹⁸¹Pode ser verificado em: https://www.ufmg.br/cultura/index.php?option=com_content&view=article&id=2007:formacao-transversal-em-culturas-em-movimento-e-processos-criativos-oferece-aula-aberta-com-a-comuni&catid=70:noticias2. Acesso em: 15 maio 2024.

Dessa forma, as comunidades quilombolas e suas organizações permeadas também por cultura, materializadas em “outros trabalhos” ao produzirem “outras escolas”, como outras necessidades – ato histórico de serem sociais, conforme Marx e Engels (2009) – continuam a acontecer como acontece nos processos de formação também de outros espaços que vão dos chãos dos mutirões, “outros trabalhos da religião”, Irmandades, Comunidades Eclesiais de Base às Associações Quilombolas.

Para não concluir, é importante registrar o quão necessários são os cantos do trabalho para a vida nas comunidades quilombolas. Necessários não no sentido da importância em termos de lucro, acúmulo, mercado, conforme nos impõem as colonialidades da cultura capitalista, mas como fortalecimento dos modos de vida que, ao resistirem, constroem, às suas maneiras, suas “contracolonizações”, conforme conversa com Bispo (2023), ou lutas das classes sociais dos nossos tempos, como buscamos pensar nesta tese observando a classe trabalhadora no seu alargar-se. Alargando assim como se alarga o igarapé ao encontrar o rio, ousemos “*romper a aurora no cantar de um passarinho*”, conforme nos disse o Samba de Cacete – Perturbantes do Som que nos apresentou, ao abrir essa subseção, que o trabalho em todas as suas diversidades também é cantar.

4.6.2 Do Quilombo à Comunidade Quilombola: entre alienação e desalienação como Comunidade Cristã

Nos caminhos desse labirinto tortuoso de turiá, guiados pelo fio de *Ananse*, “Para não dizer que não falei das flores¹⁸²”... cantando e seguindo a canção na continuidade desta circularidade própria dos processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, faz-se necessário destacar, conforme nos disse o quilombola Aureliano, de 89 anos de idade, em entrevista realizada dia 02 de março de 2024, de São José de Icatu, que “[...] veja bem, a história das Comunidades de Base tem uma história antes, assim como tem uma história anterior a Comunidade de São José de Icatu. Então eu preciso lhe dizer que antes o Brasil passou por um golpe militar, que se deu em 1964.” Com voz mansa, serena, nos recebeu em sua casa (na cidade de Mocajuba/PA) o quilombola Aureliano, numa tarde ensolarada, mas com pinceladas de chuva que se associava a um tempo quente e úmido. Ele é

¹⁸²Canção escrita e interpretada por Geraldo Vandré, letra premiada no Festival Internacional da Canção de 1968, tornou-se proibida durante a ditadura militar (1964-1985) por ter sido transformada em hino da resistência dos movimentos civis e estudantis da época. Foi finalmente lançada em álbum exclusivo pela gravadora “Som Maior” em 11 de janeiro de 1979.

considerado e reconhecido como uma das maiores lideranças do Partido dos Trabalhadores/as no município de Mocajuba/PA, sendo um dos principais fundadores da CUT. Nos disse muito honrado: *“eu fui quem esteve na primeira comissão de fundação do PT aqui em Mocajuba, fui eu um dos fundadores. A fundação do PT em Mocajuba se deu na Comunidade de São José de Icatu, no dia 03 de maio de 1981, assinada em ata por mim”*.

Nessa trajetória de organização social, também esteve à frente da *“tomada do Sindicato dos pelegos em Mocajuba, no dia 09 de novembro de 1985”*, assim nos disse. Constituído através da histórica formação de Mocajuba/PA, carrega em sua vida e memória os processos de organização das Comunidades de Base Eclesiais na região. E, como é filho, criado e residente da Comunidade de São José de Icatu, suas experiências de vida também estão relacionadas à história desse quilombo.

Com base nessas experiências, nos apresentou os processos de formação da classe trabalhadora em Mocajuba/PA desde quando foram convidados *“eu e outros companheiros e companheiras daqui do município para participar dos encontros de formação lá no Seminário em Cametá, entre o final da década de 1960 e década de 70”*. Como se observa do mesmo modo que verificamos nas experiências de outros companheiros, seus contemporâneos Zenóbio e Zé Maria Lourada (em entrevistas respectivas: jun.2022 e ago.2023), as histórias das CEB's se entrecruzam com as lutas dos povos do campo e são reconhecidas como uma das principais expoentes de contribuição na formação dos povos de toda Região Tocantina.

Por meio dos encontros de formação produzidos pela Igreja Católica entre as décadas de 1960 e 1980, construiu-se o processo de organização e fundação das CEBs, que foram cruciais para o povo se perceber como sujeitos da história. Igualmente, essas impressões sobre o “catolicismo popular”, conforme nos apresentam Luca, Pantoja e Neto (2016), trata-se de incorporações em sincretismo de diversos elementos podendo se manifestar tanto em termos ritualísticos entre as culturas lusitana, negra e ameríndia em momentos de festividades dos santos, procissões, por exemplo, quanto na forma de lutas sociais movidas pela fé, como nos revelou Zenóbio (Entrevista 1, jun.2022), contemporâneo e companheiro de luta de Aureliano e de Zé Maria Lourada, citados anteriormente.

Dessa forma, ao pensar as manifestações do “catolicismo popular” intrínsecas aos modos de vida nas comunidades quilombola no que diz respeito também à formação política, notamos o quão instigante nos pareceu a marcação temporal que o quilombola Aureliano (Entrevista 23, mar.2024) fez questão de indicar ao registrar o Golpe de 1964 em sua fala.

Na entrevista concedida, ele nos traçou, como traços de desenho escritos no chão da vida, uma linha do tempo para compreendermos toda a história que conduziu a organização da

Comunidade São José de Icatu até as organizações das lutas quilombolas em tempos atuais. Ele nos disse,

[...] as lutas quilombolas, essas lutas que vejo hoje meus filhos, meus netos, meus sobrinhos participarem e que até estão conseguindo ir para Universidade através destas lutas, não é uma luta que participamos no passado, não era assim que se falava, nem se falava em quilombola, como se fala hoje. A gente ouvia dizer desde meus pais, principalmente meus avós, que foram do século XIX que houve escravos, escravidão, negros, negras. Era assim que a gente ouvia dizer, era assim que a gente aprendia, sobre as histórias. Mas, nas nossas formações, quando a gente estudou foi sobre a história toda, desde do mercantilismo, muito mais lá atrás que fala né? Era assim a gente estudava o todo, para entender sobre os negros. Era assim...

Da mesma forma, ao “*estudar o todo para entender*”, as pessoas que vivenciaram a formação das Comunidades de Base ou Comunidades Cristãs, como veremos a seguir, entenderam os processos de formação do campesinato brasileiro, os processos de escravismo que também escravizou indígenas. Rebeliões, motins, fugas das senzalas, esconderijos nas matas para sobreviver e lutar todos os dias para continuarem a serem livres, foi assim que aprenderam, com o conhecimento passado de geração em geração, pois nessas comunidades “*eram livres da escravidão*”, continuou o quilombola Aureliano (Entrevista 23, mar.2024). Nos processos de formação das CEBs, a Teologia da Libertação era uma das bases didático-pedagógicas dos “*animadores*”, como nomeou Aureliano, e seu o objetivo “*formar animadores de comunidades*”. Nesses termos, ressalta-se que a Teologia da Libertação partiu do entendimento que a experiência do Brasil tem

[...] raízes coloniais, escravistas e imperialistas, fruto da herança autoritária de que fomos paridos, abre espaço para que se alastre com força as ditaduras latino-americanas. Entretanto, insurge contra essas opressões um movimento cristão na América Latina que utiliza o instrumental analítico marxista combinado com a fé religiosa em um Deus da Libertação. Temos então o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que a partir da década de 1960 busca construir uma teologia e prática na luta contra as injustiças e pela libertação do povo pobre e oprimido, a partir da leitura de um Jesus histórico e libertador. A Teologia da Libertação é uma das respostas das diversas organizações populares formadas no período de avanço da industrialização na região, em que a massa camponesa se proletariza e quando as desigualdades sociais estruturantes de nosso continente se aprofundam. Não é possível pensar no avanço do trabalho de base em nossos territórios por toda a América Latina sem olharmos com generosidade para o cristianismo popular e revolucionário que ocupou essas terras (Instituto..., 2022b, p. 13¹⁸³).

¹⁸³ Intitulado: “Fundamentalismo e Imperialismo na América Latina: Ações e Resistências” – Instituto Tricontinental de Pesquisa Social, pode ser verificado em: https://thetricontinental.org/wp-content/uploads/2022/12/20221214_D59_PT_Web.pdf. Acesso em: 10 jan. 2023.

E esse olhar, voltado para o “cristianismo popular” na experiência quilombola da Amazônia, passa, fundamentalmente, pelo “catolicismo popular” e pelas formações das CCs (Comunidades Cristãs) sincronizadas nas circularidades elementares de religiosidades de matriz africana.

Daí a necessidade de se estudar o todo, como nos disse o quilombola Aureliano, e de se compreender, por exemplo, as relações entre esses processos citados, o golpe militar de 1964 e o fim da organização das Ligas Camponesas iniciadas em 1955 no nordeste brasileiro, que possuíam como principal bandeira de luta a Reforma Agrária. Essas lutas, somadas à luta da formação dos primeiros quilombos no Brasil, embora “parecessem” desaparecidas por meio da repressão estatal – expressão da secular estrutura fundiária brasileira – configuraram-se em outras lutas que foram construindo outras organizações mesmo com toda violência operada pela instauração da ditadura militar.

Assim, construíram-se os processos de formação das CEBs e como tais se espalharam pelo Brasil, inclusive pela Amazônia região Tocantina, como primeiras formas institucionais de comunidades. A partir dessa experiência, ocorreu, conforme Aureliano (primeiro presidente da Comunidade Cristã), a fundação da Comunidade São José de Icatu, em 23 maio de 1969, uma das primeiras Comunidades Cristãs a serem fundadas na região como parte do processo do “Novo Plano de Pastoral Prelático, no ano de 1969, a maioria das Irmandades foi transformada em Comunidades Cristãs (CCs) ou Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), como são conhecidas no restante do país” (Lisboa, 2019, p. 59).

Aliás, ainda no sentido apresentado nos estudos de Lisboa (2019), é importante destacar que os processos de instituição das CCs se deram por meio das Irmandades existentes. As Irmandades eram caracterizadas pelos “donos de santos”, famílias que adotavam um santo de devoção e passavam a cultivar trabalhos de fé em suas próprias casas, que eram consideradas, de “certa” forma, templos de seus santos de devoção. Essas famílias construíam em torno de si um “certo” poder até mesmo político, configurando-se como organizações “com laços de parentescos ou não em torno da imagem de um santo festejado como padroeiro da localidade” (Lisboa, 2019, p. 58).

O processo de transformação das Irmandades em Comunidades Cristãs (CC’s) não foi tarefa fácil para a Igreja Católica, já que, em algumas localidades, as pessoas não aceitavam perder a devoção dos santos das irmandades. Aqui cabe uma observação, a denominação das CEB’s como CC’s, segundo Lisboa (2019, p. 58), é um caso à parte da Prelazia de Cametá, pois

[...] elas recebem a denominação de Comunidades Cristãs (CC's), enquanto no restante do Brasil elas são denominadas de Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). Essa decisão de denominá-las de CC's coube aos padres holandeses incardinados na Prelazia, que acreditaram ser esta denominação mais conveniente com a prática cristã.

Sendo CEB's ou CC's, a condição sugerida pela Prelazia às Irmandades era convincente para a situação em que viviam, já que a Prelazia estimulava “transformarem-se em comunidades cristãs *como* condição para receberem a visita do sacerdote na localidade, bem como a administração de sacramentos” (Lisboa, 2019, p. 59). Diante dessa nova realidade trazida pela Igreja Católica foram conduzidas à mudança, pois em caso de não aceitação “[...] só poderiam receber sacramentos em outra localidade vizinha, onde houvesse sido constituída a comunidade cristã” (Lisboa, 2019, p. 59).

Essas transformações, ao menos no plano das aparências, diferente do que ocorrera em outras regiões do país nas quais também “*corria a notícia de que essa ação era ação de Comunistas*”, nos disse a professora Benedita no Quilombo Itabatinga (Entrevista 19, jan.2024), pareceu acontecer sem grandes conflitos na região da Diocese de Cametá, conforme nos apontou Lisboa (2019, p. 59). Em geral

[...] a substituição da irmandade pela comunidade aconteceu de forma pacífica, até pelo fato desta Igreja se apresentar dentro de uma linha mais libertadora, embalada pela Teologia da Libertação. Assim, enquanto em muitas regiões do país as irmandades vão se opor à Igreja Católica e suas comunidades de base nascentes, em Cametá esse processo vai ser bastante harmônico.

Assim, foram fundadas no mesmo período da Comunidade Cristã de São de Icatu outras seis¹⁸⁴ Comunidades Cristãs no Território Quilombola do Segundo Distrito (Santa Maria de Mangabeira, São Pedro do Porto Grande, Santa Maria do Uxizal, São Pedro da Vizânia, Santo Antônio do Vizeu, São Benedito do Vizeu) o que, segundo o quilombola Aureliano, ocorreu em 24 de maio de 1969, por meio de lideranças tais como os quilombolas Zenóbio e Zé Maria Lourada. Já a Comunidade Cristã Menino Jesus, no Quilombo Itabatinga foi fundada em 1980, dados os processos de formação tomarem outros “caminhos” já que algumas irmandades dessa região foram resistentes à organização das CCs. Algumas se mantêm até o presente com elementos configurados em Irmandades.

¹⁸⁴ Faz-se necessário registrar que no momento em que as Comunidades Cristãs (CCs) foram fundadas ainda não se compreendiam como Território Quilombola. Nesse contexto histórico, o Segundo Distrito de Mocajuba/PA não havia passado pelo processo de autorreconhecimento quilombola. Assim, para os fins desta tese, embora reconhecendo esse contexto, situamos geograficamente as CCs como presentes no Território Quilombola do Segundo Distrito de forma a facilitar a exposição. São ao todo, 9 (nove) CCs no interior deste território, considerando as Comunidades Cristãs – Nazaré e Santa Luzia.

Igualmente, seguindo os mesmos traços históricos, ocorreu a fundação da Comunidade São Luís do Tambaí-Açu, em 23 de janeiro de 1974, conforme Silva (2023). Dessa maneira, vale destacar também que as experiências de formações que compõem a classe trabalhadora deram base para organizações políticas em todo Brasil, tais como: o Partido dos Trabalhadores (fundado nacionalmente em 1980) e a CUT (fundada em 1983). Lutas que se somaram a outras lutas, tais como a do MST – Movimento dos Sem Terra (fundado em 1984), e construíram os processos de redemocratização do Brasil, as “Diretas Já” e a queda do Regime Militar, em 1985.

A partir desse contexto histórico nos revelou o quilombola Aureliano (Entrevista 23, mar.2024) que localmente ocorreram alguns acontecimentos que marcaram a história de Mocajuba/PA.

[...] A criação do PT em Mocajuba, aconteceu no Icatu, com a comissão provisória que foi formada no dia 03 de maio de 81[...]. Todos os municípios de Baião já tinham diretório, só Mocajuba que não. Então veio uma comissão de Baião junto para esse momento, tudo no Icatu e foi criada a comissão provisória. De lá veio para cidade. [...] Tinha gente aqui [cidade] que dizia que o PT foi criado no mato em Mocajuba, eu digo – foi mesmo! O PT de Mocajuba foi fundado no Icatu [...]. Então, naquele tempo que a luz só ia até 10h, a gente ficava até tarde reunido iluminado por vela, lamparina, mas a gente ia... era eu, era Diguédigue, era Zeneide...[...]. E, aí aconteceu a primeira Convenção do PT no dia 26 de agosto de 81, numa casinha lá onde é o Sindicato agora, eu fui o primeiro presidente [...]. No dia 09 de novembro de 1985 tomamos o Sindicato. E a fundação da CUT foi no dia 08 de agosto de 86, lá em São Bernardo do Campo, São Paulo, com 5.200 e pouco delegados, daqui de Mocajuba estava nesse dia eu, Zé Maria, Zenóbio, Ademar, Mané Correa, Juvêncio Cabral...

Entretanto, há que se registrar que, embora tenham ocorrido avanços em termos de organização política por meio das CCs, a citar os próprios processos mencionados pelo quilombola Floriano relacionados à fundação do Partido dos Trabalhadores (PT) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT), a Igreja Católica, a partir sobretudo da década de 1980, iniciou recuos em relação às ações no âmbito das lutas sociais, como podemos observar na fala do Diácono Diocesano pertencente à Comunidade Quilombola Tambaí-Açu, ao dizer que “a igreja passou a trabalhar mais o espiritual”.

Isso aconteceu, segundo alguns estudos, a citar Beozzo (1993) e Prashad (2020), dada a conjuntura mundial relacionada à polarização entre projetos antagônicos. A iminência conflitiva apregoada pelo imperialismo norte americano levou a diversas ofensivas contra a Teologia da Libertação iniciadas sobretudo a partir da Terceira Conferência Geral do

Episcopado Latino-Americano, que ocorreu em janeiro de 1979 na cidade de Puebla de Los Angeles, no México, presidida pelo Papa João Paulo II.

Consequentemente, nota-se que essas ações causaram o fortalecimento do fundamentalismo religioso de base cristã em toda América Latina, já que a partir desse momento a Igreja Católica reassume-se suas bases tradicionais e conservadoras e torna-se combativa em relação às diretrizes do Concílio Vaticano II (1962-1965). Diante desse recuo, outras vertentes cristãs ocupam espaços no campo subjetivo. Com isso, verificou-se que

a aliança entre o pentecostalismo e o fundamentalismo religioso dá um novo contorno à experiência religiosa do nosso povo e passa a se chamar neopentecostalismo, que ganha um espaço maior entre as décadas de 1980 e 1990 e se expande com muita força dos anos 2000 em diante (Instituto..., 2022b, p. 18).

Nesse contexto, segmentos do catolicismo de base popular precisaram mudar suas formas de organização, pois, sobretudo a partir do ano de 1985 com a gestão do Papa João Paulo II, a Teologia da Libertação não pôde mais ser trabalhada nas CCs. De acordo com Aureliano, o povo observou que “[...] *os padres de fora, começaram a retornar para seus países. Eles eram os maiores incentivadores das comunidades. Com a saída deles não veio mais recurso para as formações e daí foi parando tudo*”. Percebemos através do que falou Aureliano como foram afetados pela opção de “saída” da igreja católica e por seu recolhimento ocasionando a percepção de desmobilização que causou “certa” paralisia e dormência “*parando*” alguns aspectos relacionados à formação.

Essa postura de recolhimento ao espiritual adotada na gestão Papal de João Paulo II (1978-2005) abriu portas para ações contra a Teologia da Libertação em toda América Latina e padres adeptos a essa perspectiva foram afastados de seus atos sacerdotais a partir de 1985, a exemplo do brasileiro Frei Betto que se tornou uma referência.

A Teologia da Libertação pregava princípios que se aproximavam das ideias das primeiras comunidades cristãs, ou do “cristianismo primitivo”. Suas características se assemelham, inclusive, às perspectivas dos movimentos de libertação observados por Fidel Castro (Bett, 2018¹⁸⁵) em suas origens. Isso porque, segundo Engels (2023), há pontos de contato entre o “cristianismo primitivo” e as lutas operárias, sendo possível afirmarmos que a própria formação da Igreja é atravessada pela luta de classes, pois em sua origem

[...] o Cristianismo foi um movimento dos oprimidos, inicialmente parecia ser a religião dos escravos e dos libertos, dos pobres e dos homens sem direitos, dos povos subjugados ou dispersos pelo Império Romano. Ambos, o

¹⁸⁵ Trata-se da última reimpressão do célebre livro de Frei Betto pela Editorial de Ciencias Sociales la Habana, resultado da histórica entrevista concedida por Fidel Castro em 1985.

Cristianismo assim como o socialismo operário pregam uma libertação iminente da servidão e da miséria; o Cristianismo transporta essa libertação para o além, para uma vida após a morte, para o céu, o socialismo a coloca nesse mundo, em uma transformação da sociedade (Engels, 2023, p. 29).

Ressaltamos, entretanto, que o cristianismo primitivo atravessado pelas metamorfoses do capitalismo experienciou mudanças estruturais em suas bases. A hegemonia capitalista operada no seu interior o sufocou e poucos de seus elementos resistiram. O Cristianismo, que se construiu a partir das mediações de segunda ordem no capitalismo, incorporou outras dimensões e as consequências desse processo podem ser verificadas desde a caça “às bruxas”, no período da inquisição, à escravização de povos originários, povos africanos, ou à perseguição à outras religiões, a citar as de matriz africana ou as das comunidades judaicas e islâmicas, isto é, o acontecer do fundamentalismo religioso.

Contudo, embora a Teologia da Libertação tenha-se enfraquecido por meio do segmento mais conservador da Igreja Católica, os mais progressistas continuaram a incentivar as organizações através das CCs e buscaram construir com elas associativismo e cooperativismo, criando espaços para incentivos no campo produtivo de comercialização por meio de cantinas, por exemplo, conforme Sousa (2002).

Essas novas alternativas de organização conduziram muitos dos “animadores” formados nos processos das CCs a assumirem posturas políticas partidárias, já que entre 1980 e 1985 ainda se vivenciava no Brasil o período militar, confirmando a marcação temporal que o quilombola Aureliano nos trouxe ao iniciar sua fala na entrevista concedida em 02 de março de 2024. O período militar e seus desdobramentos movimentaram as ações das CCs, influenciando suas criações e até suas permanências, por isso a experiência das CEBs e a formação das Associações Quilombolas possuem muitos elementos desse contexto de lutas.

O seguimento do “catolicismo popular” precisou reconstruir suas bases e por meio das CCs foram fundadas as Associações de Moradores como exigência do Estado para se ter acesso a políticas públicas, a partir da década de 1990. Percebemos aqui, um, dentre outros, indicadores do alargar-se da classe na experiência quilombola construído por meio de subjetividades externas que se introjetam, mas que encontram suas bases de organização econômico-cultural nas Comunidades Quilombolas, muito antes constituídas. Por isso, afirmamos que à medida que as formações das CCs se entrecruzam com as experiências quilombolas, os processos de formação econômico-cultural de classe se fazem em “outras” formas de organizações, a citar as associações.

A Comunidade São José de Icatu foi outra vez pioneira e em 1992¹⁸⁶ já possuía sua Associação de Moradores. Em seguida, fora fundada, em 1999, a Associação de Moradores da Comunidade de São Luís de Tambaí-Açu. Ressalta-se, entretanto, que, em termos de Comunidades do Segundo Distrito, a ideia de criar associações de moradores, embora tenha ocorrido em algumas comunidades, como Vila Vizânia, não prosperou, pois já em 1999 iniciaram os processos da ARQDMO como abordado anteriormente. Observa-se, que essa “onda” de institucionalização de Associações de Moradores se deu por toda região, quiçá por todo o Brasil.

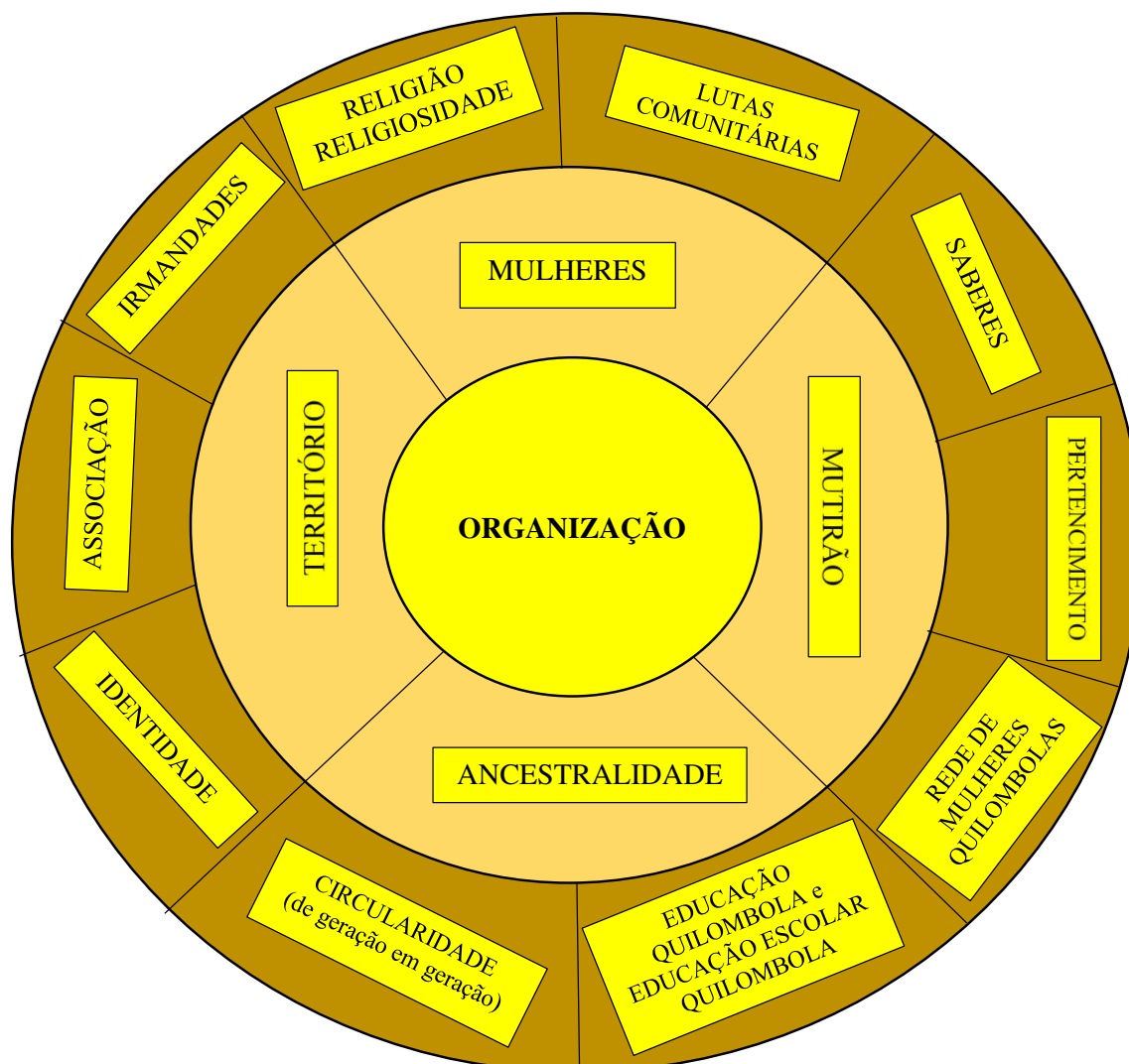
Nesse ínterim, as comunidades quilombolas se reconstruíram, pois a partir de 1988, com a promulgação da Constituição Federal com vistas a redemocratização brasileira, esses territórios passaram a ser reconhecidos oficialmente pelo Estado. Após muita luta dos Movimentos Sociais Negros por todo o Brasil, foi garantido o direito à demarcação por meio da autoidentificação.

Iniciou-se assim, a “corrida” para que as comunidades negras, Terras de Pretos, Calhambolas, Mocambeiros, Terreiros, dentre outras denominações pudessem enfim se autorreconhecer passando a ser “Quilombolas”. Esse processo complexo conduziu, por exemplo, as associações de moradores de São José de Icatu e de Tambaí-Açu a se transformarem em Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombos, de forma a garantir a demarcação coletiva territorial, conforme o artigo 68 da CF/1998.

Com base em todos esses elementos apresentados sobre a temática da organização como processo de formação do Ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, apresentamos na página a seguir novo esquema, no sentido de auxiliar a compreendermos as incorporações que a compõe.

¹⁸⁶Conforme Relatório de Dados Básicos da CRESQJI ano 2023.

Esquema 6 - Mandala síntese dos compostos da organização em comunidades quilombolas



Fonte: Elaborado pela autora (2023)

Observa-se que os elementos que compõem a organização como processo de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola perpassam o entendimento da unidade do diverso, isto é, o todo somente por ser todo ao ser composto de particularidades. Por isso, entendemos, de acordo com Bogo (2010), o quão importante é a organização nos processos de formação econômico-cultural que alargam a classe trabalhadora, pois

[...] Quem se organiza tem poder, quanto mais gente mobilizada, mais qualidade terá a força para alcançar as mudanças. Todas as formas de lutas são importantes, sejam elas por categorias populares, etnias, de gênero etc., quando não desprezam o eixo central que é a organização e a constituição da classe (Bogo, 2010, p. 171).

Nesses termos, estamos tratando de organização política de classe, por entendermos que no “fim das contas” a luta dos povos quilombolas é contra o sistema capitalista, portanto luta comum a todos os povos, a todas as categorias populares e etnias e gêneros que lutam pela vida diante de toda as desumanidades que esse sistema impõe através da exploração. Daí que, “[...] A formação política das massas é parte da cultura que se amplia para que, além de o esforço para viver, elas também desenvolvam o esforço para organizar-se e conquistar o poder” (Bogo, 2010, p. 159). Isso significa que, para além da resistência da vida de cada dia, há que se superar a sociedade de classes e assim construir “outro” mundo necessário. Essa é a luta pela organização de estabelecer, de acordo com Bogo (2010, p. 176), o “projeto comum na luta de classes”, um projeto que seja amplo e “que sirva para todas as pessoas da classe”, ou seja, de todos os que lutam, de um modo ou de outro, por ele.

Então, os planos precisam ser dos pequenos agricultores, da classe; das mulheres agricultoras, da classe; dos jovens, da classe; dos quilombolas, *povos originários*, da classe. E assim os operários e os favelados, todos organizados [a seus modos] compõe a classe trabalhadora; mesmo aqueles que estão desempregados devem ser articulados para lutar e compor a classe (Bogo, 2010, p. 175, grifo nosso).

Dentre essas articulações da organização, não podemos deixar de considerar a cultura popular dos povos, suas crenças, suas tradições, seus valores que também são partes dos compostos da organização, inclusive política, de acordo com Fidel em entrevista a Frei Betto (2018). Assim, compostos, a exemplo da organização das religiões e dos modos de religiosidade não estão descartados até “quando as causas sociais que lhe dão origem desaparecerem” (Betto, 2023, p. 23).

Diante desse contexto, a partir do qual apresentamos o esquema anterior, atualmente, tanto as CCs, quanto as Associações Quilombolas coexistem nas comunidades. Sendo suas ações voltadas mais para o trabalho espiritual, como disse o Diácono Benedito Junior (Entrevista 2, jul.2023), *“[...] a igreja continua acompanhando, orientando, participando, mas com cautela para deixar que o próprio povo lute por seus direitos, sem interferência da Igreja. A Igreja sente que já fez a parte dela, que foi formar. A luta quem faz agora é o povo”*.

Nesse sentido, processos de organização política que envolvem a organização da Igreja tomando a contradição precisam ser considerados como sincretismo, não em termos da conformação, mas como resistência, afinal o que seria das religiosidades de matriz afro se não tivessem usado o sincretismo como instrumento de luta para continuar existindo? Pensando por esse lado, os *processos de alienação* imbricados nos *processos de formação* em

dialeticidade podem, conforme Mészáros (2016), a um só tempo produzir *processos de desalienação*, isso porque a

alienação é um conceito intrinsecamente *dinâmico*: um conceito que necessariamente implica mudança. A atividade alienada produz não só a ‘*consciência alienada*’, mas também a ‘*consciência de ser alienado*’. Essa consciência da alienação, por mais alienada que seja a forma em que se apresente – por exemplo, visualizando a autoafirmação em estar ‘junto de si na não razão enquanto não razão’ tanto contradiz a ideia de uma totalidade inerte alienada, quanto indica o aparecimento de uma *necessidade* de suplantação da alienação (Mészáros, 2016, p. 166, grifos nossos).

Olhar as CCs como instrumentos de resistência talvez possa nos indicar “outras” pistas de como acontece, nas lutas comunitárias cotidianas, o alargar-se da classe trabalhadora, pois a um só tempo as CCs trabalham o espiritual e também dão as bases da organização em termos políticos, institucionais das quais resultaram a formação das Associações Quilombolas, por exemplo.

Olhando por esse ângulo, a luta é do povo e essas ações podem se configurar descolonizadoras ao produzirem “consciência de ser alienado”, um dos primeiros passos para desalienação ou, de acordo com Mészáros (2016, p. 166), “suplantação da alienação [...] como produtora de mudanças *estruturais* em *todas* as partes da totalidade humana”. Nesse contexto, apesar do posicionamento subjetivo ao primar mais pelo “*cuidar do espírito*”, como o quilombola Diácono Júnior nos disse, as CCs têm participado do Movimento Social Quilombola através de suas lideranças, que também são lideranças das Associações Quilombolas. Não é difícil encontrar no interior do Movimento Social Quilombola em Mocajuba/PA lideranças de associações que atuam ao mesmo tempo-espço como lideranças religiosas cristãs em suas comunidades, a citar: ministros da eucaristia/Igreja Católica (Zenóbio, no Quilombo Mangabeira e Marly no Quilombo Vizânia); Pastores e dirigentes evangélicos (Marcírio no Quilombo Igarapé Açu e Benedito no Quilombo Mangabeira).

Igualmente, a atuação das CCs no Movimento Social Quilombola é ativa. São elas por exemplo que organizam os almoços que finalizam os eventos dos Putiruns Quilombolas. Nas Comunidades Quilombolas, as CCs são reciprocamente mobilizadas pelas mesmas lideranças das organizações sociais quilombolas e aos seus modos conseguem coexistir com respeito. Nas atividades por exemplo de formação, as lideranças tanto das CCs, quanto das Associações Quilombolas exercem papel necessário na mediação, inclusive, com outras Igrejas que também estão presentes nos territórios quilombolas, campo de estudo da pesquisa.

Nesse sentido, para além das CCs nos Quilombos de Mocajuba/PA, há também outras igrejas e outras expressões de religiosidade compreendidas como “*outros trabalhos de*

religião”, conforme as falas do quilombola Floriano (Roda de conversa 1, jul.2023). Dessa maneira, vejamos o quadro a seguir referente aos números dessas expressões de fé, crenças, devoções, religiosidades nas Comunidades Quilombolas estudadas.

Quadro 5 - Expressões de religião e religiosidade nas Comunidades Quilombolas

Território Quilombola	CCs	Igrejas Evangélicas	Religiões de Matriz Afro	Outros trabalhos de Religiosidade
Segundo Distrito	9	15	-	2 benzedoiras 1 benzedor 4 puxadores 3 puxadeiras 4 parteiras 1 Irmandade
São José de Icatu	2	2	-	1 parteira 1 parteira - puxadeira 1 puxador
Tambaí-Açu	1	4	1 pessoa	5 parteiras 2 puxadeiras 1 puxador 1 benzedora 2 benzedores

Fonte: Elaborado pela pesquisadora 2024

O quadro é revelador ao apontar a quantidade de Igrejas Evangélicas e de “outros trabalhos de religiosidade” que coexistem com as CCs nas comunidades quilombolas. Contudo, tanto o dado que revela apenas uma pessoa de religião de matriz afro, ou seja, sem terreiro – manifestação individual no Quilombo Tambaí-Açu – quanto os dados que apresentam a resistência de saberes de outras religiosidades enraizados na matriz africana dos conhecimentos ancestrais são achados que nos conduzem a pensar em várias transversalidades da temática religiosidade quilombola pouco ainda tratadas na academia, a citar a intolerância religiosa e o desrespeito à liberdade religiosa. Ressalta-se que, embora essa temática esteja incorporada nos processos de formação a partir dos quais esta tese se constrói, os espaços e tempos restritos desta exposição não nos permitem ampliar a análise. Mas destacamos que esses saberes, esses conhecimentos dos povos quilombolas e demais povos tradicionais estão ameaçados pela disputa entre projetos antagônicos – um em favor da vida-natureza e outro em favor do lucro, do dinheiro, do poder a todo custo. Situações da classe trabalhadora que se assemelham, se aproximam ou se pontuam em contatos como nos disse Engels (2023).

Por isso, evidenciar os saberes do trabalho em toda sua diversidade como experiências de “outros trabalhos”, “outras escolas”, “escolas da inspiração”, tal qual nos revelou Bispo (2023), que a seus modos produzem a luta do povo quilombola contracolonial, contra a hegemonia capitalista, contra as colonialidades do poder, lutas contra as hierarquias sociais herdadas, lutas anticapitalistas, lutas que compreendemos como lutas que alargam as lutas da classe trabalhadora são expressões das lutas de classes. Portanto, ao estirar a classe trabalhadora, produzimos o seu alargar-se, tornando-a cada vez mais necessária, no sentido de entender para aonde estamos caminhando, como estamos nos transformando, enquanto processos de formação.

Assim, da mesma forma que no século passado (século XX) a religião foi considerada como fundamental em qualquer luta social, hoje, embora com todas as transformações ocorridas, “parece” que seguimos o percurso para reproduzirmos a mesma afirmação, ou seja, a de que

é impossível desvincular a religião dos projetos políticos de dominação e libertação na América Latina. Desde o colonialismo, é possível encontrar movimentos em que a religiosidade serviu para oprimir, violentar e escravizar, como também para organizar e libertar o povo. Na atualidade, a força da religião na América Latina e o avanço de uma gramática religiosa na política institucional é notória, visto que cada vez mais religiosos, sejam eles progressistas ou reacionários, têm se articulado para propagar seus projetos, linguagens e demandas no cotidiano da fé e das esferas de incidência pública (Instituto..., 2022b, p. 3).

Tomando como foco a religiosidade compreendida como diferente da religião, já que se encontra liberta de templos, dogmas, doutrinas podendo se manifestar em qualquer espaço-tempo, ela tem se configurado no nosso tempo como elemento de luta e resistência contra as tentativas de homogeneização nos planos de diferentes religiões, sobretudo do cristianismo ocidentalizado. Dessa forma, são diversos os exemplos de manifestações de diversidades de crenças, mas também são diversas as formas de intolerâncias a esses atos.

Dentre as lutas por libertação são vários os exemplos que poderíamos citar inclusive no plano das religiões de matriz afro no Brasil, ao exercerem um papel crucial na educação não racista. As religiões de matriz afro, embora “pareçam” desaparecidas nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, também produziram suas contribuições e deixaram seus legados que podem ser verificados em diversos saberes que resistem nessas comunidades.

Isso tudo torna-se evidente quando observamos a existência de aproximadamente 30 manifestações de “outros trabalhos de religião”, conforme quadro anterior, mesmo

reconhecendo que o povo quilombola em Mocajuba/PA é majoritariamente cristão. Nesse sentido, o número crescente de cristãos tem se revelado em todo o mundo, inclusive

o povo latino-americano é, em sua maioria, cristão. Na maior parte dos países, essa cifra ultrapassa os 80%, somando-se católicos e evangélicos. Na Bolívia, Equador, Paraguai e Peru, a porcentagem de cristãos chega a 90%. Todos os países da América Latina contam com pelo menos 50% da população cristã (com exceção do Uruguai, com 44,4%). Os dados (FRANCO, 2021) também mostram uma tendência de um trânsito religioso em muitos países. Guatemala, Nicarágua e Honduras atualmente diminuíram a distância do percentual entre católicos e evangélicos. El Salvador, Brasil, Costa Rica, Panamá, República Dominicana e Bolívia têm, todos, mais de 20% da população evangélica. Se olharmos mais de perto, nos territórios mais pobres, esse percentual se amplia (Instituto..., 2022b, p. 5-6).

Considerando também as Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA o quadro não é diferente. Portanto, compreendemos os processos de religiosidades presentes nas comunidades quilombolas como particularidades da unidade. Essa diversidade que compõe o todo exige alargamentos de perspectivas sobre o sagrado, as crenças, as devoções, portanto no âmbito subjetivo e cultural de forma a nos permitir sermos “compartilhantes” ao conversar com Bispo (2023, p. 59). Afinal,

para além da importância histórica da junção entre fé e luta no continente latino-americano, é no dia a dia da classe trabalhadora que compreendemos o papel dessa fé. As igrejas, templos, terreiros, casas de rezas são parte da cultura de nosso povo que encontra nesses espaços de acolhimento, sentido de comunidade e potencial de viver suas espiritualidades de forma coletiva. Em um continente atravessado pelo colonialismo, a religiosidade popular também foi a construção de uma identidade que segue resistindo, ainda que em disputa. A religião, portanto, é inerente ao nosso povo, desde seu cotidiano até as lutas e revoluções que marcaram tão fortemente nossa história (Instituto..., 2022b, p. 4).

E são justamente nessas marcas, sangramentos, cicatrizes que precisamos nos focar para transformar perspectivas de “sagrados” que oprimem “outros sagrados” nas cotidianidades, a exemplo do que tem ocorrido no Brasil. Números revelam que a intolerância religiosa cresceu exponencialmente nos últimos anos, marcas da hierarquia do racismo e de seus desdobramentos em racismo religioso. Assim, em 2021, ano em que completou 14 anos de promulgação da data de 21 de janeiro como dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, publicou Letícia Holanda¹⁸⁷ (2022):

¹⁸⁷Publicada em 21 de jan. 2022 no site “Portal Geledés” conforme pode ser verificado em: https://www.geledes.org.br/denuncias-de-intolerancia-religiosa-cresceram-141-no-brasil-em-2021/?gad_source=1&gclid=Cj0KCQjwzZmwBhD8ARIsAH4v1gVdmMhdRzNeNEYk61culC8KXZiL3m3OujbZJQpLhfGLyQtCbQ-KHJlaAhUKEALw_wcB. Acesso em: 25 jan. 2022.

[...] data criada em memória de Iyalorixá Gildásia dos Santos, conhecida como Mãe Gilda de Ogum, que morreu vítima de um ataque motivado por sua religião. O crime aconteceu em 2000, no terreiro de Candomblé, Ilê Axé Abassá de Ogum, localizado nas imediações da Lagoa do Abaeté, bairro de Itapuã em Salvador (BA). [...] o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MDH) recebeu 586 denúncias de intolerância religiosa, um aumento de 141% em relação ao ano anterior, que teve 243 denúncias. O estado que registrou o maior número de denúncias foi o Rio de Janeiro, com 138, seguido por São Paulo, com 110. No que diz respeito ao sexo das vítimas, a maioria é constituída por mulheres, que somam 382 denúncias (65,19%). Os homens foram 130. Outras 74 vítimas não declararam seu gênero. Ainda de acordo com o MDH, a maioria das vítimas e dos suspeitos recebem até 1 salário mínimo, indicando que a população mais pobre é a mais atingida pela prática.

Registra-se também, nesses termos, que o discurso de ódio tem proliferado e estimulado violências, sobretudo contra as mulheres negras e quilombolas, violando o direito à liberdade religiosa previsto na Lei nº 12.288/2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial. É um discurso que também viola a Constituição Federal de 1988 operando com ações antidemocráticas.

Desse modo, faz-se necessário destacar o papel das mulheres quilombolas em todas as organizações, inclusive nas associações quilombolas, já que as ações de combate a intolerâncias, violências de todas as ordens se entrecruzam com suas lutas comunitárias cotidianas. Nesse sentido, as evidências apontam que as mulheres quilombolas em Mocajuba/PA se encontram cada vez mais em busca de ocupar espaços de organização, de poder, a citar: das 9 (nove) principais lideranças de Associações Quilombolas em Mocajuba/PA atualmente, 6 (seis) são mulheres; entre as principais organizações quilombolas do Estado do Pará em Mocajuba/PA encontra-se em formação a primeira Associação em Rede Comunitária de Coletivos Mulheres Quilombolas da região Amazônia, quiçá do Brasil.

Desde os primeiros mutirões, entre eles os *“específicos das mulheradas que se ajudavam, principalmente quando os homens saíam pra trabalhar pra fora e que elas ficaram aqui segurando as roças”*, como nos disse a professora quilombola Ana Cleide, no Tambaí-Açu (Entrevista 8, ago. 2023) e que *“essas mulheradas costumavam trabalhar juntas, unidas. Elas tinham a própria roça delas. Elas rezavam, elas se encontravam, elas tinham o próprio grupo delas que envolvia várias mulheres aqui, não só daqui da vila [São Luís do Tambaí-Açu] mas de lá do outro lado [todo território]”* (Entrevista 8, ago. 2023), as mulheres quilombolas sempre fizeram e fazem parte da organização da comunidade.

As mulheres quilombolas, principais vítimas de discursos de ódio, sempre estiveram presentes em diversos espaços de poder nas comunidades, pois elas são as que carregam os

“poderes” dos saberes das ervas, embora alguns homens também os detenham, mas, nas comunidades e povos tradicionais, de acordo com Pinto (2010), a elas pertencem o “poder” da cura, “poder” de parteira, “poder” de puxadeira, “poder” de benzedeira, enfim “poderes” traduzidos nas palavras do povo como “dom” – “dom sagrado”, revelado pelo “sagrado”, doado como “preceito” por Deus, pelo “encantado”, pela sabedoria de quem repassou “os trabalhos” permeado de rezas, de fé, de amor ao próximo, assim não podendo ser renegado.

Portanto, são as *“mulheradas que movimentam a comunidade”*, nos disse Raimundo Maria (Entrevista 10, ago. 2023), em reconhecimento a todo legado que as mulheres têm construído no Quilombo Tambaí-Açu e nas demais comunidades quilombolas de Mocajuba/PA e toda região. Nesse movimentar, estão para além dos trabalhos na cozinha que também dominam, estão nos trabalhos da roça, nos trabalhos da igreja, nos trabalhos da escola quilombola, nos trabalhos de religiosidade, nos trabalhos da associação, nos trabalhos das lutas por direitos, nos trabalhos do cuidar das crianças, de companheiros, familiares e também nos trabalhos dos grupos culturais, cantando, dançando, tocando, versando, brincando o ganzá, criando, esperançando, fazendo-se educação quilombola – organização.

4.7 ESTRUTURAS DE SENTIMENTO: CULTURA COMO MEDIAÇÃO ENTRE EDUCAÇÃO QUILOMBOLA, EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA E SUAS CURRICULARIDADES

“Escolas”, “outras escolas” assim se faz a Educação Quilombola ou “escolas da inspiração ou da brincadeira”, como nos disse Bispo (2023), “escolas da oralidade” de mestras e mestres que falam, ensinam pelo olhar, pelo corpo, por desenhos, oralidade, pois

no quilombo, contamos histórias na boca da noite, na lua cheia, ao redor da fogueira. As histórias são contadas de modo prazeroso e por todos. [...] Nós contamos histórias sem cobrar nada de ninguém, o fazemos para fortalecer a nossa trajetória. E não contamos apenas as histórias dos seres humanos, contamos também histórias de bichos: macacos, onças e passarinhos; *vizage e encantados* (Bispo, 2023, 24, grifos nossos).

As comunidades quilombolas e suas “escolas” diversas também nos contam suas lutas, suas dores, recontam e nos encantam os ensinamentos de seus saberes. Como “outras escolas” são a própria Educação Quilombola, que *“infelizmente ainda não está na escola”*, nos disse Raimundo Maria (Entrevista 10 ago.2023). Porém, parafraseando Mezáros (2008), felizmente

se faz traço da educação que tem formado a classe trabalhadora alargada na Amazônia. Educação dos movimentos sociais que interrogam espaços sistematizados de educação, universidades (Arroyo, 2006) e “escolas escrituradas” (Bispo, 2023).

Educação Quilombola que estremece as estruturas das escolas do campo e da cidade ao questionar suas bases, seus princípios, suas matrizes curriculares, sua organização pedagógica, sua alimentação, seu transporte, enfim, põe em evidência “outras escolas” do quilombo, onde, de acordo com a professora quilombola Marly (Roda de conversa [2], jul.2023) *“há pessoas que não conhecem”*, professores/as que não são do chão das comunidades quilombolas, mas estão em sala de aula de escolas quilombolas. A nossa interlocutora destaca, ao reforçar a necessidade da Educação Quilombola estar na Escola Quilombola, *“[...] o professor que não é quilombola, não se cria aqui. Quem não conhece a nossa realidade aqui, não buia”*.

São essas percepções, baseadas na experiência vivida de professoras e professores quilombolas, assim como na de crianças e jovens quilombolas, que permeiam esta subseção na qual apresentamos achados evidenciados em conteúdo de falas, tais como: *“no movimento da educação, principalmente, a gente se redescobriu. Temos direito!”*, como nos disse a professora quilombola Marisa (Roda de conversa 2, jul.2023). Essa redescoberta nas palavras de Marisa é uma das evidências do acontecer dos processos de formação econômico-cultural em curso do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em Mocajuba/PA.

Assim, professor que *“não buia”¹⁸⁸*, para a professora quilombola das águas Marly (Roda de conversa 2, jul.2023) significa que o professor que não emerge por não sentir o pertencimento do ser quilombola, não sente a energia ancestral, conforme Krenak (2022). Energia que vem de dentro de si. *“Ela vem de dentro, de dentro ela vem, toda energia que o quilombo tem”*, nos ensina o Movimento Social Quilombola que forma o povo e abala as estruturas da escola sistematizada¹⁸⁹, eurocentrada, ocidentalizada, embranquecida, racista, ao ecoar a voz – força da identidade.

¹⁸⁸ Trata-se de regionalismo amazônico e significa boiar, flutuar, manter-se à tona d’água (Anotação de campo, jul.2023).

¹⁸⁹ Compreende-se a escola sistematizada como aquela operada, organizada e gerida pelo sistema formal de ensino, seja local, estadual ou federal. Assim, a Escola Sistematizada operada a reproduzir a ideologia do sistema hegemônico vigente, tende a também reproduzir a educação ocidentalizada e em geral reproduz a perspectiva cultural de educação para o capitalismo, pautada em valores meritocráticos, individualista, focada na competição e no consumismo. Nesses termos, a escola sistematizada torna-se um aparelho reprodutor de um sistema operado, segundo Abdias Nascimento (1978), para “abater” no campo simbólico, subjetivo o povo negro no Brasil. Ampliando, nesse sentido, o lugar da escola sistematizada é um dos lugares onde o racismo se manifesta com veemência e precisa ser combatido pelo fato de a forma de sua organização e sua gestão tender à reprodução do racismo institucional historicamente enraizado no racismo estrutural brasileiro.

Lutas identitárias que giram o movimento e produzem reconstruções do *ser em si* e *ser para si*, como movimento social que educa e assim como Givânia Silva (2016, p. 34) percebeu que “a partir de um encontro comigo mesma é que me oriento e busco perspectivas que respondam a mim e a um coletivo do qual também pertenço”, a professora quilombola Marisa (Roda de conversa 2, jul.2023) também “parece” nos dizer que se reencontrou ao se reconstruir na luta pela educação do coletivo ao qual pertence – “*quilombola das águas da Vila Vizânia*”, educação que “*hoje entendo, precisa ser construída por nós mesmas, como nada pra nós sem nós*”, continuou.

Elementos do *ser em si* que ao se formar no movimento social entendeu que suas lutas comunitárias cotidianas, que as questões que levantam e as necessidades que sentem “[...] só interessam a nós mesmos” (Silva, 2016, p. 29), por isso as soluções para as problemáticas voltadas à educação escolar quilombola não podem ser produzidas sem a escuta e a participação das comunidades.

Desse modo, na construção histórica da Educação Escolar Quilombola no Brasil sua base fundamental é a Educação Quilombola e na medida em que o processo de reconhecimento dos quilombos avança, outros direitos emergem de forma a garantir a permanência nesses espaços. Assim, foram elaboradas diretrizes curriculares pelo Conselho Nacional de Educação, através da Resolução 08 de 20 de novembro de 2012. Contudo, para se chegar à normativa de 2012, um longo processo precisou ser realizado, discutido.

Pensando na analogia do antes do antes da semente, delineada desde as primeiras linhas que costuram e tecem este *Panô*, é necessário destacar, como nos demonstraram nossos participantes diretos da pesquisa, dentre eles Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023) na Comunidade Quilombola Tambaí-Açu que

[...] essa luta não é de agora. Essa luta é antiga. Essa luta é uma luta desde quando nossos ancestrais foram arrancados da África. Isso não podemos esquecer. Por isso a importância de uma educação que nos represente, pois corremos o risco de tudo que é nosso desaparecer, se a nossa educação não se fortalecer, inclusive na escola.

Luta antiga que atravessa a história. Luta pela educação quilombola que se apresenta como preocupação em todas as nove comunidades quilombolas pesquisadas, a saber: São José de Icatu, Tambaí-Açu, Santo Antônio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Vila Vizânia, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira, Porto Grande. Isso porque essas comunidades se viram ameaçadas de diferentes formas, entre elas pela iminência das escolas em territórios quilombolas serem ocupadas por profissionais, sobretudo professoras/es, não quilombolas.

Há um sentimento geral entre todas/os entrevistados/as que aponta enfraquecimentos dos territórios a partir das escolas sistematizadas caso permaneça a situação atual de as aulas serem ministradas por pessoas não quilombolas. Isso, por exemplo, foi manifestado nas palavras da quilombola Ziane (Entrevista 7, ago.2023), mãe de estudante quilombola no Tambaí-Açu, *“aqui, depois dessas mudanças na escola, já observei algumas mudanças com as nossas crianças, pois não vemos mais as professoras cantarem as músicas do quilombo e nem incentivando as crianças a tocarem o samba. Acho que é porque elas [professoras novas] não sabem...”*.

As mudanças que Ziane levanta se referem às ações ocorridas no município de Mocajuba/PA ocasionadas pela substituição de professoras quilombolas da própria comunidade, por concursados/as que, em geral, moram na cidade. Situação complexa que o espaço restrito desta exposição não nos permite aprofundar, mas que podemos apontar como característica da educação sistematizada que não escuta as comunidades e não considera a necessidade que conduz comunidades e povos tradicionais a lutarem por escolas, parafraseando a professora quilombola Benedita (Anotações de campo, jan.2024), preenchidas de vida do quilombo, o que fundamentalmente perpassa por uma educação de base comunitária, uma educação que precisa ser realizada pelas próprias pessoas da comunidade, conforme orientam as diretrizes CNE 08/2012 e CME 039/2022. Diante desse contexto, quando não é garantido o direito à Educação Escolar Quilombola nas bases comunitárias da Educação Quilombola, constrói-se uma lacuna que, segundo a professora quilombola Marly (Roda de conversa 2, jul.2023), *“não é qualquer pessoa, principalmente sem formação, que vai conseguir fazer”*, ou preencher.

Essas situações relacionadas à Educação Quilombola e à Educação Escolar Quilombola têm causado preocupações entre as/os quilombolas que lutam pelo direito fundamental à educação, já que o Estado se mostra inerte na promoção desse direito ao negar essas existências em termos, sobretudo enquanto organização como “outras” escolas, “outros” currículos.

Assim, as comunidades quilombolas em Mocajuba/PA têm se constituído por múltiplas mediações, conforme Marx e Engels (2009). Não isoladas, potencializam-se ao se fazerem classe na contradição entre mediações de primeira ordem e mediações de segunda ordem, de acordo com Mészáros (2016). Processos que produzem, segundo Williams (2011), estruturas de sentimentos ao se mostrarem como movimento de organização contra as ações da hegemonia vigente.

Ao relacionar as falas de todos os participantes da pesquisa nos termos trazidos pela professora Marly (Roda de conversa 2, jul.2023), observamos semelhanças entre a luta pela educação quilombola e o que vivenciam expresso na percepção de estarem “rodeadas” por todos os lados, tal qual ilhas, por outras ameaças que vão desde questões ambientais a questões produtivas-culturais, ou à permanência da juventude nas comunidades.

No que concerne, especificamente, a permanência da juventude nas comunidades, a ameaça das novas tecnologias – compreendidas como “redes sociais” ou redes cibernéticas – tem sido acompanhada de perto pelas lideranças quilombolas, pois elas estão diretamente ligadas aos interesses da juventude que são seus filhos, sobrinhos, primos, enfim “*somos todos parentes aqui na comunidade*”, como afirmou Marly (Roda de conversa 2, jul.2023).

Assim, não é uma experiência observada de fora, mas algo que experienciam em suas próprias famílias e comunidades e estão, como nos disseram as próprias vozes das juventudes nas comunidades quilombolas, “*observando que as redes sociais tiram atenção dos jovens. Hoje isso é muito forte, por isso estamos lutando para mudar essa ideia e fazer com que a rede social caminhe conosco para nos ajudar*”, afirmou Milene Cabral, de 19 anos, jovem quilombola, coordenadora do Grupo de Jovens – Igreja Católica, da Vila Vizânia (Roda de conversa 2, jul.2023). Trata-se de processos de formação na contradição com processos “deformadores” pensados a partir de Lélia González (2021).

Ao serem “deformadores”, parece-nos que estão carregados por mediações de alienação, de acordo com Meszáros (2016). Sendo as tecnologias, em tempos atuais, instrumentos ideológicos capitalistas, portanto altamente capazes de potencializar necessidades do *ter* em detrimento do *ser* já que estão concebidas de forma a conduzir indivíduos ao culto do consumo, à necessidade enquanto desejo. Manifestam-se dessa forma porque

[...] a propriedade privada ganha existência por meio da atividade alienada e, por sua vez, é claro que passa a afetar profundamente as aspirações humanas. Nas palavras de Marx: ‘A propriedade privada nos fez tão cretinos unilaterais que um objeto um objeto somente é nosso se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou o é por nós *imediatamente possuído*, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós et., enfim usado’ (Meszáros, 2016, p. 136).

Daí a assertiva das lideranças em relação à preocupação com a educação e com a juventude quilombolas, pois as tecnologias e a alienação capitalista inerentes, sobretudo, nas tais redes sociais, podem “*quem sabe até levar o jovem a pensar que sair daqui é melhor*”, nos disse Silvanio no Quilombo São José de Icatu (Roda de conversa 1, jul.2023).

Preocupações com a juventude reveladas não apenas por lideranças como Silvanio (atual presidente da CRESQJI), mas também pelas lideranças da juventude, como observamos nas falas de Milene Cabral, em roda de conversa, no Quilombo Vila Vizânia.

Contudo, há que se compreender que, embora o capitalismo tente, o ser humano não é essencialmente egoísta a ponto de não ser transformado ou a ponto de que

[...] sua natureza humana seja fixa (ou, de fato, qualquer coisa fixa). Na visão de Marx, o ser humano não é nem egoísta nem altruísta. Ele [gênero humano em toda sua diversidade] é *feito* por sua própria atividade, naquilo que ele é a qualquer tempo. Assim sendo, se a atividade for transformada, a natureza humana egoísta de hoje mudará no devido tempo (Mészáros, 2016, p. 135).

Daí a necessidade da educação transformadora, no sentido de potencializar a *socialidade*, essa sim inerente aos seres humanos (Mészáros, 2016, p. 35) . Educação atenta ao que também nos pontuou o jovem Marinei (Roda de conversa 1, jul.2023) em relação à falta de participação da juventude nas atividades da associação. Para ele, a dificuldade é, por exemplo,

manter a juventude presente por muito tempo lá [nas oficinas de formação], pois a juventude tem agenda própria, né? (risos) Tem jogo de futebol, tem vôlei, tem outras coisas mais, não sei o quê, mas sempre tem, principalmente jogar, a juventude gosta muito, muito mesmo é de jogar bola e daí é tudo é mulher, homem, tudo aí gostam da bola (risos).

A fala acima de Marinei está relacionada aos processos de construção do protocolo na Comunidade Quilombola São José de Icatu, dos quais ele participou integralmente junto à coordenação da CRESQJI. Como processos de formação, essas observações sobre a dificuldade de manter a “*juventude presente*”, conforme nos revelou, também percebemos nas “outras” lutas, das “outras” escolas que formam a juventude quilombola.

Dessa forma, tanto Marinei, quanto Milene Cabral (Roda de conversa 2, jul.2023) ao nos trazerem as vozes da juventude em formação nas comunidades quilombolas nos remetem aos estudos de Givânia Silva (2016) sobre esse tema, nos quais ela faz aproximações ao observar, no Quilombo Conceição de Crioulas/PE, que a juventude por lá também preferia jogar bola, assistir televisão, olhar o celular. Assim, construíram possibilidades por meio do Projeto Político Pedagógico Territorial Quilombola (PPPTQ) para que a Juventude se sentisse parte do processo, criando dois mecanismos: “jornal ‘Crioulas: a voz da resistência e o Crioulas Vídeo’” (Silva, 2016, p. 170).

Semelhante a esse processo de formação também ocorreu, conforme nos relatou a jovem quilombola Milene (Roda de conversa [2], jul.2023) na Comunidade Quilombola Vila

Vizânia, durante a Pandemia, precisando, no entanto, essa experiência ir com *“força para dentro da escola quilombola, estamos trabalhando nessa direção”*, nos disse a professora quilombola Marly (Roda de conversa 2, jul.2023), pois

[...] o envolvimento do conjunto das pessoas que ali reside, para pensar coletivamente uma estratégia que tenha como pano de fundo a metodologia de construção do Projeto Político Pedagógico do Território [...] e da busca de autonomia do grupo e ‘fazer’ com que os jovens, as mulheres e as lideranças estejam elas ligadas diretamente à educação ou não, sejam protagonistas, o que foge das lógicas e modelos estabelecidos pela educação em nosso país (Silva, 2016, p. 172).

Isso é o que estão fazendo as/os professoras/es quilombolas em Mocajuba/PA na luta pela educação que os representa – a Educação Quilombola, conforme prevista na resolução construída pelo Movimento Social Quilombola em Mocajuba, resolução CME 039/2022. Educação essa que ainda não está nos chãos das escolas sistematizadas. Daí o receio de Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023) ao nos revelar que *“isso não podemos esquecer”*, ou seja, esquecer a história da vinda de seus ancestrais para territórios brasileiros, história escravista, história das violências que enfrentaram, das perdas irreparáveis e do risco do desaparecimento de toda sua história e identidade. Esses são sentimentos que mobilizam as comunidades quilombolas para o enfrentamento, para a luta por seus territórios.

Educação Quilombola que não pode continuar do lado de fora da escola, que precisa estar no currículo, daí a necessidade da *“educação que nos represente”*, como reforçou Raimundo Maria. Educação *“plantada em outras bases e em outros contextos adversos enfrenta as dificuldades e as transforma em força e ferramenta de lutas”* (Silva, 2016, p. 173). Bases essas que a juventude quilombola precisa preencher, pois a escola, sobretudo da cidade que tem recebido essa juventude (anos finais e ensino médio), está *“ameaçando”* essas raízes plantadas como *“outra”* educação, as quais Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023) frisou que não podem e não devem ser esquecidas.

Contudo, para se compreender os elementos dessa educação reivindicada pelas comunidades quilombolas de Mocajuba/PA, sobretudo a partir de 2018, temos que relembrar, por exemplo, baseado em Givânia Silva (2016), as reivindicações nesse campo anteriormente referenciadas e construídas pelo Movimento Negro Brasileiro, a citar o *“Quilombismo”* de Abdias Nascimento (2002).

Projeto alternativo ao desenvolvido no Brasil, com base no comunitarismo de base quilombola e inspirado na experiência de Palmares, objetivado a se configurar inicialmente na recuperação da memória do povo africano, o que fundamentalmente resultaria em ações que

“eliminariam privilégios econômicos, políticos, culturais e sociais que atualmente institucionalizam as estruturas do poder” (Silva, 2016, p. 57), inspirou a luta pela Educação em todas dimensões, inclusive na cultura, no teatro, no cinema, etc.

Dessa maneira, não restrito apenas a fazer denúncias sobre como as coisas operam no Brasil estruturalmente racista, o Quilombismo, ainda segundo Silva (2016, p. 58), também “visava a produção de um pensamento negro no campo da educação nas mais variadas formas de atuação”. Essas e outras mobilizações resultaram “em propostas concretas [...] ‘culminando na realização da Convenção Nacional O negro na Constituinte’” (Silva, 2016, p.59) e por meio dela, os desdobramentos bases ao reconhecimento dos Quilombos no Brasil que se deu em 1988 com a redemocratização e promulgação da nova Constituição Federal (Silva, 2016).

Entretanto, embora esse ato de reconhecimento oficial dos Quilombos no Brasil tenha sido avaliado como um avanço, muitas lacunas permaneceram, já que a implementação de políticas públicas não se dá apenas por decreto. Daí iniciou-se uma “corrida” para definir concretamente o que eram os “Remanescentes de Quilombos” nomeados na CF/1988. Isso porque,

situados em diversas localidades do território nacional, os quilombos não podem ser vistos como algo ‘que sobrou’, ‘resto’. É preciso compreender como uma população com significativa contribuição à formação da sociedade brasileira consegue alterar, de forma real, a estrutura do Estado brasileiro, fugindo dos regimes postos, das ordens impostas e construindo suas próprias alternativas de superação (Silva, 2016, p. 62).

Nesse sentido, as comunidades quilombolas são resultantes de longas experiências históricas e aos seus modos “têm se oposto, por meio de suas formas de fazer, viver e pensar, aos modelos de desenvolvimento impostos pelo lucro do capital” (Silva, 2016, p. 62). Por isso, das características mais comuns que uma comunidade pode possuir, podendo ser verificada em qualquer região do país, o ato de se manter em território por um sentimento de pertencimento à terra, como lugar onde nasceu, se criou e viveu e por conta disso fundamentalmente se luta para permanecer nessa terra de heranças passadas de geração em geração é algo ainda latente nos quilombos contemporâneos, onde se luta por água, por demarcação, pelas florestas, por políticas públicas, tais como educação, visando sempre o fortalecimento do território coletivo.

Partindo dessa perspectiva – pensar quilombo como ‘o presente’, é necessário nos despirmos do conceito de quilombo como algo estático e reconhecê-lo na atualidade. Essa visão estática não reconhece as mudanças que ocorreram, ora por força das organizações próprias dos quilombos, ora pelas novas formas de escravização. Só a partir de uma compreensão nova, em que se considere a diversidade quilombola, suas características e

especificidades culturais, regionais, geográficas e políticas é que podemos compreender melhor quem são os quilombos, suas lutas e resistências como estratégias de construção de seus modelos de desenvolvimento e processos organizativos próprios. É preciso pensar em um presente que coloque o Estado brasileiro na condição de agente devedor, mas, ao mesmo tempo, responsável pela elaboração e execução das políticas públicas para os quilombos, rompendo com as marcas do passado escravo que as colocou em situação de desigualdade (Silva, 2016, p. 62).

Dessa maneira, o quilombo como não estático é um quilombo em processo e os sujeitos históricos que o compõe estando em um permanente *vir a ser* são a própria ação que estamos a chamar de Quilombolar-se, tornar-se ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, um dos indicativos de que o alargar-se da classe trabalhadora acontece no pleno fazer-se.

Dáí ser necessário compreender a Educação Quilombola como instrumento de luta contra o capitalismo, portanto, ponto de integração entre escola sistematizada e comunidade, por entender que o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, em seu processo de Quilombolar-se, não pode acontecer fora da Educação Quilombola dada a luta de classes ser também luta contra o racismo.

Por isso, embora essa compreensão seja “escurecida” no Movimento Social Quilombola, temos que considerar outros elementos para a implementação de políticas públicas no sentido de garantir a representatividade necessária, mas sem esquecer da luta maior, a luta contra o capital. Para tanto, a Convenção 169 torna-se educativa ao estabelecer que povos e comunidades tradicionais

[...] deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. O Brasil além de ser signatário da convenção 169 da OIT, transformou-a em Lei Ordinária, com a aprovação do Congresso Nacional. O autorreconhecimento traz outras questões importantes e tem causado incômodos, sobretudo às forças conservadoras de nossa sociedade (Silva, 2016, p. 63).

Em que pese tudo isso, torna-se também emblemático registrar que esses tais “incômodos” também operam contraditoriamente no interior das comunidades quilombolas, em algumas situações. Nesses termos, também observamos nos quilombos reproduções dessas tais “forças conservadoras” colocadas por Silva (2016), as quais apontamos, com base em Lélia González (2021), como ações de “deformação” ou alienadoras, de acordo com Mészáros (2016).

Isso tem operado, embora possam parecer ações pontuais, “*umas aqui outras ali, de vez enquanto a gente ouve, a gente presencia*”, como nos disse a professora quilombola Valdirene ou Val como prefere ser chamada (Entrevista, nov.2023), em comportamentos individualistas nas comunidades, a citar a “*reinvidicação por cargos, a gente vê muito isso acontecer*”, continuou ela. Com isso, apontou-se que em algumas situações essas manifestações não acontecem no sentido de tornar alguém necessário à comunidade, mas sim, de tornar-lo importante, conforme Bispo (2023). Somam-se ainda a esses detalhes, negociações pessoais (em termos individuais), “*principalmente no período de politicagem*”, conforme nos afirmou Val (Entrevista 16, nov.2023), isto é, ao não diferenciarem que “*a política é um bem comum e politicagem é outra coisa que beneficia alguns e prejudica a maioria*”, segundo o quilombola Aureliano (Entrevista 23, março, 2024), podendo produzir “deformações” nos processos de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola.

Assim, de forma a não “romantizar” as comunidades quilombolas, observamos que as pessoas que vivem, sentem, percebem suas cotidianidades, para além de vivenciarem suas identidades, também coexistem com pessoas no território que, embora sejam da comunidade, não se autorreconhecem quilombolas, dizem não serem quilombolas mesmo tendo nascido, sido criado ou residirem ali. Na vida cotidiana há pessoas nos quilombos que afirmam não se identificarem com as lutas. Não participam e até mesmo não são associados. Essas pessoas residentes nos quilombolas podem ser verificadas em números inclusive no Censo Quilombola (2023).

Trata-se de expressões da coexistência das mediações de primeira ordem com as mediações de segunda ordem presentes nas comunidades quilombolas, já que não estão fora do mundo do capital, mas em contradição com ele e vivenciam cotidianamente ações e tentativas de desarticulação dos territórios que vão, por exemplo, do estímulo à venda de roças, aos desentendimentos internos, usando inclusive fatores que o capital produz, a citar o egoísmo inerente a propriedade privada.

Como ação contrária, as lutas comunitárias cotidianas têm procurado fortalecer os quilombos através de processos de formação para Educação Quilombola como instrumento combativo às ações individualistas que “*de vez enquanto*”, como nos disse Val (Entrevista 16, nov.2023), tentam enfraquecer a luta “*para manter o quilombo unido*”, isso requer que “*a gente esteja atento todo tempo*”, continuou ela. Sendo os territórios quilombolas coletivos não podem permitir que ações individualistas, a citar o agronegócio e seus *plantations*, instalem-

se no seu interior. Por isso, compreendemos que as lutas comunitárias cotidianas também são parte das lutas da classe trabalhadora e operam no seu alargamento.

Registra-se, nesse sentido, uma observação: o ato de filiação nas associações e o autodefinir-se quilombola não é ação obrigatória para se manter nos territórios. Mas, no momento em que não filiados e não autoidentificados quilombolas se manifestam contrários às lutas quilombolas acabam estimulando a desmobilização e isso tem conduzido lideranças entrevistadas a se sentirem, de “certa” forma, ameaçadas. Em algumas falas dos/das participantes diretos da pesquisa, notamos preocupações com essas não adesões ao modo de vida quilombola, por pessoas que se dizem não quilombolas mesmo vivendo nos territórios. Assim, Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023), ao ser perguntado sobre como o Ser social com identidades acontece no Quilombo Tambaí-Açu, nos disse:

O quilombola acontece de diversas formas. Mas quero iniciar falando de uma forma de quilombola aqui, ou pelo menos que se diz quilombola, que tem me incomodado muito, que é aquele que só é quilombola na hora do benefício, ou seja, ele só aparece aqui na associação quando ele sabe que vai receber alguma coisa e o pior ainda sai falando coisas que não deve dizer, porque não sabe como é, mas mesmo assim sai falando. E fala coisas, tipo – ‘eu não vou participar’ – ‘eu não sei o que é isso de quilombola’, - ‘ah! esse pessoal da associação já estão com besteira, nem precisa de tanto essa coisa de quilombola, não sei pra que ser quilombola’. Isso me preocupa muito sabe? Me deixa triste demais até...

Nesse sentido, escutamos outras lideranças afetadas com falas que desmobilizam a organização nas comunidades quilombolas, como a quilombola Enecorinta, por exemplo, “*me sinto cansada às vezes, porque a gente convida, convida e não tem participação e quando a gente consegue reunir, tem gente aqui que diz – lá está o pessoal quilombola reunido. E eu pergunto – e tu não é quilombola?*” (Entrevista 5, ago.2023). Isso nos revela a não uniformidade da cultura já que, conforme Amílcar Cabral (2024, p. 186), “[...] embora tenha um caráter de massa, não se desenvolve igualmente em todos os setores da sociedade”, daí a necessidade da educação transformadora.

Fazendo, portanto, um paralelo com a identidade quilombola, embora esteja no mesmo território, a compreensão da cultura libertadora não acontece mecanicamente, isto é, sem as mediações que lhe são inerentes, a citar as reproduções ampliadas da vida. Essas falas entendidas como “deformações” revelam muitas questões cruzadas que vão além do “incômodo” atingindo algo que nos é central, o modo (ou meios) de vida capitalista de ser que tem tentado se diluir na cultura de base comunitária quilombola ou no modo de vida quilombola de ser, conduzindo algumas pessoas à “dependência” de pensar ser um ser

independente, individual, que não precisa viver em comunidade, não precisa da associação, nem do Movimento Social Quilombola. Esse ser egoísta, meritocrático enfraquece relações baseadas em princípios comunitários, daí que alguns desses conflitos se apresentam nas falas das lideranças e novamente evidenciam a necessidade da Educação Quilombola, de forma a fortalecer a perspectiva de outro acontecer quilombola que, de acordo com Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023), se dá quando

[...] a gente ver aquele feliz participando das atividades aqui, não só da Associação, mas nos eventos, nos cursos que vem. Ele participa, ele se integra, ajuda, contribui, partilha. E nem precisa ter nascido aqui para ser quilombola, não. O quilombola para mim está muito além de ter nascido aqui. Ter nascido aqui, pra mim não é condição central para ser quilombola, pois tenho visto muita gente que nasceu aqui, vive aqui e não é quilombola. Quilombola é identidade e a identidade a gente só entende se lutar, é na luta, na participação que a gente entende. Então, se não participa da comunidade para mim não é quilombola de luta, é quilombola só pra pegar benefício.

A partir do que nos afirmaram tanto o quilombola Raimundo Maria, quanto a professora quilombola Enecorinta podemos pensar nas diversas formações e “deformações” dos processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola. Percebem como dialético esse acontecer que se faz na mediação entre afirmação de ser e de não ser. Ao conflitar *o ser e o não ser* produzem reafirmações, reencontros do *ser em si* que, ao se reconstruir, pode se tornar *seres para si*. Afinal, o Ser quilombola não pode ser visto estaticamente, muito menos como ser pronto e acabado. O Ser quilombola como Ser social é um constante *vir a ser histórico*, tal qual verificamos em Gramsci (2017).

Nesse sentido, continuamos a concordar com Mészáros (2016) que não há como pensar os processos que formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola apenas pela perspectiva do campo produtivo, isto é, econômico. O Ser social com identidades, como observado a partir de todas as falas registradas aqui, é resultado de múltiplas mediações específicas. Isso implica dizer que, a não ser por alguns que se apressam em dizer que marxistas são deterministas econômicos, podemos afirmar que, em termos desta exposição, não somos “marxistas” assim como o próprio Marx precisou dizer um dia. Assim, partindo do que observou Mészáros (2016, p. 107-108) que

*[...] o ato histórico inicial do ser humano foi a criação de sua primeira nova necessidade, e não há como conceber uma determinação mecânica que seja responsável por isso. Na concepção dialética de Marx, o conceito-chave é ‘atividade humana produtiva’, que jamais significa simplesmente ‘produção econômica’. Desde o começo, ela é muito mais complexa do que isso, como de fato indicam as referências de Marx à *ontologia*. Estamos tratando aqui de uma estrutura extremamente complexa, e os enunciados de Marx sobre a*

importância ontológica da economia se tornam significativos apenas se formos capazes de apreender a ideia marxiana das *múltiplas mediações específicas* nos mais variados campos da atividade humana, que não são simplesmente ‘construídas sobre’ uma base econômica, mas que também se *estruturam* ativamente esta última mediante sua própria estrutura imensamente intrincada e relativamente *autônoma*. Somente se formos bem-sucedidos em apreender dialeticamente essa multiplicidade de mediações específicas poderemos realmente entender a noção marxiana de economia.

De tal modo, destaca-se o sentido da Educação Quilombola enquanto processo de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola por ser uma das particularidades “intrincadas”, conforme Mészáros (2016), na gama que compõe as múltiplas mediações específicas que constituem os seres sociais. Tomados por essa base, entendemos, por exemplo, que, integrada aos sentidos das territorialidades, a Educação Quilombola reflete o direito ao território (Souza; Silva, 2021). Sendo uma parte da outra, terra e educação se coadunam no mesmo sentido – a luta pela vida dos territórios não é um fim voltado apenas ao acesso a demarcação, é preciso garantir a sua permanência e isso perpassa pelo acesso aos direitos. Portanto, refletem-se outras evidências como indicadores do alargar-se da classe trabalhadora em processo, já que

Não é possível apreender o ‘específico’ sem identificar suas múltiplas interconexões com um sistema dado de mediações complexas. Em outras palavras, é preciso ser capaz de ver os elementos (sistemáticos) ‘atemporais’ na temporalidade e os elementos temporais nos fatores sistemáticos. [...] O determinismo econômico enquanto hipótese histórica é uma contradição de termos, porque implica a negação última da história. Se história significa alguma coisa, ela deve ser ‘inconclusa’ (Mészáros, 2016, p. 108-109).

Nos cabe portanto ampliar as percepções e incluir nas múltiplas mediações “outras” experiências de classe, de lutas de classes (Ciavatta, 2018) para entender os processos que constroem a “história inconclusa” como experiência para além das lutas sociais do século XIX, isto é, como elas se movem, como acontecem nos tempos atuais, incluindo as lutas por direitos que também formam consciências de ser ou não ser alienado, por exemplo.

Muitas são as lutas nesse sentido no tempo-espço histórico presente. Para se ter acesso a direitos, mesmo estando eles garantidos por lei, a realidade exige lutas, tensionamentos. Nesse momento acontece o perceber que a luta não é só por representatividade e ocupação de espaços é também contra a organização e a gestão do sistema da sociedade de classes. Já que, na prática,

as comunidades têm vivenciado historicamente efeitos do racismo estrutural (Almeida, 2018). Diversas barreiras no acesso a políticas públicas fundamentais, com as educacionais, as de saúde, as ambientais e as voltadas à regularização fundiária de seus territórios tradicionais, estão presentes há

gerações nas comunidades. O significativo grau de vulnerabilidade nos quilombos se aprofunda em situações de crises graves como atual (Souza; Silva, 2021, p.33).

O sentimento de pertencimento a um território revelado como principal característica da identidade quilombola é o traço principal da Educação Quilombola, por isso a luta pela terra é a luta por um futuro, o qual aprendemos com Krenak que é ancestral, isto é, um futuro que se constrói no agora fundado no ontem *em si*, “porque estava aqui” (Krenak, 2022, p. 11) e estando é enraizado na terra, como a própria terra é ancestral. Isso tem muito a nos dizer, pois envolve identidade[s]. Do mesmo modo, pensar essa terra ancestral nos recordou a inquietação do quilombola Aureliano (Entrevista 23, mar.2024) sobre a diferença entre trabalhador rural e trabalhador quilombola, pois nos disse ele:

[...] é diferente, pois antes há uma identidade no trabalhador quilombola que não combina com o trabalhador que trabalha pro outro. Talvez porque, o trabalhador quilombola produz o trabalho pra si, possui sua terra, não precisa sair da sua roça pra trabalhar, ele mora lá. Não é assalariado como é o trabalhador rural, talvez a diferença esteja aí e por isso tem que ser considerada, pois é a identidade do trabalhador. Talvez a diferença eu tenho pensado, está na identidade com a sua terra, trabalho da comunidade, que se acabar, acaba a comunidade inteira.

Identidade da terra é a relação com Terra Ancestral passada de geração em geração é também Educação Quilombola, como parece nos apontar Aureliano (Entrevista 23, mar.2024). Diante das ameaças aos territórios, a exemplo do desmatamento crescente na região, e da percepção que “*se acabar, a caba a comunidade inteira*”, compreendemos que essa relação com a terra que produz alimento, produz também a identidade do trabalhador que, de acordo com Aureliano, “*não combina com o trabalho pro outro*”. Nesse sentido, a terra que alimenta a identidade precisa ser compreendida como processo de formação, de forma a construir bases para entendimentos do acontecer quilombola por meio também da Educação Escolar Quilombola,

*[...] num outro sentido, [...] saber trazer para o primeiro plano a própria história, pesquisada, construída pelo alunado e professorado da comunidade, onde se vivem os problemas reais e se enfrentam as dificuldades, procurando os caminhos de esperança em melhores tempos de luta e consciência comum. Na *escureza* do seu projeto político pedagógico, na incorporação do dia a dia escolar de práticas de uma Pedagogia Crioula (Nascimento, 2017), nesse modo de as mulheres guerreiras estenderem as lutas da comunidade para as salas de aula e para fora delas, revalorizando a história, pesquisando os saberes ancestrais, provocando os saberes existentes, entendendo a possibilidade de viver em harmonia com a natureza e valorizando o respeito pelos recursos oferecidos, encarando as transformações contemporâneas e estudando as perspectivas que se apresentam, dando voz a cada aluna e a*

cada aluno para que encontrem o seu futuro na consciência de cada um é um ‘nós’ (Paiva, 2021, p. 176, grifo nosso).

Nessa experiência da Pedagogia Crioula apresentada por Paiva (2021) observamos as matrizes temáticas do currículo escolar, as mesmas que almeja o Movimento Social Quilombola na implementação da Educação Escolar Quilombola – “Putirum Quilombola” no município de Mocajuba/PA. Caminhada que se iniciou em 2018, no município de Baião/PA, por meio da realização do I Encontro da Educação Quilombola da Regional Tocantina, realizado pelo GT/Quilombola em parceria com a Malungu. O encontro se configurou a partir de tensionamentos com a Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola (CFFEQ) no interior da Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura (SEMEC) em Mocajuba entre os anos de 2021 e 2022, desenvolvendo os primeiros passos da implementação, com as comunidades quilombolas, da Resolução CNE 08/2012 que trata sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Quilombola (Brasil, 2012). Esses processos, que primaram pelo prevalecer do direito à consulta prévia, livre, bem informada e de boa fé nos territórios quilombolas, conforme Convenção 169, aconteceram com plena participação das 13 Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, de suas associações, de outros coletivos quilombolas e de suas 15 escolas – sendo 13 reconhecidas pelo município através dos decretos 028/2017 e 041/2021.

A partir do I Encontro de Planejamento da Educação Quilombola realizado na Comunidade São José de Icatu foi deliberado, pelos participantes, dentre eles professoras e professores quilombolas, associações quilombolas e CFEEQ/SEMEC, que a primeira ação que se realizaria no sentido do que garante a Convenção 169 seria a escuta por meio de Visitas Técnicas Pedagógicas em todas as 13 comunidades quilombolas de Mocajuba/PA, resultando na ação nomeada pela CFEEQ de Diagnóstico Rápido Participativo Quilombola (DRPQ), conforme verificado em Miranda e García (2022).

Com isso, a partir dos DRPQs foi feito o levantamento de 159 problemas comuns entre as 13 comunidades quilombolas pesquisadas. A partir dessas informações, foram produzidas minutas que, após protocoladas na SEMEC, na Câmara Municipal de Vereadores/as de Mocajuba/PA, na Prefeitura Municipal de Mocajuba e no Ministério Público, provocaram a realização de duas audiências públicas municipal entre 2022 e 2023, objetivadas a discutir e buscar soluções.

Essas ações são educativas ao produzirem “outras pedagogias”, conforme Arroyo (2012). Da mesma forma, também nos revela, de acordo com Gomes (2017, p. 38, grifos nossos) que

[...] o protagonismo desse movimento social como ator *e/ou sujeito* político e educador. Ator *e/ou sujeito* que produz, constrói, sistematiza e articula saberes emancipatórios produzidos pelos negros e negras *ou quilombolas* ao longo da sua trajetória na sociedade brasileira. Tais ações têm como foco a população negra, mas não se restringe a ela. Visam à construção da sociedade e da educação como espaços/tempos mais igualitários, democráticos e justos para todos. O Movimento Negro *e o Movimento Quilombola* ressignifica e politiza a raça compreendendo-a como construção social. Ele reeduca e emancipa a sociedade, a si próprio e ao Estado, produzindo novos conhecimentos e entendimentos sobre as relações étnico-raciais e o racismo no Brasil, em conexão com a diáspora africana.

O Movimento Social Quilombola foi reconhecido, inclusive nacionalmente através da CONAQ, pela implementação da Educação Escolar Quilombola em Mocajuba/PA, sobretudo após conseguir elaborar diretrizes municipais próprias (Resolução CME 039/2022) por meio da realização dos Encontros de Formação, os chamados “Putiruns Quilombolas” (em 2024, foram realizadas as versões VIII, IX e X), cuja metodologia pretagogizada pode ser verificada em Miranda e García (2022).

Registramos que os temas são pensados a partir das ações que ocorrem durante a programação de cada Putirum Quilombola. Assim, antes de finalizar, ainda durante a avaliação do encontro, marca-se a data e o local do próximo coletivamente e a um só tempo também se discute o futuro tema. Foi dessa maneira que o último Putirum Quilombola (décimo), realizado na Comunidade Quilombola de Mojutapera nos dias 05 e 06 de julho de 2024, tratou sobre a temática: PPPTQ e Currículo: Natureza e Religiosidade, conforme pode ser verificado no *card* de divulgação a seguir.

Figura 13 - Card de divulgação do X Putirum Quilombola



Fonte: elaborado pela pesquisadora (2024)

Os Putiruns Quilombolas configurados como espaços de formação do Movimento Social Popular Quilombola de Mocajuba/PA têm contribuído concretamente com os processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em toda região da Amazônia região Tocantina. Ecos desse trabalho proporcionado pela parceria entre Comunidades Quilombolas e Movimento Social Quilombola têm transcendido fronteiras municipais, ocasionando que experiências sejam vivenciadas mesmo indiretamente pelas diversas comunidades que compõem essa região, a citar o Território Terra da Liberdade no município de Cametá/Pa, dentre outros.

Nesses termos, vejamos a seguir o mosaico dos demais *cards* de divulgação Putiruns Quilombolas realizados de 2021 a 2024 pelas Comunidades Quilombolas e sua rede de parceiras/os.

Figura 14 - Mosaico de cards de divulgação dos Encontros “Putiruns Quilombolas”



Fonte: elaborado pela pesquisadora (2021-2024)

Esse Movimento Social Quilombola que produz educação *em si*, segundo Gomes (2017), e ainda como movimento que produz Pretagogias, como nos demonstraram Miranda e García (2022), aponta evidências de que os Putiruns Quilombolas, enquanto incorporações desse sentido de fazer “outras escolas”, também formam a classe trabalhadora dos nossos tempos.

Desse modo, entre 2021-2024, isto é, nesses quase três anos de luta, as temáticas que envolveram o povo quilombola de Mocajuba/PA nas discussões sobre “Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola foram: “Escola que temos e escola que queremos” (I Putirum – Quilombo Uxizal); “Identidade Território” (II Putirum – Quilombo Porto Grande); “Matrizes Pedagógicas Quilombolas: agricultura familiar, gênero, movimento social” (III Putirum – Quilombo Porto Grande); “Resolução Municipal e criação do DMEEQ” (IV Putirum – Quilombo São José de Icatu); “Escola que produz com a comunidade: Projeto Político Pedagógico Territorial Quilombola – PPPTQ” (V Putirum – Quilombo Vila Vizânia). Registra-se que até esse momento os Putiruns Quilombolas eram acompanhados pela CFEEQ/SEMEC.

Após o quinto Putirum Quilombola a CFEEQ/SEMEC, dadas questões de ordem política avaliadas pelo Movimento Social Quilombola como ato de racismo institucional, desmontada a partir do pleito eleitoral de 2022. Contudo, mesmo assim, os Putiruns seguiram sendo realizados pelas associações quilombolas e por uma rede de apoiadores que passou a contribuir com sua continuidade.

Dessa maneira, ao avaliar que as lutas pela implementação da Educação Escolar Quilombola em Mocajuba, principalmente baseada na Resolução Municipal construída pelo movimento, proposta aceita e aprovada na íntegra pelo CME (Conselho Municipal de Educação) e homologada com alterações pela SEMEC em dezembro de 2022, o “Putirum Quilombola” passou a ser um coletivo do Movimento Social Quilombola tanto em termos regional, quanto nacional. Em março de 2023, as ações de formação são retomadas sem a participação da SEMEC como ação própria das associações. Assim acontece o VI Putirum Quilombola, com o tema: “Povos de Direitos – Agendas de Lutas”, no Quilombo Igarapé-Açu. Posteriormente, ainda em 2023, após a realização de uma agenda de ações baseadas na carta de reivindicação deliberada no Putirum do Igarapé-Açu, foi realizado o VII Putirum – no Quilombo Mangabeira, no qual foi discutido o tema “Práticas Pedagógicas e Protocolos de Consulta”.

Já em 2024, ocorreu, no início de janeiro, o VIII Putirum com a temática: “Resolução CME 039/2022: Protocolos de Consulta e Currículo Escolar”, no Quilombo Itabatinga. Mais recentemente, seguindo o percurso da caminhada de formação que deve ser realizada em todas as comunidades quilombolas, realizamos o IX Putirum trazendo a temática “Currículo, PPPTQ e Alimentação Escolar” e o X, com o tema “PPPTQ e Currículo: Natureza e Religiosidade”.

O processo de formação do Movimento Social Quilombola em Mocajuba/PA (em curso) se configura como curricularidades, por ser o próprio caminho de se pensar a educação com base na identidade de povos e comunidades tradicionais. Por isso, concordamos com Gomes (2017) que o Movimento Quilombola, ao propor e lutar pela educação de base comunitária a exemplo do que tem ocorrido na experiência de Mocajuba/PA, reconstrói saberes de emancipação ancestrais e isso é o próprio ato educativo do trabalho, por ser histórico. O Movimento Educador Quilombola, nesses termos, torna-se elemento de curricularidades, já que a Educação Quilombola evidencia ser necessário estar na escola.

Assim escutamos a mulher quilombola Euci Ana Costa reafirmar – no processo de “consulta” de conteúdos de falas que realizamos com ela para a confirmação de fala em formato de entrevista, em setembro de 2023 – em relação aos símbolos que representam o movimento social e a Educação Quilombola, a citar, as cores, as músicas, as bandeiras

[...] todos esses elementos são aprendizados históricos, os símbolos, as cores, são aprendizagens históricas. As bandeiras, por exemplo, as bandeiras são carregadas de simbologia. Eu as vejo, na igreja, vejo no movimento, vejo no partido e até na escola. Não são enfeites, ornamentação, são históricos. É a criatividade dos pobres, dos excluídos, que a gente chama de multiplicação criativa. E, isso é observado há tempos, por

exemplo, nas eleições, lembro que antes as oligarquias da política faziam as melhores festas nas eleições, sempre com muito dinheiro, mas as eleições mais no campo da esquerda eram feitas com pouco dinheiro. Então, as bandeiras se tornaram um símbolo da identidade de pertencimento com a cor, para poder demarcar, por exemplo, o PT é vermelho e o símbolo do PT é uma estrela. A partir daí outros partidos da direita conseguiram ver que a gente estava demarcando espaço. Então, passou a ser pertencimento, pois se eu colocar uma camisa com uma estrela é porque eu estou muito convencido, já tem consciência. E, isso a gente vê também na igreja. Isso é enraizamento. Daí eu navego pra outros espaços, por exemplo, eu sou do Paysandu, eu só visto a camisa do Paysandu, o time pode está ruim, mas eu me identifico, tenho pertencimento e visto a camisa como forma de apoio. Então, as bandeiras para o Movimento, também, são uma forma de você se identificar, demonstrar apoio, consciência. Daí tem gente que pergunta – porque toda bandeira de quilombola tem essas cores? Né? Então é muito forte isso. As bandeiras para o Movimento Social são um processo de formação. E eu brigo muito quando vejo pessoas que não cuidam das bandeiras, quando vejo que sentam nas bandeiras, enrolam as bandeiras no momento dos tensionamentos, enfrentamentos diretos. As bandeiras são símbolos políticos de representatividade, não podem ser cuidadas de qualquer jeito. Então, quando a gente vai nos eventos e vê as bandeiras da CUT e do MST, a gente logo sabe – olha a CUT e o MST estão aí. Então, as nossas bandeiras, as nossas cores foram criando e demarcando espaços popular, político, democrático.

Símbolos e identidades reconstruídas que ao criarem signos históricos como instrumentos transformam espaços-tempos que transformam o Ser social, como formação social semelhante ao que se observa em Vigotski (2007). Assim as quatro cores do Movimento Educador Quilombola: preto, vermelho, amarelo e verde, que pintam as bandeiras de lutas do Putirum Quilombola em Mocajuba/PA, para além da simbologia que carregam são também processo de formação. Por isso, observamos a seguir a fotografia de alguns elementos desses “*aprendizados históricos*” ou “*multiplicação criativa*”, conforme nos apresentou a quilombola.

Figura 15 - IV Putirum Quilombola, na Comunidade Quilombola São José de Icatu¹⁹⁰



Fonte: Domingos Flávio, Professor Quilombola de São José de Icatu, nov.2021

Percebemos, na fotografia, de acordo com o que pontuou Euci Ana neste *Panô*, as nuances, as estampas e o quão significativas são as cores para o Movimento Social Quilombola e para a Educação Quilombola. Nesse sentido, também nos disse Marlene – educadora quilombola popular do Quilombo São Benedito do Vizeu que

Cada cor tem um significado para nós, mas o preto, o vermelho, amarelo e verde, são a identidade do nosso Movimento Quilombola, sabe por quê? Porque o preto é a força do nosso povo, a resistência, o vermelho a nossa luta, o nosso sangue, o amarelo a nossa riqueza não só no Brasil, mas desde a África, a nossa cultura; e o verde é a nossa natureza, nossa floresta, nossos rios, nossa esperança. E, tudo isso a gente aprende no Movimento Social, foi no movimento e não na escola que aprendi o valor dessas cores, infelizmente a escola não ensina assim. Mas, eu entendo que o Movimento Social é uma escola também. A minha melhor escola é ser quilombola. A educação e o movimento social nos transformam (Entrevista 14, set. 2023).

Escola que não ensina as cores do movimento, mas ensina que as crianças têm cor, ensina que a cor das crianças é a “cor de pele” e as crianças pintam, reproduzem riscos, contornos e não desenharam a própria vida. Nesse reproduzir, cobrem pontilhados, colore a flor com as cores que a escola indica, produzem coisas, porém não aprendem o “valor das cores”, como nos disse Marlene (Entrevista 14, set.2023), “não aprendem a ser” continuou

¹⁹⁰Registro fotográfico realizado pelo Professor quilombola de São José de Icatu Domingos Flávio, durante o IV Putirum Quilombola de Formação realizado pelas Comunidades Quilombolas de Mocajuba, em parceria com a CFEEQ/SEMEC. Esse evento ocorreu em dezembro de 2021, em dois dias, na Comunidade Quilombola São José de Icatu (Anotações de campo, 2021).

ela, e isso acontece porque as escolas sistematizadas reproduzem o seu olhar sobre as crianças e não o contrário, pois o contrário seria reconhecer que,

nos territórios, as crianças é que são as professoras, porque conhecem o território mais do que uma professora ou professor que só frequenta o espaço da escola [...]. As crianças quilombolas vivem e convivem com a mata, com o rio, e com os mais velhos, importantes na transmissão dos saberes intergeracionais. [...] As crianças sabem a história porque aprendem com os/as mais velhos/as da comunidade. Sabem pescar, conhecem temperos e ervas medicinais, fazem artesanato, apreciam as histórias e os mitos do lugar, sabem de Geografia, Ciências Naturais, Arte e Movimento porque se movimentam no território que é ancestral. Com energia de criança, sobem em árvores, nadam nos ribeirões, pescam, brincam e se movimentam. [...] As crianças vão pescar com o pai, com a mãe, com o avô e com a avó, vão na roça (Luiz, 2021, p. 145-146).

Na Amazônia região Tocantina, as crianças quilombolas vão *“saber para aprender o que é o tapacuema. O tapacuema só sabe quem é daqui e tem muito significado pra nós”*, nos disse Marlete, professora quilombola das águas da Vila Vizânia (Roda de conversa 2, jul.2023). Saberes que ensinam e formam o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola intergeracionalmente, conforme nos disse Luiz (2021), isto é, de geração em geração, em circularidade que se entrecruzam e se movimentam como a *“melhor escola”* de ser quilombola, conforme Marlene (Entrevista 14, set.2023).

Mas, do que se trata essa escola quilombola que além de ser movimento educador é também *“tapacuema”* no Quilombo Vila Vizânia? As e os participantes diretos ou *“compartilhantes”* (Bispo, 2023) desta pesquisa revelam que a educação quilombola não se dá de forma homogênea, pois ela é diversa entre as comunidades quilombolas. Assim, podemos ver saberes no Itabatinga que não estão no Uxizal, por exemplo. Por isso, a escola do saber *tapacuema*, própria da Comunidade Vila Vizânia, é

[...] tempo momento da piracema, momento da reprodução dos peixes e sabemos que não podemos fazer barulho e os barcos não podem passar por lá pra não espantar os peixes. Então pra nós quilombolas das águas, ribeirinhos a tapacuema é um momento muito esperado, porque quando a água sobe, a tapacuema vem depois do inverno. Então, a água sobe e vem trazendo peixe, trazendo camarão, isso porque como o rio vem subindo, vem crescendo, ele vem trazendo os peixes de água fundas. Daí, os peixes que vêm no rio crescendo, entram nas águas rasas daqui e aqui ficam alguns que não conseguem seguir o rio. Daí que quando vem o inverno peixes retornam pra cá, o inverno vem e os peixes retornam, por isso esse momento pra nós é muito esperado, porque é o retorno dos peixes. Então, passa três, quatro meses, passa o inverno as chuvas, vêm as frutas, momento de fartura para nós e daí vem ainda a tapacuema. Assim, quanto mais o inverno seja grande, a cheia do rio seja grande, melhor será a tapacuema, o tempo da fartura aqui, o tempo de muitos peixes. Então ela é muito esperada... (Marisa, Roda de conversa 2, jul.2023).

Nesse sentido, ao fazer relação entre educação escolar quilombola e educação quilombola, o “*povo quilombola de luta*”, como nos disse Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023), espera esse encontro entre “escolas” – vida e sistema – da mesma forma como se espera o momento da tapacueira, já que, conforme o Movimento Social Quilombola tem se expressado, esse “encontro” vai trazer “*muita fartura*” para todos os territórios quilombolas, ou seja, fortalecimento para suas lutas, “*alimento pra os quilombos*”, nos disse Marly (Roda de conversa 2, jul.2023), manutenção de suas vidas.

Dessa maneira, ao direcionarmos o olhar para as necessidades das comunidades, sobretudo no campo educacional há que se

[...] adotar a totalidade das práticas político-educacional-culturais, na mais ampla concepção do que seja uma transformação emancipadora. É desse modo que uma contraconsciência, estrategicamente concebida como alternativa necessária à internalização dominada colonialmente, poderia realizar sua grandiosa missão educativa. De fato, o papel dos educadores e sua correspondente responsabilidade não poderiam ser maiores. Pois, como José Martí deixou claro, a busca da cultura, no verdadeiro sentido do termo, envolve o mais alto risco, por ser inseparável do objetivo fundamental da libertação. Ele insistia que ‘ser cultos es el único modo de ser libres’. E resumia de uma bela maneira a *razão de ser* da própria educação. ‘Educar es depositar en cada hombre toda la obra humana que le haya antecedido; es hacer a cada hombre resumen del mundo viviente hasta el día en que vive...’. Isso é quase impossível dentro dos estreitos limites da educação formal, tal como ela está constituída em nossa época, sob todo tipo de severas restrições. O próprio Martí percebeu que todo o processo de educar deveria ser refeito sob todos os aspectos, do começo até um fim sempre aberto, de modo a transformar a ‘formidável prisão’ num lugar de emancipação e de realização genuína (Mészáros, 2008, p. 57-58).

Para compreendermos a missão educativa da Educação Quilombola, enquanto projeto de sociedade para além do capitalismo, temos que entender, no sentido do convite de José Martí para que sejamos depósitos da obra humana que nos antecede, que José Martí trata da ancestralidade e não dos elementos “da educação bancária”, os quais tanto criticamos com base em Freire (1987). Educação ancestral que pode se traduzir em Educação Quilombola e em suas diversas “escolas” presentes nas comunidades que vão da *tapacueira* dos quilombos das águas, quilombos da *beirada do rio*, conforme nos disse o professor quilombola Chico (Entrevista 17, nov.2023), aos caminhos, atalhos do Itabatinga, dentre outras que fazem o acontecer do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em outros chãos para

além das muralhas simbólicas¹⁹¹ que tentam aprisionar as comunidades e as escolas sistematizadas.

Portanto, as Comunidades Quilombolas da Amazônia região Tocantina apontam “outras escolas” que são base comunitária de seus saberes, como a escola do movimento que gira em torno de suas ações, suas bandeiras de lutas por direitos conquistados, de forma que, como nos disse o quilombola Raimundo Maria (Entrevista 10, ago.2023), “*Educação Quilombola não se faz sem o Movimento Social*”. Elemento esse garantido por meio de suas lutas na forma de diretriz na Resolução CME 039/2022¹⁹². Por isso, ouvimos no Movimento Educador Quilombola dos Putiruns que, nesses espaços, as pessoas se sentem mais livres e ao cantarem convocam – “*traga a bandeira de luta, deixa a bandeira passar... Essa é a nossa conduta, vamos unir para mudar*”¹⁹³”.

Esse é o espírito em que todas as dimensões da educação podem ser reunidas. Dessa forma, os princípios orientadores da educação formal devem ser desatados do seu tegumento da lógica do capital, de imposição de conformidade, e em vez disso mover-se em direção a um intercâmbio ativo e efetivo com práticas educacionais mais abrangentes. Eles (os princípios) precisam muito um do outro. Sem um progressivo e consciente intercâmbio com processos de educação abrangentes como ‘a nossa própria vida’, a educação-formal não pode realizar as suas muito necessárias *aspirações emancipatórias*. Se, entretanto, os elementos progressistas da educação formal forem bem-sucedidos em redefinir a sua tarefa num espírito orientado em direção à perspectiva de uma alternativa hegemônica à ordem existente, eles poderão dar uma contribuição vital para romper a lógica do capital, não só no seu próprio e mais limitado domínio como também na sociedade como um todo (Mészáros, 2008, p.59).

Dimensões da educação formal que precisam se integrar à Educação Quilombola. Essa é a luta, é a bandeira que passa e convida à mudança, pois o Movimento Educador Quilombola já percebeu e nos aponta que, se não houver mudança, a Educação Escolar Quilombola não se constituirá, assim como, conforme nos conta o jovem estudante quilombola Mateus (Roda de conversa 2, jul.2023),

[...] não se cria aqui aquele que não conhece o momento da tapacueira, a dança das águas, hora de ser solto da sala de aula, para não perder o momento de pegar o barco no trapiche. Como vai se criar se não sabe nem

¹⁹¹Podem ser consideradas como os racismos que as comunidades quilombolas enfrentam historicamente e que tentam aniquilá-las, inclusive, em uma dimensão simbólica de valores, costumes, cultura, como projeto configurado em “genocídio negro”, de acordo com Abdias Nascimento (1978).

¹⁹²Documento que trata sobre as Diretrizes Municipais para Educação Escolar Quilombola de Mocajuba/PA. Pode ser verificado na íntegra no site da Malungu: <https://malungu.org/luta-do-movimento-quilombola-para-implantar-diretrizes-curriculares-municipais-para-educacao-escolar-quilombola/> e também em: Malungu: <https://drive.google.com/file/d/1ZowwFN2rSEfGduBaGTT2qwdJ0S4GR5c/view> Acesso em: 06 abr. 2024.

¹⁹³Cantos da Pastoral da Juventude, Movimento da Juventude Católica.

nadar? Não se cria, porque não sabe, e isso pode prejudicar tudo que está sendo construído na escola aqui por nós.

Daí a necessidade de se fazer-pensar o projeto da escola quilombola mirando os processos de formação da identidade com um “leve estiramento” do que pensou Bogo (2010), já que talvez não caiba aqui o seu entendimento de que o popular (a massa) apenas “circunda” à classe, ou seja, não é classe, por isso precisa ser, segundo suas palavras, “formulada pela classe organizada” (Bogo, 2010, p. 153). Ou seja, a classe que possui a cartilha, o manual de instruções, o receituário dos iluminados? Alargando, continuamos a reivindicar, conforme Mariátegui (2023), que a luta de classes na Amazônia não pode ser “decalque” ocidental e que o “popular” também é classe em potencial (Fernandes, 1975), até porque as classes não são prontas e acabadas, de acordo com Hobsbawm (2015). Portanto, compreendendo a classe em formação econômico-cultural e determinada pela produção e reproduções da vida (Vendramini, 2022), isto é, pelo contínuo *vir a ser*, conforme Thompson (1987). Por isso, o que se almeja é fortalecer as bases da escola que produz a comunidade, mas como “*escola construída por nós*”, de acordo com Mateus (Roda de conversa 2, jul.2023), enquanto aspiração de liberdade, emancipação não apenas dos espaços escolares formais, mas de todos os espaços sistematizados e dominados pela ocidentalidade de base capitalista.

Igualmente reforçou o professor quilombola Marinaldo, que também participou na mesma roda de conversa. “*Aqui se não souber o horário das águas, prejudica as crianças, os estudantes, ou seja, se não estiver atento aos saberes, prejudica a organização da escola, pois atrapalha a aula, os condutores dos barcos, tudo fica prejudicado*”.

Condição da relação natureza-humanos-natureza intrínseca a todo fazer quilombola que também perpassa pelas diversas “outras” escolas “*atenta aos saberes*”, como nos disse Marinaldo. Saberes da experiência que exige conhecer os “*horários das águas*”, que não são guiadas pelos ponteiros do relógio do empregador, semelhante ao verificado por Thompson (1998). Guiadas por “outras” bases, de acordo com Silva (2016), necessita de “outros” calendários não orientados pela lógica do bater ponto empresarial neoliberal que invadiu as escolas sistematizadas, mas pelas curricularidades conforme veremos na subseção a seguir.

4.7.1. “Outras” escolas, “outras” matrizes pedagógicas: construção de curricularidades

Misturam-se as cores e criamos outras, misturam-se as experiências e criam-se as matrizes (mães ancestrais) e dessas constroem-se “outras pedagogias”, as quais Arroyo (2012)

nos demonstrou serem elaboradas por “outros sujeitos”. Mas que sujeitos? Ele nos responde. São

[...] coletivos concretos, históricos, as classes sociais e os grupos subalternizados, os oprimidos pelas diferentes formas de dominação econômica, política, cultural. Remete-nos também a suas crianças e adolescentes. Os coletivos segregados no padrão de trabalho, de acumulação, de ocupação de terra, de poder/saber. Fazendo-se presentes não como pacientes, passivos submissos, mas em ações, resistências, lutas e organizações, e se fazendo presentes como atores na cena escolar, social, política, cultural e na produção de saberes (Arroyo, 2012, p. 27).

Mas, sobretudo, são sua própria construção histórica. Para além de atores, são sujeitos em si, por isso, nos dizem, como nos disse Marisa (Roda de conversa 2, jul. 2023), “*a educação aqui é a nossa vivência, são os nossos saberes, nossos costumes, nossos conhecimentos que nós já sabemos como ser, pois foi para nós repassado pelos nossos pais, nossos antepassados*”. Como o próprio fazer-se presente, não submissos e em luta, de acordo com Arroyo (2012), produzem, nas experiências vivida, sentida, percebida de todos os dias (Thompson, 1981), suas identidades que, misturadas às particularidades da escola formal, podem se tornar o que estamos a indicar como “curricularidades”.

Nessa construção de possíveis curricularidades envolvendo a Educação Escolar Quilombola e o Movimento Educador “Putirum Quilombola” em Mocajuba, foi revelador, no que respeita à formação de lideranças, o que nos disse a criança quilombola Yasmim de 11 anos, de São José de Icatu. Durante entrevista concedida na presença e com o consentimento livre de sua mãe Crislene, Yasmim (Entrevista 22, mar.2024) nos disse, reportando-se a brincadeiras de sua cotidianidade:

[...] a gente brinca de Associação. A gente brinca como se a gente fosse da coordenação. A gente imagina uma reunião e a gente brinca de imitar, a Maria José, o Silvanio (risos). Foi assim que a gente fez o nosso coletivo de crianças do Icatu, foi assim que começou, brincando a gente foi fazendo. A gente se reúne debaixo das árvores, lá na escola no recreio, até no barracão. Então, já temos coordenador, tesoureiro e secretário, do mesmo jeito que tem a Associação.

Crianças quilombolas que se formam lideranças no brincar. Assim, nos contou Yasmim, que no Quilombo São José de Icatu fundaram elas mesmas seu próprio coletivo de crianças quilombolas, inclusive já participaram de eventos, a citar o I Encontro de Planejamento do Coletivo de Mulheres Formosas, na Comunidade Quilombola Santa Fé e Santo Antônio, município de Baião Pará, em janeiro de 2024). Apresentaram-se nesse evento e estão contribuindo para construir outros grupos em outros quilombos. Ela continuou,

a gente participa das atividades aqui. A gente vai e as outras crianças também vão com a gente e lá a gente brinca, faz desenho. Então, a gente fica lá debaixo daquela árvore enorme, lá naquela mesa grande, lá a gente pega papel, faz desenhos. Assim, a gente participa nos eventos, mas a gente também canta, dança e na maioria dos eventos tem gente que faz brincadeira e a gente brinca muito, mas também tem o momento que a gente fala. Essas atividades nos eventos são para as crianças se sentirem motivadas a ir não só pras brincadeiras, mas para o aprendizado. Quando passam as atividades [o momento das atividades] lá no evento, a gente brinca mais livremente, daí a gente gosta de ‘pira pega’, ‘pira alta’, brincadeiras assim que a gente já é acostumado a brincar. Já lá na escola, o espaço do movimento, de eventos, espaço pra nossa fala é muito difícil ter, lá são mais mesmo é aula normal. Só uma vez teve um evento com o pessoal que veio da Eletronorte, mas eles não falaram e nem teve fala nossa sobre a hidrovía, eu até falei sobre essa experiência lá no Putirum do Mangabeira.

O coletivo das crianças quilombolas; o brincar da imitação; a organização; o ajudar o outro ao pensar em contribuir com outras crianças; os encontros de formação de adultos que passaram a ser das crianças, ocupados por iniciativa delas mesmas; mexeu, como mexe os saberes, o caldeirão da vovó quilombola. Naquela manhã, chegamos no horário marcado, 9h, na casa de Yasmim que nos recebeu com sua mãe com muito afeto.

Yasmim, suas trancinhas e sorriso lindo, ao falar sobre o coletivo das crianças e toda experiência que tem vivido no Quilombo São José de Icatu enquanto criança liderança em formação nos fez recordar Pistrak (2018) e sua “Escola do Trabalho”. Ele também nos descreve, no acontecer revolucionário na Rússia, o quão importante foi a participação das crianças e dos jovens na produção da educação emancipatória através da auto-organização, o que parece se aproximar da experiência quilombola das crianças em São José de Icatu. Isso porque

as crianças, como as pessoas em geral, formam um coletivo quando elas conscientemente se unem por determinados interesses que lhes são próximos. [...] A necessidade do coletivo infantil deriva da necessidade fundamental de ensinar às crianças a atividade coletiva, a iniciativa própria e criar a responsabilidade pela sua atividade. O coletivo das crianças despertará para a vida sua auto-organização (Pistrak, 2018, p. 228-229).

A partir da ação da imitação, a auto-organização vai acontecendo entre as crianças, pois parte das próprias referências de suas comunidades, das lutas comunitárias cotidianas. Assim, as crianças quilombolas, conforme nos disse Yasmim (Entrevista 22, mar.2024), iniciam suas observações críticas ao perceberem “no nosso jeito de ser” o que também percebem os adultos sobre a sala de aula, a organização da escola, a falta da alimentação escolar, a precariedade do transporte escolar, bem como, a falta de professores/as que

conheçam histórias de vida e de luta do povo da comunidade. Dessa forma, constrói-se o coletivo ao unir interesses que aproximam as crianças.

Nessa experiência, vão se percebendo crianças quilombolas de direitos ao compartilharem nos coletivos suas dificuldades. Por exemplo, sentem juntas o quão são afetadas, em termos de particularidades da vida, ao enfrentarem a falta dos seus iguais (professores quilombolas da comunidade) quando precisam mudar de escola. A esse respeito, Yasmim (Entrevista 22, março 2024) nos disse que

[...] eu sinto falta dos professores daqui do Quilombo, pois eu não estudo mais aqui. Eu estudo na Escola Polo, lá na PA, para ir pra lá eu acordo cedinho 6h da manhã, pego o ônibus, eu vou pela estrada daqui, a gente vara lá na PA e de lá a gente vai até na escola. Lá na escola polo temos dois professores, o de matemática e o de história, que são de quilombo, eles dão aula pra nós, lá eles explicam as coisas pra gente, eles falam sobre as coisas que vão acontecer com o nosso rio e é muito bom o que falam sobre o melhor pra nossa vida. Mas, tem professor lá que não se interessa sobre esse assunto. Então, eu lembro muito de quando a gente estudava aqui, era muito bom, por serem os professores da comunidade, por serem quilombolas e a gente tinha aula sobre nós, sobre pescar, cuidar do rio, nossas brincadeiras. Os professores [na comunidade] nos falavam sobre a nossa identidade, sobre as brincadeiras que existiam antigamente e ensinavam pra gente brincadeiras dos nossos avós, bisavós e isso tudo era coisa muito boa para o nosso aprendizado dentro da escola. Eu lembro muito do professor Domingo falando sobre a história do Zumbi e de como essa história estava na nossa história aqui, ele explicava tudinho e a gente aprendia sobre a nossa história, nosso passado. Então, eu sinto falta dessas aulas na escola que estou, é muito difícil a gente ouvir coisas sobre nós lá, a gente não ouve mais sobre as coisas antigas, a gente ouve mais lá sobre o agora. Não há coisas lá como os professores quilombolas passavam aqui na comunidade.

Escola que faz falta, mas que escola? Yasmim nos aponta contradições, pois ao mesmo tempo em que diz que a escola produz “aulas normais”, sem eventos, sem deixar ecoar as vozes das crianças quilombolas sobre situações de suas vidas, por exemplo, lutas contra o projeto da Hidrovia Araguaia Tocantins, ela também possui a memória da escola que faz falta, isto é, a escola da sua comunidade que ela precisou deixar para poder continuar os estudos.

Contudo, essa escola que Yasmim (Entrevista 22, março 2024) diz fazer falta se refere aos professores, ou seja, são dos professores quilombolas da comunidade em que vive que ela sente falta. Ela não se queixa da escola em termos estruturais, mas sabemos que a EMEIF Q. Artur Igreja, escola da Comunidade Quilombola São José de Icatu, há tempos precisa ser reconstruída pelo poder municipal, já que “*atualmente não possui condições físicas, inclusive para continuar funcionando*”, nos disse Domingos Flávio, professor quilombola dos anos iniciais do Ensino Fundamental na escola, expressando suas preocupações (Entrevista 18, nov.2023).

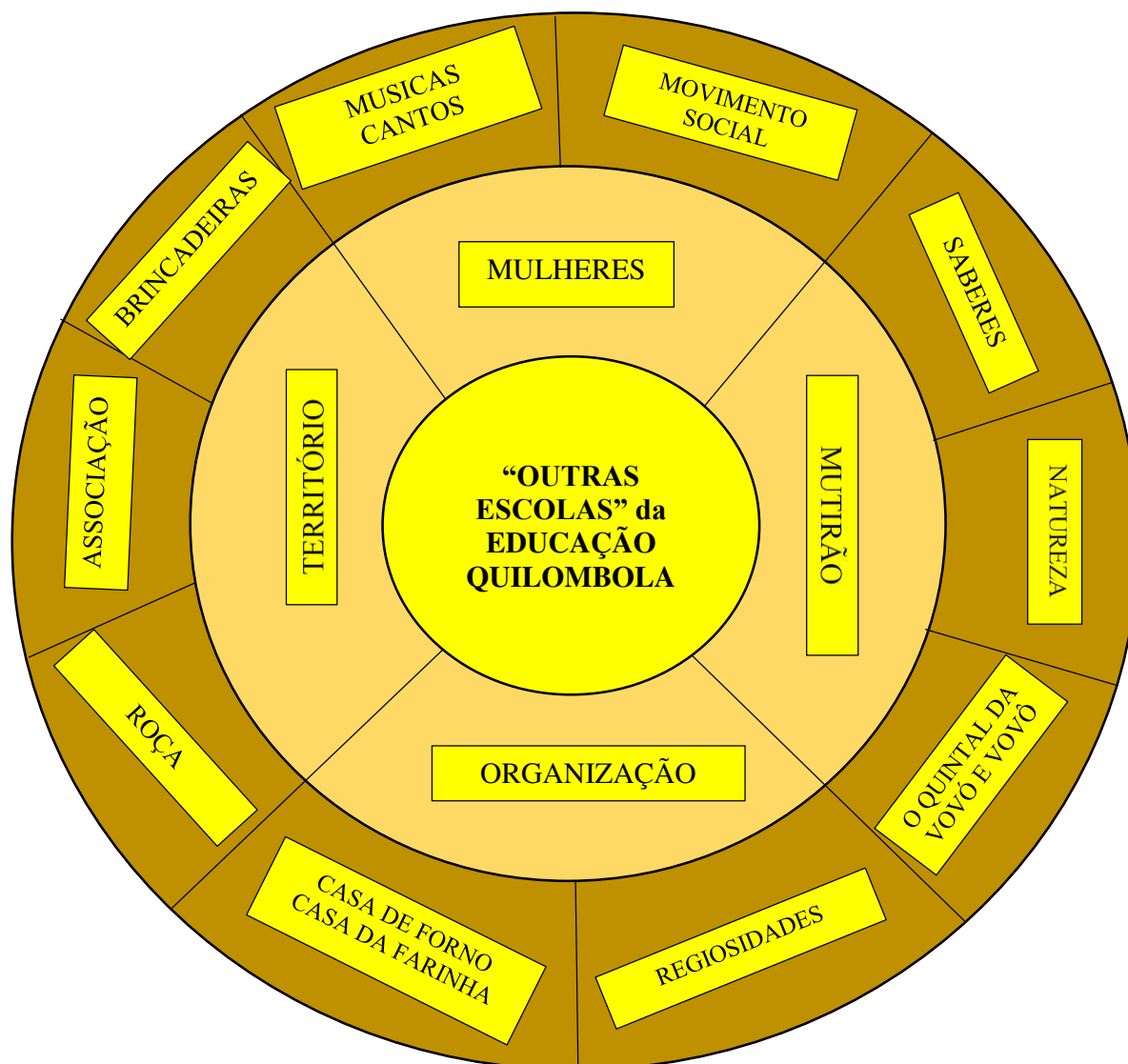
Assim, quantas são as histórias que se repetem na experiência de Yasmim? Quantas “Yasmins” vivem, sentem o que vive Yasmim? Ela nos falou de seu cotidiano, do acordar cedinho, pegar o ônibus, viajar até a escola. Essa é a realidade das crianças que necessitam sair de seus territórios para estudar, pois as escolas, na maioria das Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, só possuem turmas da educação infantil e dos anos iniciais, o que significa que, a partir dos anos finais até o Ensino Médio, as/os estudantes quilombolas precisam sair de seus territórios para estudar. Há situações até mesmo de crianças quilombolas da Educação Infantil precisarem pegar ônibus para ir para a escola, conforme veremos no quadro – Estudantes Quilombolas de Mocajuba/PA em números/2023-2024 – da subseção seguinte.

Diante desse contexto apresentado pela criança quilombola Yasmim, constatamos que essa situação não é caso insolado, pois, conforme Luiz (2021), há outras experiências semelhantes no Brasil, a citar o Vale do Ribeira em São Paulo.

As escolas quilombolas são constituídas por salas de aula multisseriadas. Geralmente as crianças do 1º ao 3º ano ficam na mesma sala, e as de 4º e 5º ano ficam juntas. Uma sala multisseriada diz muito a respeito da educação pública voltada as infâncias quilombolas. Mesmo com a boa vontade do corpo docente, o atendimento acontece de forma precarizada porque não há formação continuada no que diz respeito à Educação Quilombola no município. Professores e Professoras, muitas vezes, vão até as comunidades, mas sem o respaldo no conhecimento sobre o que vem a ser um território quilombola, e muitos desconhecem o embasamento legal para efetivação da Educação Escolar Quilombola. Nossas crianças entram na vida escolar em desigualdade, pois nos quilombos não existem creches (primeira etapa da educação infantil) e a vida escolar inicia em salas multisseriadas. Com a pandemia da Covid-19, as desigualdades se acentuaram pela não democratização da tecnologia da informação para alunos/as e professores/as, cujas escolas estão no [espaço] rural (Luiz, 2021, p.147-148).

São evidências dos desafios cotidianos da Educação Escolar Quilombola que estão presentes nos tensionamentos do Movimento Educador Quilombola junto ao poder público, pois educação, nos garante a Constituição Federal 1988, é um direito fundamental. Nesses termos, cabe cumpri-la, mas na prática, segundo o professor quilombola Domingos Flávio, “*é muita luta e todo dia, toda hora*” (Entrevista 18, nov.2023), o que exige, portanto, um olhar mais profundo sobre a escola que as comunidades quilombolas de Mocajuba/PA necessitam, de forma a fazer-pensar e a tornar real a concretude dessa escola. Nesse sentido, apresentamos a seguir o esquema sobre as “outras escolas” que fazem a Educação Quilombola.

Esquema 7 - Mandala síntese - “Outras Escolas” da Educação Quilombola



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2024)

Ao observar a proposta da mandala apresentada no esquema acima, percebemos a tentativa de procurar integrar os elementos das mandalas anteriores. Diante disso, destacamos a diferença entre Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola, pois, embora possam parecer que são correspondentes, equivalentes e simétricas – o que de fato em alguns elementos são, como “essência da coisa em si” (Kosik, 2002) – concretamente trata-se de perspectivas diferentes.

Isso porque, a Educação Quilombola acontece ao mesmo tempo em que acontece o território. Na medida em que o território se constitui nos seres que o compõe ele passa a ter vida e isso somente é possível na relação natureza-humanos-natureza que constrói experiências coletivas, experiências de sentir *em si, no outro e para si* como ato de confundir-

se na extensão de tudo, uma relação que se dilui de tal forma que se torna impossível que seus elementos se percebam separados, compartimentados. Assim, território-natureza-humanos-não humanos compõem a unidade, o todo do diverso.

Aprendemos com Krenak (2022, p. 103) que “essa potência de se perceber pertencendo a um todo e podendo modificar o mundo poderia ser uma boa ideia de educação. Não para um tempo e um lugar imaginário, mas para o ponto em que estamos agora”. E assim é a Educação Quilombola, isto é, um todo, conforme as Comunidades Quilombolas na Amazônia região Tocantina nos apontam em suas experiências.

A Educação Quilombola, portanto, sendo uma totalidade composta de particularidades é o próprio ser social com identidades de classe, gênero e quilombola em processo – O Quilombolar-se. Nesse sentido, podemos apontar que a Educação Quilombola acontece como acontece o Ser social quilombola, isto é, a Educação Quilombola é o processo relacional entre as objetividades e as subjetividades, conforme apreendemos em Sève (1989).

Educação que está nos chãos, nos terreiros; está na roça, na casa de forno ou casa da farinha; está nos rios, nas florestas; está nos saberes; na noite escura ou de luar; no dia quente, chuvoso, na ventania; está no banzeiro, na pororoca, no panavueiro; braseiro, cuivara; nas comidas, nos cheiros; na tristeza, na alegria; nas cantigas, nas músicas, no dobrado, no samba-de-cacete, no ganzá, no cordão de mascarados; está no colorido, no sorriso, na dança; no pisar firme, no equilibrar-se na canoa, no subir as escadas de boa, no pular da cabeça da ponte e no mergulhar nas profundezas do Rio Tocantins.

Também está nos campos de natureza e de flores; no se esconder, se refugiar do mundo da cidade; está nos labirintos dos igarapés, furos, caminhos, estradas; está nas pontes que ligam um quilombo a outro; nas escadas das comunidades do Segundo Distrito; nas redes de solidariedade. Educação Quilombola que se faz como ser quilombola, escolas da experiência. Por isso e por muitos outros elementos que não cabem nesta escrita, não podemos dizer que ambas educações – a Educação Quilombola e a Educação Escolar Quilombola – sejam a mesma coisa.

A luta do Movimento Educador Quilombola é para que sejam, para que se tornem unidade do diverso, mas ainda não são. Entretanto, como processo, em alguns elementos já percebemos ensaios desse entrecruzar necessário. A Educação Quilombola, assim como o próprio ser quilombola, é um organismo maior, uma territorialidade, isto é, a integração entre Território e Identidade.

O sentir-se pertencente é o que a Educação Quilombola produz, por estar enraizada na terra, pelos filhos/as dessa Terra-Mãe que

[...] constitui a primeira camada, o útero da experiência da consciência, que não é aplicada nem utilitária. Não se trata de um manual de vida, mas de uma relação indissociável com a origem, com a memória da criação do mundo e com as histórias, mais reconfortantes que cada cultura é capaz de produzir [...] (Krenak, 2022, p. 103).

É terra a Comunidade Quilombola e o sentimento de pertencimento dos que a possui simbolicamente a demarca. Tornando-se território, misturando-se com a identidade produz a territorialidade do como é ser quilombola, isto é, a própria Educação Quilombola. Tudo isso, aconteceu a partir da Terra-Mãe.

Daí apontamos o que podem vir a ser as matrizes das “outras escolas” que fazem a Educação Quilombola acontecer: mutirão, território, mulheres, organização, e através delas – músicas, cantos, saberes, movimento social, natureza, quintais, terreiros, religiosidades, casa de forno, cada da farinha, roça, associação, brincadeiras. Ao proceder com esses temas, cria outros e assim pode acontecer também a tão utópica Educação Escolar Quilombola, não no futuro pensado como amanhã, mas no agora.

4.7.2 Educação Escolar Quilombola: lutas contra o racismo, lutas das infâncias, juventudes, mulheres, professoras/es, lideranças

A questão de ser ou não Educação Escolar Quilombola tem alimentado debates tanto no campo acadêmico, quanto nas comunidades quilombolas e em seus coletivos de lutas. Dentre tudo o que é discutido nesses espaços, a centralidade do projeto de sociedade que se pretende construir evidencia como as lutas de classes acontecem no nosso tempo, já que “*de um lado está o interesse do Capital, os interesses do Agronegócio, dos empreendimentos e do outro o povo, o território, o povo social, que quer manter sua cultura, manter a dignidade em seus territórios*”, conforme nos disse Euci Ana (Entrevista 13, set.2023).

Na disputa de projetos de sociedade antagônicos, a Educação Escolar Quilombola não está salva, muito menos pode assumir a postura contraditória de Bispo (2023, p. 54) ao dizer, ao mesmo tempo, que há de se construir contracolônialidades, mas também afirmar que “[...] não precisamos destruir os colonialistas. Deixemos que vivam, desde que vivam com o sol deles e não venham roubar o nosso sol ou o nosso vento. O mundo é grande e tem lugar para todo mundo. O mundo é redondo exatamente para as pessoas não se atropelarem”. Talvez aqui esteja nossa maior reserva em termos de perspectiva analítica em relação a Bispo (2023). Nesse sentido, temos procurado conversar e nos aproximamos bastante em alguns elementos, mas, no tocante a divergências, a principal delas é não deixar de reconhecer que o racismo

estrutural no Brasil é um projeto sistêmico, operado, como percebeu Abdias Nascimento (1978), de forma a tentar aniquilar o povo negro no Brasil.

Isso não podemos perder de vista por ser essa uma armadilha do idealismo que tenta nos emaranhar tal qual “*turiá na beira do rio*”, conforme diz o povo quilombola. Desse modo, partimos da compreensão de que a Educação Escolar Quilombola, da forma como pretendemos que aconteça na realidade das comunidades, é uma Educação de Projeto para transformações estruturais.

Igualmente, para além de uma educação antirracista e contracolonialista, é uma Educação não capitalista, não ocidentalizada, portanto concretamente não colonial no sentido da descolonização de base não imperialista que busca a soberania e a dignidade dos povos e comunidades tradicionais em seus territórios como projeto de Brasil e de um outro mundo necessário. Assim,

pode-se, portanto, dizer que: educação escolar quilombola é uma educação viva, que nasce do saber do próprio povo para devolver a esse povo o que lhe foi negado e, por isso, valoriza, reconhece, fortalece, identifica, partilha, qualifica os saberes e os conhecimentos universais. É uma educação que busca emancipar o homem e a mulher e se transforma em instrumento de luta (Silva, 2016, p. 192).

Daí que, não cabe dizer que o Movimento Social Quilombola como um todo esteja lutando por “Escola Quilombola”. Esse termo, podemos afirmar, não dá conta da complexidade da questão, pois a discussão em torno de se pensar a Escola Quilombola descolada da Educação Quilombola objetivada pensá-la apenas como espaço sistematizado de ensino, o que não condiz com o projeto de Educação Escolar Quilombola construído, inclusive, em termos de suas diretrizes curriculares tanto nacional, quanto localmente, como é exemplo a Resolução CME 039/2022 do município de Mocajuba/PA. Nesses termos,

Art. 4º Estas Diretrizes, com base na legislação vigente, têm por objetivos:

I – orientar as escolas integrantes do Sistema Municipal de Ensino na elaboração, desenvolvimento e avaliação de seus projetos educativos, visando a garantir a Educação Escolar Quilombola nas diferentes etapas e modalidades do ensino, sendo respeitadas as suas especificidades;

II – garantir que as escolas quilombolas e as escolas que atendem a estudantes oriundos dos territórios quilombolas considerem as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas, bem como os seus processos próprios de ensino-aprendizagem, as suas formas de produção e de conhecimento tecnológico;

III- assegurar que o modelo de organização e gestão das escolas quilombolas considere o direito de consulta prévia, livre, informada e esclarecida e a participação da comunidade e suas lideranças;

IV- consolidar o regime de colaboração entre os sistemas de ensino na oferta da Educação Escolar Quilombola;

V- visitar a abordagem da temática quilombola em todas as etapas e modalidades do ensino nas escolas públicas municipais e na Educação Infantil das instituições privadas, compreendida como parte integrante da cultura e do patrimônio afro-brasileiro, cujo conhecimento é imprescindível para a compreensão da história, da cultura e da realidade brasileira e da Amazônia Tocantina (Mocajuba, Resolução CME 039/2022).

A Educação Escolar Quilombola como projeto não pode sucumbir diante da luta contra o capitalismo por ser ela um de seus principais instrumentos. Uma educação com essas bases específicas não pode almejar outra coisa em termos de objetivo que não seja a emancipação humana, conforme Givânia Silva (2016). Daí sua aproximação fundamental com os princípios da educação para além do capitalismo apresentada também enquanto projeto por Mészáros (2008).

A fonte na qual bebe a Educação Quilombola está nos chãos das comunidades quilombolas desde os primeiros passos de sua formação, ou seja, suas matrizes são resultantes de saberes ancestrais que atravessaram o Atlântico com a diáspora africana, entre os quais podemos citar as relações coletivas dos trabalhos em mutirão; partilhas tais quais as de *Adika e Panya*¹⁹⁴ que confraternizam a alegria de se viver em comunidade; bem como o brincar e os voos das crianças nas asas do carcará, ou do marimbondo¹⁹⁵ ao se confundirem com a natureza, conforme Krenak (2022), correspondem a tudo isso.

Nesse sentido, a educação dos chãos quilombolas pode ser compreendida através do princípio de que “o aprendizado das crianças começa muito antes de elas frequentarem a escola. Qualquer situação de aprendizado com a qual a criança se defronta na escola tem sempre uma história prévia” (Vigotski, 2007, p. 94), por isso

a Educação Escolar Quilombola nasce como pressuposto de ser diferenciada. A diferença reside em conseguir socializar os conhecimentos gerais normatizados e convencionados nos sistemas de ensino e aqueles conhecimentos que a comunidade nos entende serem importantes, mas ainda não são vistos ou aprendidos por meio da escola. Educação Escolar Quilombola é um instrumento de luta, de identificação, de acolhimento dos conhecimentos locais e universais, e valorização da pessoa, da afirmação enquanto sujeitos de direitos, conforme mencionado (Silva, 2016, p. 192).

Ser diferente é sentimento, mas também é direito. Enquanto luta, exige representatividade, por isso muito ouvimos no Movimento Social Quilombola as lideranças dizerem: “*Nada pra nós sem nós. Não queremos ser representados. Não lutamos por*

¹⁹⁴Trata-se de um conto infantil relacionado à cultura do Quênia, em África, intitulado “As panquecas de Mama Panya”, escrito Mary e Rich Chamberlin.

¹⁹⁵Expressões baseadas em conto infantil intitulado “O Marimbondo do Quilombo”, escrito por Heloisa Pires Lima.

representação, mas por representatividade”, nos contou Erika (Entrevista 20, jan.2024). Essa fala evidencia formações sobre as bases legais da Educação Escolar Quilombola que Erika, mas não apenas Erika, tem experienciado.

Portanto, a luta pela Educação Escolar nas Comunidades Quilombolas tem cobrado das lideranças que se apropriem das bases legais e isso os tem conduzido a aprofundamentos sobre a Constituição Federal de 1988, a Convenção 169, a Lei da Educação Nacional Brasileira nº 9394/1996 e suas alterações através sobretudo da Lei nº 10.639/2003, que trata da obrigatoriedade do ensino da História e da Cultura Afro-brasileira, e, com isso, também sobre o Estatuto da Igualdade Racial, Lei nº 12. 288/2010, dentre outras. Sem de modo algum esquecermos a presença do racismo em todas as dimensões da estrutura social brasileira, é importante destacar, de acordo com Rocha e Silva (2016, p. 90), que

[...] o fato de **combater o racismo e a discriminação, sem combater o capital, a propriedade privada, o Estado** é trocar seis por meia dúzia ou prender alguém com algemas de ouro e dizer que não está preso, porque a exploração permanece em condições de se renovar indefinitivamente. É característico da Educação Escolar Quilombola a discussão em torno da demarcação do território quilombola enquanto espaço educativo. Sabemos, porém, que pouquíssimas comunidades têm seu território demarcado, e os ruralistas têm se movimentado no sentido de impedir as demarcações. O Estado, por sua vez se utiliza de grande morosidade para viabilizar esse direito. Por outro lado, o agronegócio cresce assustadoramente e com o beneplácito financeiro do governo federal.

Tomadas por essas questões, as lideranças das Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA apontam o “esperançar” na Educação Escolar Quilombola como instrumento de luta contra o capital, pois percebem, em suas realidades concretas, que a questão da classe social nas Comunidades Quilombolas em Mocajuba/PA foi perdida de vista, o que os pode levar a permanecer “enrodilhados nas discussões que focam o racismo e discriminação como únicos males sociais, sem apontar perspectivas de superação do capital, conservando-se em diálogo cordial com o Estado e seus agentes” (Rocha; Silva, 2016, p. 90).

O fato de se perceberem, de se sentirem e de viverem ameaçados – *“iguá ilha cercados pelo fogo”*, nos disse Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023) nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA – tem mudado o panorama de visão das lideranças em relação às mesas de diálogos que elas têm participado com o Estado. A avaliação dessas lideranças, como Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023), é de que

[...] *não tem dado quase em nada. A gente sai do nosso território, passa fome até, para chegar nessas reuniões, mesa de negociação que falam. Daí chega lá, pega chá de cadeira e depois quando recebem, porque muitas das*

vezes nem isso, só enrolam a gente e não resolvem os nossos problemas. Por isso, eu digo que tem muita liderança cansando já...

Essa percepção do Estado que dá “*chá de cadeira*”, como nos disse Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023), no povo quilombola ao usar da “*morosidade*” em suas ações, conforme Rocha e Silva (2016), é a expressão de uma das faces do racismo estrutural configurado em racismo institucional que organiza e gestiona a sociedade de classes. Nesse sentido, para as lideranças quilombolas, buscar e poder ter um lugar para avaliar suas angústias, compartilhar suas preocupações de luta tal como o Putirum Quilombola tem se tornado uma forma de respirar, pois “*não tem sido fácil e nunca foi a vida das lideranças nessa luta*”, como nos contou o Professor quilombola Domingos Flávio (Entrevista 18, nov.2023). Participar de espaços como o Putirum Quilombola “*nos ajuda muito na formação*”, continuou o professor. Os encontros parecem contribuir com reflexões temáticas e na busca de possíveis soluções para preocupações do coletivo, dentre elas, o que tem se tornado a juventude quilombola ao sair das comunidades para estudar e não retornar ao quilombo.

Por isso, comunidades quilombolas como Tambaí-Açu e São José de Icatu já estudam possibilidades de se fazer-pensar o quilombo como projeto, no sentido de dar sustentação para que a juventude possa ir à universidade, mas possa dar retorno de alguma forma à comunidade. Assim nos disse a professora quilombola Ana Cleide em entrevista realizada para “consulta” de conteúdos de fala em 06 de agosto de 2023:

[...] eu penso que as ameaças internas são as mais imediatas, resolvendo as internas temos mais força para enfrentar as externas, por isso, pensar no projeto do Tambaí-Açu é pensar de dentro pra fora. Eu vejo assim, o Tambaí-Açu de dentro pra fora, pois é aqui que está a nossa força. Pelo que estou vendo a força externa pode ser maior que a nossa força interna, por isso temos que trabalhar a nossa força aqui pra poder enfrentar a força lá fora [...].

Observamos, na fala de Ana Cleide, a percepção de que há uma luta de forças contrárias em curso e para saber como trabalhá-las ela aponta a necessidade do território quilombola estar preparado para se fortalecer e enfrentar as ameaças que o rodeiam, dentre elas, a ideologia do fetiche capitalista que tem tomado o pensar e o agir de jovens que saem da comunidade e não pensam em voltar.

Da mesma forma, seu pai Raimundo Silva Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023), acompanhou seu argumento afirmando:

[...] eu também entendo assim, não adianta brigar contra as ameaças externas se aqui dentro não trabalhamos as nossas, entre nós mesmos. Por

isso, para pensar o projeto do Tambai-Açu, temos que entender a luta externa e unir aqui dentro para enfrentar. E, a gente aprende isso na dinâmica da natureza, pois quando um peixe grande enfrenta sozinho o seu predador ele é devorado, mas quando é o cardume todo que enfrenta, o peixe grande recua, e não devora nem um deles. Mas, se fosse só um sozinho o peixe grande ia comer tudinho. Então, pra nos fortalecer precisamos fazer a força interna, pois não é só uma ameaça que nos rodeia. Temos o desmatamento, temos os preconceitos e temos a juventude não como ameaça, mas ameaçada. Penso eu que as ameaças estão mescladas de várias situações. A escola, por exemplo, pelo caminhar que vejo, pode se tornar uma ameaça aqui. Então a juventude está é mesmo ameaçada. E, eu digo assim – não adianta se ligar na força externa e não prestar atenção no que está acontecendo aqui. Se a interna não está fortalecida não vai adiantar sair pra enfrentar lá fora.

Entender o que ameaça as comunidades, nos dizem Raimundo e Ana Cleide, é fundamental para a luta, mas para isso a escola precisa caminhar junto com a comunidade enfrentando as ameaças, sobretudo as internas. Contudo, quais ameaças internas têm conduzido Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023) a pensar que a juventude quilombola “*está é mesmo ameaçada*”? Vimos, nas seções e subseções anteriores, que a juventude quilombola tem se tornado ameaça ao não participar da associação, nem da organização da comunidade, além de sair para estudar, sobretudo na universidade, e não darem retorno, como percebem as lideranças. No entanto, Raimundo Silva nos aponta uma contradição ao dizer que a juventude está ameaçada por perceber que a escola tem caminhado na contramão. Desse modo, Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023) parece indicar que, enquanto a escola da comunidade não tomar para si, como alimento, os princípios da Educação Quilombola, ela caminhará no sentido de se tornar uma ameaça ao quilombo, já que a Educação Escolar Quilombola na qual se acredita é aquela que

[...] valoriza as sabedorias locais não escritas nem lidas por meio dos símbolos da grafia, mas as reconhece e as transforma em projeto, a que consegue fazer com que os conhecimentos não universais sejam também conhecidos. Faz com que a vida não perca a essência, que recebe e partilha, que valoriza e é valorizada. Esse é o sentimento que as falas nos apontam para que possamos pensar a educação não apenas para os sistemas oficiais e com os mesmos sistemas. Indicam, ainda que temos que pensar tendo como referência também a outra e o outro, o *eu/nós*. E para isso não há um lugar do conhecimento privilegiado; ao contrário, todos o são e precisam ser valorizados, difundidos e apreendidos dentro e fora das salas de aulas. Esse seria o sentido mais real da educação emancipadora, cidadã e plural, na qual os conhecimentos adquiridos têm como função primordial a valorização da vida coletiva, portanto, o *eu/nós* e o meio ambiente, já que é dele/nele a origem e sentido da vida (Silva, 2016, p. 192).

Ampliar a educação escolar nas comunidades quilombolas sem a presença integrada da Educação Quilombola será a principal ameaça, inclusive, para a juventude quilombola, pois, como nos disse Raimundo e Ana Cleide, pensar o quilombo sem considerar as ameaças internas é enfraquecê-lo para as lutas externas. Independentemente se as ameaças externas são grandes ou pequenas, elas sempre terão muita força enquanto não se trabalhar a força da unidade “*dentro do quilombo*”.

Enquanto as ameaças internas – individualismo, meritocracia, relação salarial do “trabalho pro outro”, falta de apoio técnico e de recurso público voltados ao fortalecimento da agricultura familiar quilombola de base agroecológica, educação escolar, entre outras – persistirem, a condução das desavenças e da desunião entre as pessoas quilombolas nos territórios e na associação também permanecerá sem comunicação e os territórios quilombolas estarão sempre ameaçados.

Por isso, a educação escolar precisa ser produzida *com* e não *para* a comunidade quilombola. Essa diferença entre *com* e *para* é crucial e é notada, por exemplo, na fala de Ziane (Entrevista 7, ago.2023), mãe de estudante quilombola de nove anos que estuda na EMEIF Q. Luís Euzébio de Sousa, localizada no Quilombo Tambaí-Açu, ao ver todos os dias seu filho ir para a escola e voltar dizendo que não canta mais as músicas do quilombo, ou quando ele lhe diz:

[...] sinto falta das brincadeiras. Eu queria a minha professora de volta, por que ela não foi mais pra lá? Por que mudaram as professoras? Isso dói assim em mim, como mãe, mas também por ser de quilombo. Não fala mais da nossa história lá e isso me preocupa muito. Vejo que foi uma perda pra gente não ter mais as professoras daqui mesmo, na escola aqui. Eu vejo que não é só eu que penso assim, a gente sente falta delas lá. Antes, a escola era vista nas atividades da comunidade, a escola estava presente, agora mudou e mudou também assim essa participação da escola na comunidade. Às vezes até falam lá [escola] sobre o quilombo, mas é pouco.

Nota-se como a percepção de Ziane (Entrevista 7, ago.2023) é reveladora do quão a escola tem sido “pouco”, tem produzido “pouco” diante de tudo que esperam dela. Ziane nos fala sobre como sentiu, viveu, percebeu a mudança de professoras após a ida para a comunidade das professoras concursadas para ocupar as vagas antes ocupadas pelas professoras quilombolas. Situação que se somou às diversas ameaças que têm rodeado os territórios quilombolas em Mocajuba/PA. Dado o espaço-tempo restrito desta exposição e seus objetivos, optamos por não aprofundar os diversos elementos que compõem essa transversalidade temática, mesmo despontada enquanto achado.

Assim, dentro do que nos cabe neste momento de exposição, apresentamos a seguir um quadro geral sobre a situação atual da Educação Escolar Quilombola em Mocajuba/PA em números.

Quadro 6 - Estudantes Quilombolas de Mocajuba/PA em números/2023-2024

Etapas e Níveis	Números	
	Fora do Território Q.: Escola Polo Nova Aliança	Educação Infantil: 6 Anos iniciais: 2
Anos finais	Quilombos	Vizânia: 84 Mangabeira: 140 (6º, 7º, 8º, 9º anos e EJA)
	Campo	EMEIF. São José do Acapu: 20 EMEIF. Nova Aliança: 4
	Cidade	Número total aproximado: 35
Ensino Médio	EJA/Campo	Uxizal: 20 Mangabeira: 14 Tambaí-Açu: 14
	SOME	Mangabeira: 67 Santo Antônio do Vizeu: 38 EMEIF. São José do Acapu: 2
	Cidade	Número total aproximado: 31
Ensino Superior	Graduação	30 (nº. aproximado)
	Pós-graduação	2 (nº. aproximado)
Panorama geral (Aproximado)	Total geral de Estudantes em EMEIF Q: 669 (Educacenso/2023)	
	Total geral estudantes quilombolas de Mocajuba/PA: 1.084 (número aproximado)	

Fonte: Elaborado pela Pesquisadora, baseado em anotações de campo¹⁹⁶, 2023-2024

Como se observa, não há como negar a existência da Educação Escolar Quilombola em Mocajuba/PA. O panorama geral apresentado nesses números é revelador não apenas da dimensão em termos de sistema de ensino, mas também da população que nesse município também é quilombola, assim como é o Estado do Pará, a Amazônia e o Brasil.

Nesses termos, é necessário registrar que, após os processos de implementação da Educação Escolar Quilombola, embora conflituosos com o governo municipal, terem iniciado em Mocajuba/PA e, como desdobramento, acontecer o reconhecimento oficial de 14 Escolas Quilombolas das 15 existentes, essas escolas passaram a receber financiamento específico por meio de programas do Governo Federal, tais como o Programa Dinheiro Direto na Escola (PDDE) e o Programa Nacional de Transporte Escolar (PNATE). As EMEIF-Q de

¹⁹⁶ Produzidas através de fontes informativas fornecidas pelos participantes diretos da pesquisa, por dados do Censo Escolar, por dados da secretaria da EEEM Isaura Baia e pelos coordenadores pedagógicos responsáveis pelas Escolas Quilombolas e pelo projeto voltado à Educação do Campo, entre os anos 2023 e 2024.

Mocajuba/PA, por exemplo, receberam por meio do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)¹⁹⁷ o valor per capita (em média) por aluno/a quilombola de R\$ 0,86 (para creches e escolas em tempo integral de R\$ 1,07). Esse valor é, em média, menor para os demais alunos, ou seja, R\$ 0,46 (quase a metade¹⁹⁸, dados referentes a 2021). De tal modo, registram-se também avanços em relação ao reconhecimento oficial das Escolas Quilombolas em Mocajuba/PA e o aceite por parte do Conselho Municipal de Educação da proposta de resolução que trata sobre as Diretrizes Curriculares Municipais da Educação Escolar Quilombola elaborada pelo Movimento Social Quilombola e pelas Comunidades Quilombolas e registrada com número 039/2022 – a partir dela a identidade se aflorou nessas escolas, ao ser estampada na fachada de algumas delas o nome “Escola Quilombola”.

Embora o município de Mocajuba/PA tenha recebido “ganhos” significativos por conta do reconhecimento de 14 das 15 Escolas Quilombolas do município, temos que ressaltar também que, para não se fazer Educação Escolar Quilombola apenas por decreto, é necessário que, ao garantir a implementação da Resolução CME 039/2022, seja garantida da mesma forma a qualidade da modalidade. Para tanto, elencamos, para além da realização urgente de concurso público específico para quilombolas de forma que as/os professoras/as quilombolas e demais funcionários possam permanecer nas comunidades e continuar contribuindo com as escolas e oportunizando que elas não reproduzam mais a sensação de “*pouco*” no esperar das mães de estudantes, conforme Ziane (Entrevista 7, ago.2023) anteriormente, que a qualidade da Educação Escolar Quilombola perpassa, de acordo com a Resolução CME 039/2022, por garantir, por exemplo, que as crianças dos Quilombos Uxizal e Itabatinga possam ter acesso a transporte escolar com estradas e pontes bem cuidadas pelo poder público.

Somado a isso, conforme ouvimos dos participantes diretos desta pesquisa, a Educação Escolar Quilombola precisa ser preenchida por investimentos segundo sua especificidade, o que requer formação permanente das/dos professoras e de todos os demais funcionários das unidades; alimentação Escolar produzida nas próprias comunidades; a garantia efetiva da participação do Movimento Social Quilombola, sobretudo nas decisões que afetam o território, como a definição do calendário escolar, dentre outros. Percebemos, portanto, o quão necessária a Educação Escolar Quilombola se torna, a cada dia, para os

¹⁹⁷ Mais informações podem ser verificadas em: <https://alimentacaoescolar.org.br/noticias/2023/12/08/quilombo-bicentenario-e-exemplo-para-a-alimentacao-escolar-com-educacao-inclusiva-e-producao-agroecologica-no-sertao-pernambucano/>. Acesso em: 23 jul. 2024.

¹⁹⁸ Mais detalhes podem ser verificados em: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/202-264937351/5900-sp>. Acesso em: 23 jul. 2024.

territórios, pois ela é inerentemente integrada à luta pela vida das comunidades quilombolas nos territórios quilombolas de Mocajuba/PA. Como foi possível observar no quadro anterior, as etapas e as modalidades da Educação Básica até a Superior estão presentes.

Na luta de cada dia, para além das crianças que estudam nos anos iniciais, há ainda os estudantes adolescentes e jovens dos anos finais do Ensino Fundamental e os do Ensino Médio em suas diferentes versões – Regular (cidade), Nucleação, SOME e EJA Campo. São mais de 1000 estudantes quilombolas do município de Mocajuba e suas famílias mantêm a esperança permanente de que eles possam ocupar os espaços da universidade e se juntarem à luta pelo acesso à educação superior de qualidade em todos os seus níveis.

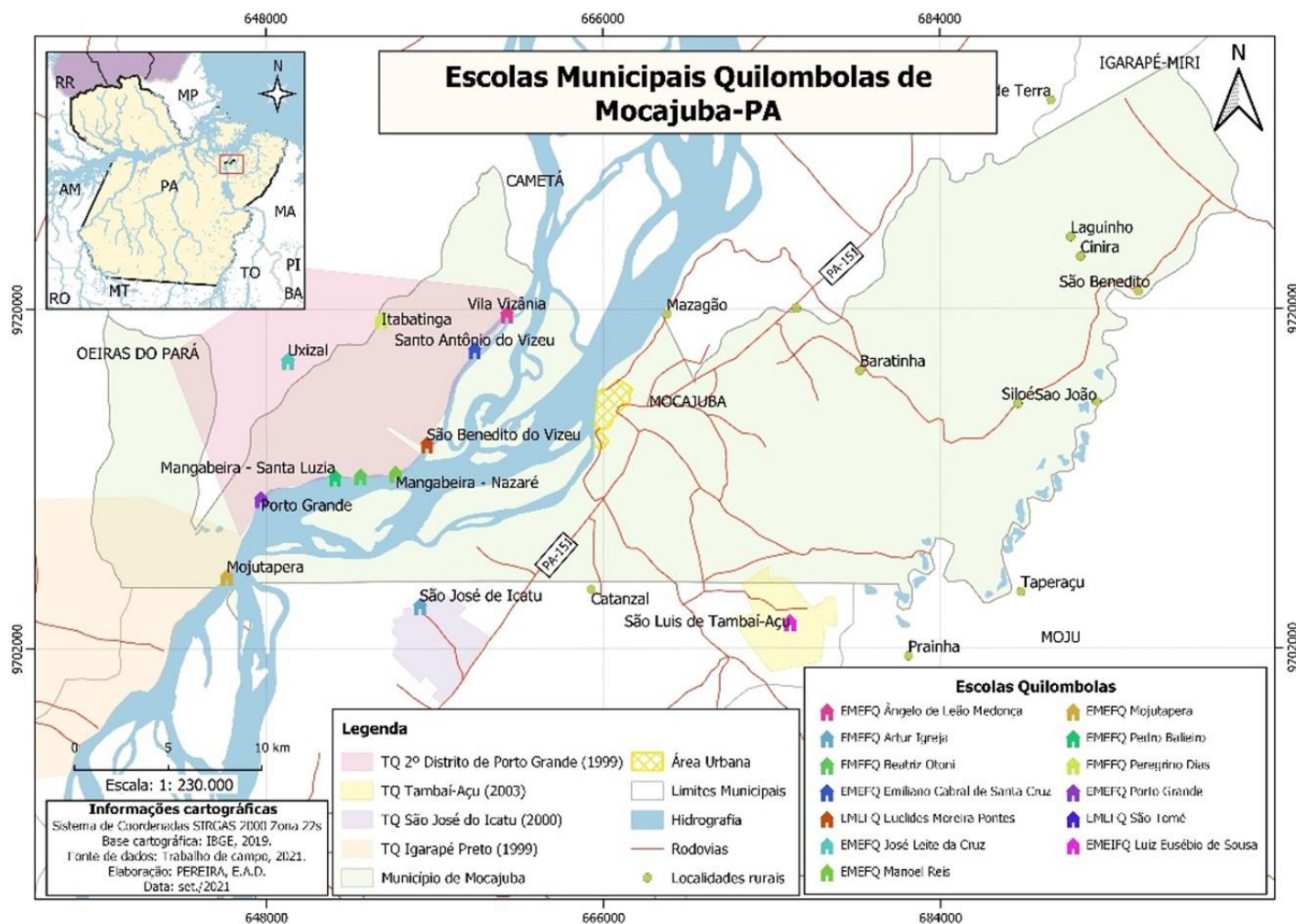
Quanto ao sonho de cursar uma universidade pública, vale registrar que, por meio das lutas do Movimento Quilombola no Pará, ele pode se tornar realidade já que foram instituídas Políticas de Ações Afirmativas na Universidade Federal do Pará, desde 2015, sob a coordenação da Professora Dra. Zélia Amador de Deus e através do Processo Seletivo Especial para Indígenas e Quilombolas, em números atuais, publicados pelo portal¹⁹⁹ de informações da UFPA temos: “[...] a edição 2024 do PSE I/Q teve um total de 2.014 candidatas(os) inscritas(os)”, para uma oferta total de “[...] 788 vagas, em 197 ofertas decursos de graduação”.

Portanto, observamos que a Educação Escolar Quilombola é tanto instrumento, quanto bandeira de luta. E como luta que se luta junto por ser ela produzida “*todo dia e toda hora*”, conforme nos diz a música “Cantos do Trabalho”, do Movimento Social Quilombola, podemos dizer que estamos diante das matrizes que fazem os processos de formação da Educação Quilombola acontecer – acontecendo...

Resultado desses desdobramentos apresentados até aqui sobre a Educação Escolar Quilombola, vejamos na página a seguir o mapa elaborado pelo geógrafo Prof. Dr. Edir Augusto Dias, no qual se pode notar a localização das Escolas Quilombolas reconhecidas pelos decretos 028/2017 e 041/2021 promulgados pela Prefeitura Municipal de Mocajuba/PA.

¹⁹⁹Mais informações podem ser verificadas em: <https://ufpa.br/ufpa-divulga-o-listao-do-processo-seletivo-especial-para-indigenas-e-quilombolas-2024/>. Acesso em: 31 mar. 2024.

Figura 16 - Localização das Escolas Municipais Quilombolas de Mocajuba/PA



Fonte: UFPA/PROOTMA (Pereira, 2021)

Observamos na figura da página anterior que nos falta o ponto de localização da EMEIF Q. Santa Maria, da Comunidade Quilombola Igarapé-Açu, porque até o momento da última versão desta exposição ainda não havia ocorrida a assinatura do decreto de reconhecimento oficial da escola por parte da Prefeitura Municipal de Mocajuba, mesmo ela já tendo sido reconhecida pelo Ministério da Educação via Educacenso. De tal maneira, seguimos aguardando para que possamos registrar as alterações necessárias no mapa.

4.8 “PELOS CAMINHOS, FUI QUILOMBOLANDO”: O SER SOCIAL QUILOMBOLA ACONTECE NO MOVIMENTO DO FAZER-SE

O Ser social acontece como ato ontológico, assim aprendemos com Lukács (2018b). De posse desse entendimento e envoltos na fala da Professora Quilombola Enecorinta, em suas criações poéticas durante entrevista concedida em 04 de agosto de 2023 junto ao seu pai o Quilombola Zé Maria Lourada, no cair da tarde na boca da noite e refrescadas pelo abanar das árvores, sobretudo, o imponente pé de bacuri florido enraizado no terreiro de sua casa, compreendemos os significados dos processos do constituir-se quilombola – “quilombolando”, conforme título desta subseção. Assim, antes de mergulharmos nas profundezas desse achado, vamos nos reportar à escritora Cidinha da Silva (2022, p. 75)²⁰⁰ que também criou a palavra “exuzilhar” ao dizer que

Exuzilhar não é um conceito, é apenas um verbo-neologismo criado a partir de uma brincadeira com os nomes Exu e encruzilhada (2010). Eu havia ouvido ou lido o verbo encruzilhar em algum lugar, mas pensei que poderia ir mais fundo, trazer ainda mais significado e sentidos para um nome ou verbo que brincasse com Exu e uma de suas casas, a encruzilhada, e gracejando com as duas palavras nasceu Exuzilhar. Não tenho qualquer pretensão de transformá-lo em conceito. Exuzilhar é um jeito de corpo que me ajuda a construir o movimento da minha escrita num fluxo de águas e ginga.

Nessas águas, uma forma de mergulho em si mesma, que a autora nos chama atenção, pensamos nos alimentos proporcionados nessa experiência, tal qual o líquido materno que nos manteve vivo no interior do ser de nossas mães e serenamos ao compreender que processos de

²⁰⁰Mais informações podem ser verificadas na entrevista concedida pela autora no programa “Encontro com a autora”, exibido em 29/02/2024 (gravado em 08 de dezembro de 2023). Pode ser verificada na íntegra no site: <https://www.youtube.com/watch?v=8jHXualEID0>. Acesso em: 10 fev. 2024.

criação de palavras, expressões não necessariamente precisam nos conduzir à elaboração de conceitos, pois algumas palavras são mais que palavras, são sentimentos enquanto inspiração para nós mesmos. E isso é o que parece ser o “*Quilombolando*” processo do Ser social em Mocajuba/PA, nas palavras-expressão de experiências vividas de Enecorinta (Entrevista 5, ago.2023), professora quilombola. Entretanto, a expressão “Exuzilhar”, ao ser incorporada de outros significados, torna-se também estradas, caminhos, águas que guiam e alimentam ao passarem “[...] pelas africanidades, orixalidades, ancestralidades e pela atenção e pelo diálogo entre tradições e contemporaneidades. Tradições entendidas como afrobrasileiras, afroindígenas, africanas e afrodiaspóricas”, conforme (Silva, 2023, versão digital).

Tomados por essa percepção-sentido das palavras que criamos enquanto processos de continuidade que nos exercitam e nos transformam, a palavra “*Quilombolando*”, da professora Enecorinta, tem muito a nos dizer e pode até ser indicada pelas/os linguistas como um gerúndio, e o é, à medida que expressa ação em andamento, duradoura, ou expressão sobre os processos de formação que a definem.

Nesse ato contínuo da pesquisa afetada por todas as experiências quilombolas que a teceram em *panô*, compreender os caminhos que constituem o “*Quilombolando*” processo do Ser social em Mocajuba/PA é também entender “[...] a diferença entre estrada e caminho. Estrada é uma coisa caminho é outra. Estrada é uma via é uma picada no mato, um cortado no chão e é muita. Já o caminho é quando você escolhe uma estrada para seguir e chega no seu lugar” (Silva, 2023, versão digital). Da mesma forma, a experiência de como é ser quilombola na vida de cada dia da professora Enecorinta (Entrevista 5, ago. 2023) parece expressar essa encruzilhada entre estrada e caminho, pois nos disse ela:

[...] me descobri quilombola, andando nos caminhos do meu quilombo. Caminhando nas areias do campo de natureza, fui percebendo as pegadas que deixávamos marcadas no chão no nosso andar. E, via pé de criança, pé de adulto, dos mais velhos e também outros rastros que mesmo apagando aquelas pegadas, no outro dia lá estavam elas carimbadas como resistência, novamente no chão...

Esse movimento de se descobrir e redescobrir para se compreender e continuar como continuam as pegadas resistentes no chão de todos os dias, o qual se traduz em processos de formação, tornou-se para nós inspiração para a criação da noção de “*Quilombolar-se*” (que pode vir a ser categoria/conceito) apresentada como título desta exposição. Palavras-estradas nos soam como suas pistas ao apontar caminhos no labirinto de turiá. Tendo em mãos o fio de *Ananse*, todas as expressões dos participantes diretos da pesquisa se incorporaram à teoria e

juntas entrecruzadas se tornam *Panô*, colorido pelas manifestações do como é ser quilombola na Amazônia região Tocantina.

De tal modo, nos disse Euci Ana, presidente da CUT/Pará (Entrevista 13, set.2023) que

[...] todo quilombola seja ele homem, mulher ou outro gênero é trabalhadora, trabalhador. Mas ocorre algo diferente, o quilombola tem identidade de um povo ancestral, o povo negro. É isso, é trabalhador, mas carrega em sua história a identidade do povo negro. Então, quilombola não é uma categoria [profissional] de trabalhador, ser trabalhador é anterior. Ser quilombola é a identidade desse trabalhador. Quilombola não é profissão é identidade e assim temos: professora, professor quilombola; pescadora, pescador quilombola; trabalhadora e trabalhador rural quilombola, assim por diante.

Definições de ser e de não ser inquietantes ao se entrecruzarem com todos os ensaios de definição sobre o Ser Quilombola apresentados neste *Panô*. Mas, a quilombola Euci Ana (Entrevista 13, set.2023) traz elementos que nos chamam muita atenção nesta caminhada analítica sobre o acontecer do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola. Assim é ao nos dizer que “*todo quilombola é trabalhador*” com “*algo diferente*” que é a “*identidade de um povo ancestral*” e ao acrescentar a negativa de que esse ser quilombola “*não é uma categoria [profissional] de trabalhador*”, pois “*ser trabalhador é anterior*” e quilombola “*é identidade*”, concluindo que profissionais podem ser quilombolas por identidade, dentre outros, a “*trabalhadora e trabalhador rural quilombola*”.

De pronto ligamos os pontos e ao integrá-los às unidades de conteúdo trazidas pelo quilombola Aureliano (Entrevista 23, março 2024) que, ao procurar estabelecer uma diferença entre trabalhador rural e trabalhador quilombola, nos disse que “*não combina*” talvez pela “*identidade do trabalhador*”, compreendemos que estávamos diante da evidência concreta de uma particularidade, ontológica social, de ser trabalhador.

Nesse sentido, ao pensar nessa identidade do trabalhador que não combina com o trabalhador rural, tomando a expressão de Euci Ana – “*identidade de um povo ancestral*” – e o marcador – “*talvez*” – indicando a cautela de Aureliano, podemos assinalar que essa não combinação se dá pelo “*ser trabalhador anterior*” trazido também por Euci Ana e que, agarrado à mãe Terra, conforme Krenak (2020a), constrói a ***identidade de Trabalhador da Terra no sentido teleológico***, conforme Mészáros (2016), e/ou ***onilateral***, segundo Sousa Júnior (2010), portanto, diferente do trabalhador rural, assalariado, como sinalizou Aureliano (Entrevista 23, março 2024).

Isso implica observar, de acordo com Mészáros (2011, p. 488), as deduções referentes à liberdade como ato do trabalho, isto é “[...] àqueles efeitos que o trabalho faz surgir no próprio homem que trabalha: a necessidade do seu autocontrole, sua constante batalha contra seus próprios instintos, emoções etc”. Assim o sentido teleológico é

[...] fundamento teórico por meio do qual se espera que a ‘escolha entre alternativas’ dos indivíduos – a favor ou contra sua própria alienação – cumpra o papel de mediação emancipadora da ética num mundo preso no círculo vicioso das mediações de segunda ordem do capital (Mészáros, 2011, p. 424).

Daí que voltar o olhar para esse processo sob a ótica da *onilateralidade* apresentado como processo de educação, segundo Souza Júnior (2010), é o mesmo que estar atentos aos “trabalhadores da Terra” como fundamento da “Escola do Trabalho” (Pistrak, 2018), pois trata-se de pensar a luta das/dos trabalhadoras da Terra como instrumento de criação para superação do capitalismo, já que estão enraizados à Terra por meio da luta por liberdade, por autocontrole objetivo-subjetivo, compreendendo-os na experiência quilombola de ser.

Por isso, no momento em que Euci Ana (Entrevista 13, set.2023), mulher quilombola do Itabatinga, nos disse que “*ser trabalhador é anterior*”, ao se reportar à identidade quilombola, ela nos compartilhou a pista que faltava, a saída segura do labirinto e contribuiu com os “pontos de partida da ontologia marxiana do ser social”, conforme nos demonstrou Lukács (2018b, p. 286-287, grifos nossos), pois

[...] o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza como antítese que o exclui, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados ‘domínios do espírito’. De modo igualmente energético, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do ‘darwinismo social’. As formas de objetividade do ser social se desenvolvem à medida que a práxis social surge e se explicita a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, todavia, é um processo dialético, que começa com **um salto pôr teleológico no trabalho**, para qual não pode haver nenhuma analogia da natureza. A existência do salto ontológico não é anulada pelo fato de esse processo, na realidade, ter sido bastante longo, com inúmeras formas sociais em si. O processo histórico do seu desdobramento, contudo, implica a importantíssima transformação desse **ser-em-si num ser-para-si** e, portanto, a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais cada vez mais puros, mais próprios.

Portanto, o ser social não independente do ser natureza pode ser verificado na experiência quilombola, no seu próprio fazer-se teleológico do trabalho, isto é, o anterior ao ser quilombola é o interior ser do trabalho, o ser ontologicamente social.

Para entender conforme Euci Ana (Entrevista 13, set.2023) o que é anterior à própria identidade quilombola, ou seja, aquilo que não é somente o trabalho no sentido capitalista do termo, não é apenas ocupação do lugar do trabalho, da atividade, da categoria em termos profissionais, como nos disse ela, é entender que o trabalho também em Marx (2013) é considerado “na sua forma originária, como órgão do metabolismo entre o homem e a natureza” (Lukács, 2013, p. 99).

Assim as identidades de mulheres e homens quilombolas construídas no e pelo ato do trabalho ontológico, como nos foi apresentado por Euci Ana (Entrevista 13, set.2023), podem ser consideradas com o mesmo sentido com o qual entendemos como particularidades da essência e/ou unidade entre a objetividade e a subjetividade, conforme Kosik (2002).

Por isso, no momento em que Euci Ana (Entrevista 13, set.2023) nos pontuou o ser quilombola como “*algo diferente*” por ser parte do sentimento de pertencimento à ancestralidade de um povo, diferenciando a identidade quilombola da categoria trabalhador rural, embora sendo a unidade dialética a um só tempo objetiva e subjetiva do mesmo processo, ela apontou as pistas do ser ontológico anterior até mesmo à identidade quilombola, pois anterior a ela há o trabalhador.

Partindo, portanto, desse pressuposto do ser anterior à identidade apontado no dizer de Euci Ana (Entrevista 13, set.2023), Silva (2023, p. 189) nos indica que “a(s) identidade(s) quilombola(s) são resultantes do contínuo processo dialético de *vir a ser*, ou seja, da (re)construção de *si-outro*”, como parte do longo processo histórico de lutas e resistências desde o escravismo colonial. Desde que foram arrancados da África e escravizados no Brasil por mais de três séculos no período colonial, somando-se aos desdobramentos resultantes desse processo, como a hierarquia social do racismo por exemplo, as e os quilombolas reconstroem suas identidades, construídas ontológica e socialmente antes por meio do trabalho.

Entretanto, embora seja evidente a centralidade do trabalho ontológico entre as comunidades quilombolas, mediações de primeira ordem, valores de uso que as permitiram permanecer vivas, temos que considerar, nas análises dos processos de se constituir quilombola, a também coexistência com o capitalismo, isto é, os processos de contradição trabalho-capital também centrais nessa experiência vivida, sentida, percebida e modificada.

Conscientes dessa situação, percebemos, entre as bandeiras de lutas do Movimento Social Quilombola, o despontar de reivindicações no sentido do conjunto da existência e não apenas do lugar do trabalho. Nessa mesma direção concordamos que o trabalho e as lutas sociais hoje devem se voltar à compreensão de que somos seres sociais plenos e como tais não podemos nos fortalecer em identitarismo, mas na unidade do diverso de uma classe alargada composta por trabalhadoras e trabalhadores ontológicos sociais que têm a vida como centro de suas ações e não por espaço de trabalho assalariado apenas.

Por isso, o “*Quilombolando*”, processo do ser *em si* na luta de cada dia, não está interessado em lutas que não estejam alinhadas ao fortalecimento do território coletivo. O interesse enquanto lutas de classes não está em discussões salariais, direitos trabalhistas, nem no acesso ao emprego, acesso às artes e à cultura escrita, erudita, ou a bens da humanidade (vestir, comer, viajar) apenas, mas está também no direito à educação específica, no direito à água potável, no direito a ir e vir, no direito à liberdade religiosa, no direito a ser livre e a manifestar a cultura (cantar, dançar, poetizar, etc.); enfim no acesso a direitos arduamente conquistados que não afetam a uma, duas, três pessoas, mas a todo um território, a sociedade inteira.

Nesse estirar dos sentidos do lugar do trabalho, do lugar das lutas de classes, nesse alargar-se o sentido, também, do processo “*Quilombolando*” *em-si* – pensando o *ser para-si* é que dialeticamente o “*Quilombolar-se*” vai tomando o seu sentido próprio. Isso porque, o acontecer-se quilombola, enquanto identidade do trabalhador, conforme escutamos de Euci Ana (Entrevista 13, set.2023), é tornar-se “*consciente de ser coletivo, viver em comunidade*” e, além disso, entender-se como “*experiência histórica de vida carregada da história e identidade do povo negro, ou seja, a negritude*”.

Mas, afinal, como acontece o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola ao consideramos o seu fazer-se? Como caracterizar esse acontecer-se? Como essas características se formaram ao longo da história? Quais as consequências das relações que essas características produzem em termos de processos de formação econômico-culturais do Ser social com identidades de classe, gênero e quilombola?

As perguntas retomam a hipótese desta tese: *lutas sociais cotidianas, “escola da experiência”, conforme Luxemburgo (2018b), em defesa de modos de vida não capitalistas, a citar a experiência quilombola, são, em si, processos de formação da classe trabalhadora alargada*. Como circularidade, retornamos ao ponto inicial do *Panô* para compreendermos se, enfim, conseguimos encontrar a saída do labirinto. Desse modo, o que não é e o que pode ser o *Quilombolar-se* acontecer do ser social?

Diante de tudo que construímos, considerando desde o momento da investigação ao momento da exposição, podemos apontar que se trata, fundamentalmente, de processos de formação e experiências. Assim sendo, **primeiramente** cabe dizer que os *processos* aqui são compreendidos como mediações entre natureza-humanos-natureza, em movimento dialético, o que “requer uma exposição dinâmica dos principais pontos constituintes da história dos processos” levantados, conforme Vigotsky (2007, p. 63).

Segundo, em relação à *formação*, há que se fazer algumas observações, pois ao buscar responder o que ela não é – e para o objetivo desta tese ela não é, por exemplo, tentativas de embutir receitas nas pessoas, de moldá-las; nem saberes prescritivos, ou itinerários normativos; nem depósitos de conhecimentos, modelo a seguir, ou moldes humanos; nem mesmo ação estática, a-histórica, não dialética; nem a própria alienação. Categoricamente, nada disso é o que estamos procurando expor aqui. Portanto, a formação, neste trabalho de pesquisa, é o processo que conduz o Ser a ter consciência da história que mulheres e homens produzem e reproduzem todos os dias para se manterem vivos, sendo, ao mesmo tempo, produtos dela.

Enquanto experiência de classe, ao lutarem não contra máquinas, no sentido das lutas das fábricas, das lutas clássicas, lutam não só pelas questões relacionadas aos instrumentos de trabalho, por suas formas de produção, mas lutam também por seus valores, por viver o tempo em seu ritmo e não no ritmo do relógio do empregador; lutam pelos costumes, pelas tradições. A experiência de luta das trabalhadoras e dos trabalhadores com identidade quilombola, conforme nos demonstrou Euci Ana (Entrevista 13, set.2023), é também de luta pela cultura, de acordo com Thompson (1981).

Nesse sentido, ao fazer relação com as lutas de classes, a formação somente poderá ser compreendida como unidade econômico-político-cultural, pois, com base em Thompson (1987), entendemos que a formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada pode ser traduzida em processos, experiências que ocorrem durante um tempo histórico considerável e que demonstram, em termos práticos conscientes, como vivem, sentem, percebem suas identidades de interesses entre si e contra seus padrões e empregadores, isto é, contra o capitalismo e nesses processos constroem, em coletivo, ações para transformar suas realidades.

Nas lutas que não se dão apenas no plano econômico, mas são por valores, costumes, cultura, tradições, a **classe trabalhadora alargada com trabalhadores/as com identidade quilombola** pode ser compreendida como processo de formação oriundo das mais variadas experiências de lutas por libertação, soberania e dignidade vivenciadas na África e na

América Latina-Caribe somado a processos de formação a partir de bloco histórico, conforme Portelli (1977) e Rossetto (2022), entende-se, portanto, como sentido das estruturas de sentimento que produzem a totalidade e a hegemonia socio-econômico-cultural, segundo propõe Williams (2011).

Estirada, assim, a hegemonia da classe trabalhadora, quiçá poderá se despontar num bloco histórico-cultural. Já que o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola, como processo de Quilombolar-se, acontece, conforme nos apontaram as e os participantes diretos da pesquisas, enquanto experiência de formação econômico-cultural da classe trabalhadora alargada, com a massa dos subalternizados (campesinato, trabalhadores rurais, desempregados, subdesempregados, superexplorados, precarizados, não assalariados, meeiros, diaristas, autônomos, ambulantes, dentre outras/os trabalhadores/as que de uma forma, ou de outra vendem sua força de trabalho para o capital) em busca de construir a hegemonia para si.

Entendendo a classe trabalhadora e os grupos subalternizados como unidade dialética em processo e, portanto, como “não prontas, no sentido de acabadas” (Hobsbawm, 2015, p. 327), pois estão em contínua mudança, surgiu a necessidade de problematizarmos os povos e comunidades tradicionais e seus modos de vida também como parte dessa hegemonia resultante de “[...] um conjunto de significados e valores que são experimentados enquanto práticas e que se confirmam mutuamente; a hegemonia, pois, abrange muitas áreas da vida” (Alves; Tiriba, 2018, p. 139).

Assim sendo, como particularidades e singularidades que produzem e reproduzem a vida em diversos lugares, em diferentes espaços-tempos, com cosmovisões distintas, necessidades variadas se materializam, lugares e tempos (passado, presente, futuro) se ocupam um do outro e formam experiências. Embora modificados pelas ações do capitalismo, resistem, permanecem na luta pela sobrevivência, contraditoriamente, neste mesmo mundo do capital dotado de tempos-espacos que diferem dos seus.

Por isso, o *Quilombolar-se* – fazer-se Ser social com identidades de classe, gênero e quilombola – é a luta [não decalque] que move a classe trabalhadora no seu alargar-se através de experiências de povos de comunidades tradicionais quilombolas que trazem, em si, marcas de identidade quilombola como também de identidade de classe trabalhadora e de gênero permeadas por compostos de negritude. Nesse sentido, do ser que se sente trabalhador, mas, antes de tudo, trabalhador da terra, por ser agarrado à Mãe-Terra, é necessário ressaltar que o “anterior” contido nesta tese não remete a uma linha de montagem, como se o ser social com identidades de classe, gênero e quilombola estivesse acontecendo em etapas. Isso, definitivamente, não é o que a tese buscou demonstrar, pois o Ser social com identidades é, a

um só tempo, relacional entre processos produtivo-culturais e processos político-sociais, ou seja, ele é a um só tempo-espço histórico de ser trabalhador da terra e ser quilombola, ser mulher. Ampliando assim o quilombolando em termos de quilombolar-se, quiçá, para além de um neologismo, estamos, com o povo quilombola de Mocajuba/PA, construindo uma noção, uma categoria ou umconceito que podem vir a ser.

Desse modo, os tempos e os espaços, por serem movimento, são dialéticos, próprios dos seres humanos; são históricos. Criam processos produtivo-culturais e processos político-sociais. Nessa “gama de variedades”, conforme aprendemos com Williams (2011), de fazer-pensar, as e os quilombolas constroem, tanto quanto são construídas por elas, as reproduções ampliadas da vida, suas experiências – o Quilombolar-se modo próprio de ser...

CONSIDERAÇÕES DO *PANÔ*

Afoitos e mergulhados na radicalidade do antes da flor e da semente. Fomos às raízes e encontramos a Terra ancestral. Ao emergir nos percebemos diferentes, mais pretos, menos ocidentalizados. Essas experiências nos causaram reconstruções e evidências que, interrogadas, dão continuidade à história.

Assim, sentimos, percebemos, vivemos e fomos modificados à medida que o fio de *Ananse* – (o método) – nos guiava na trajetória fundamental do momento da investigação – o labirinto de turiá. Agora, após concluída as descrições do movimento do real, eis que se reflete espelhada a realidade da vida pesquisada, conforme nos legou Marx (1968). E, como um todo artístico, recordamos os “prismas” de Gramsci (1975), refrações diversas de luz, não sucumbidas ao cárcere; para enfim vermos materializadas as cores, os símbolos, os desenhos, o axé, a força deste *Panô*.

Resultante da laboriosa saída do labirinto por meio do método dialético materialista histórico – a tese defendida aqui é ousada: *a experiência das lutas das/os trabalhadoras/es da terra, ao construir modos de vida centrados no trabalho ontológico social na contradição com o capitalismo e ao compor a classe trabalhadora em seu fazer-se produz o seu alargamento, verificado através do Quilombolar-se das Comunidades São José de Icatu, Segundo Distrito, Tambaí-Açu em Mocajuba/PA, Amazônia região Tocantina.*

Diante dessa ousadia, compreendendo o quão complexa possa parecer, faz-se necessário destacar que o ponto de partida das análises deste *Panô* é o trabalho, na perspectiva marxiana. Por conseguinte, considerando as circularidades intrínsecas desse processo, vejamos o pontuar de outras considerações, produtos desta tesitura.

Em termos do “Alargar-se” consideram-se, como primeiros indicadores, alguns registros, a citar: a tese não esteve pretensa a ir para além de Marx, já que partiram dele as primeiras noções, as inferências, os ensaios dos processos do alargar-se da classe trabalhadora, conforme pode ser verificado em “18 de Brumário”; no Manifesto; no capítulo 23 do “Capital I” e ainda em seus últimos escritos, sobretudo mais políticos “[...] quando se deparou com os movimentos reais da luta de classes em países da ‘periferia’ europeia (a Rússia em especial)”, de acordo com Mattos (2019, p. 135) e também confirmado por Anderson (2019).

Igualmente, no processo do alargar-se da classe trabalhadora (também diversa e ampla) com outras classes subalternizadas, Marx (entre os anos 1870-1880) já havia

percebido “[...] a impossibilidade de tomar o caso inglês de formação da classe trabalhadora[...] como modelo de validade universal” (Mattos, 2019, p. 135).

De tal modo, acrescenta-se outra consideração neste *Panô*, agora em relação a Thompson (1981; 1987; 1998; dentre outros), pois, embora tenha voltado seus estudos à experiência da Inglaterra, para os fins desta tese, sua contribuição está fundamentalmente na categoria “experiência” e no seu ampliar da história nos trazendo a historicidade “dos debaixo”, pois, assim como Mariátegui (1928; 2023), estamos interessados na especificidade indo-afro-latino-americana das lutas revolucionárias.

Ainda sobre o Alargar-se, seguem outros indicadores: na busca pela delicada, porém necessária crítica sobre as ideias, foi preciso usarmos alguns silêncios de Marx, conforme Thompson (1981). Contudo, foi bom buscar as raras flores do Baobá e encontrar “outras” rosas e suas rosas, tais como Lélia González, Carolina de Jesus, Conceição Evaristo, Cidinha da Silva, Givânia Silva, dentre outras também Rosa Luxemburgo.

Tomados por essas “outras” perspectivas, escalamos rochedos que apareceram nas encruzilhadas e com o brilho do prisma ao refletir o sol encontramos os fios coloridos de pensadores africanos e afro-brasileiros que escureceram ainda mais o tecido – *Panô*, sobretudo ao nos apontar o caráter de classe da cultura que, de acordo com Amílcar Cabral (2024), observada a experiência do movimento de libertação na África, consciente das condições materiais da sociedade que representa, compreendeu que as relações produtivas são criadoras de cultura, daí que não se pode perder de vista seu caráter popular e de massa.

Assim, fazendo relação com o alargamento de classe, a experiência quilombola das comunidades em Mocajuba/PA indica que as identidades reconstruídas por meio das lutas comunitárias cotidianas, desde os primeiros passos de formação dos quilombos até as mais recentes lutas pela educação quilombola, por exemplo, são expressões do modo amazônico brasileiro de libertação, portanto de potencialização dos processos de autocontrole, no dizer de Luckács (2018b), como ato teleológico que, ao buscar libertação desde que seus antepassados foram arrancados, sequestrados da África, o povo quilombola demonstra sem “decalque” suas lutas por libertação tanto econômico, quanto cultural.

Ampliando assim, podemos também indicar que o Movimento Social Quilombola na Amazônia, quiçá no Brasil, é um Movimento de Libertação em potencial, dadas suas ações práticas descolonizadoras a um só tempo-espço econômico e cultural, a citar: as formações dos quilombos, os mutirões que produzem a vida nos territórios quilombolas e os Putiruns Quilombolas de formação que fortalecem a cultura.

Como se vê, tivemos pontos de partida no campo teórico que “pareceram” até opostos, mas os compreendemos com “certo” “*gingado*”²⁰¹ e serenamos. Inquietudes suscitaram alguns resultados obtidos no momento da investigação. O começo foi difícil, campo de pesquisa ínfimo ainda, tivemos dificuldades com as bases teóricas por ser um campo pouco estudado, porém já esperávamos que fosse assim, afinal avisados estávamos desde as primeiras aproximações marxianas.

Ainda no que diz respeito às dificuldades, acrescentamos, à guisa de registro, as intempéries que enfrentamos com a Pandemia Covid/2019. As comunidades quilombolas vivenciaram terrores com a falta de acesso à saúde e a remédios; precisaram ser sitiadas nos quilombos para não proliferarem a infecção; portões limitaram o acesso às comunidades, mesmo assim houve mortes de várias pessoas quilombolas que precisaram, mesmo correndo risco de morte, enfrentar longas filas para terem acesso a “ajudas” financeiras dos governos estadual e federal.

Nesse compasso, a pesquisa precisou caminhar com dificuldades de acesso a internet, “ilhada”, não foi possível avançar significativamente nos primeiros anos (2020-2021). Somado a tudo isso, presenciamos mais de 700²⁰² mil vidas ceifadas no Brasil pelo mais insensível ao amor. E, inevitavelmente, a pesquisa foi afetada emocionalmente.

Entretanto, encaramos o ódio, trouxemos de volta a estrela, mas a luta não cessa, ainda temos: Bloqueios, Guerras, Genocídios. Abalados por extremismos, por um instante de um 08 de janeiro revivemos horrores de 1964. Somado a tudo isso, a fome por justiça mais do que pelo próprio pão. O fim da história? Que alívio! Não existe.

Enfim, continuamos e eis que apresentamos a realidade da vida esculpida nas Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, Amazônia região Tocantina. Experiências das materialidades produtivas e culturais de mulheres e homens concretos que nos mostraram a real possibilidade de nos universalizarmos pelo Comum e de reconstruirmos nosso *sumak kawsay*²⁰³ e o necessário *Ubuntu*²⁰⁴.

Seria então a experiência verificada dos povos de Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA a evidência de que podemos continuar elaborando utopias? Como ser isso

²⁰¹Palavra de origem africana, quibundo significa remexer, revirar, refazer. Na Amazônia também tem significado de espécie de remo para a navegação (Anotação de campo, out.2023).

²⁰²Números atualizados pelo painel do Ministério da Saúde em 01/08/2024 às 15:31:33, com dados contidos nas Secretarias Estaduais de Saúde, apontam 712.769 mortes por covid/19, no Brasil. Mais informações podem ser verificadas em: https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html. Acesso em: 02 ago. 2024.

²⁰³Palavra de origem do povo *Quéchua*: em castelhano significa *bien vivir* e em português bem viver.

²⁰⁴Palavra de origem africana, quer dizer “eu sou porque nós somos”. Seu significado remete, também, à Filosofia Africana ao pensar uma humanidade para todos baseada em “nós como vital”, ou “nós-vital”.

possível sendo eles apenas considerados “meros aliados” ou “circundantes” da classe trabalhadora? Essas questões perseguiram as pegadas deixadas no chão e produziram alguns desenhos, tal qual o ideograma africano *Sankofa* e seu significado traduzido por Abdias Nascimento como “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro”²⁰⁵ e quiçá sendo o presente mesmo futuro, como aprendemos em Krenak (2022), os enigmáticos geoglifos amazônicos também possam contribuir.

Ousemos, assim, retornar aos clássicos, inclusive de autoras e autores negros, a citar Lélia González; Abdias Nascimento; Almicar Cabral, Franz Fanon, dentre outros e por todo caminho compreender o alargar-se da classe trabalhadora proposto no ato de estirar-se levemente o conceito de lutas da classe trabalhadora ao considerar as lutas contra hierarquias sociais herdadas (patriarcado, misoginia, racismo[s], homofobia [gêneros diversos], xenofobia, dentre outras). E, ainda, conforme propuseram Marx e Engels (2009), ir além do economicismo na tese 3 (três) sobre Feuerbach. Tudo isso para entender como acontecem, afinal, os processos de formação econômico-cultural do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola?

Eis a nossa procura: tornar evidente a formação econômico-cultural da classe trabalhadora de modo alargada, considerando-a em todas as suas dimensões elementares, múltiplas mediações, diversidades, em todos os espaços-tempos do trabalho, nas condições de reproduções da vida, o que implicou envolver-nos pela perspectiva “[...] de uma concepção ampliada de trabalho”, conforme Antunes (2005, p. 81), isto é, na totalidade de todos e todas que de uma forma, ou de outra vendem sua força de trabalho. Afinal, o “[...] (auto)reconhecimento de classe não é algo dado, ele é construído politicamente em confronto com as políticas e ideologia capitalistas, que acentuam diferenças e a fragmentação” (Vendramini, 2022, p. 41).

Nesse trabalho do fazer-se pesquisa, também compreendemos, tomados por Thompson (1987), que a classe é um ato histórico, portanto acontece nas relações humanas e não pode ser entendida como determinada. Já o processo de consciência do Ser de classe “implica na identidade de interesses entre trabalhadores das mais diversas ocupações, situações locais de moradia, como resultado de experiências comuns” (Vendramini, 2022, p. 41), logo é determinado econômico-culturalmente pelos processos de formação nos quais a classe estiver inserida (a classe em seu vir a ser). Desse modo, a depender da formação, pode constituir-se classe ou não.

²⁰⁵Pode ser verificado em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/abdias-nascimento/sankofa/> - Acesso em: 10 nov. 2023.

Entretanto, de retorno ao início como convite à ancestralidade, a pesquisa revelou que em vez de ir além deveríamos antes ir aos antes da flor e da semente, isto é, à raiz, para entender a totalidade. Entender que ela está aqui, enraizada e anterior à venda da força de trabalho. Assim, precisamos compreender o que é o trabalho, para perceber como ele se envolve na relação entre o antes da flor e da semente.

Tomando essa analogia, e considerando o ponto de não serem as **trabalhadoras/es da terra**, conforme revelado pelos quilombolas Euci Ana (Entrevista 13, set.2023) e Aureliano (Entrevista 23, março 2024), “meros aliados da classe trabalhadora”, mas a **evidência da própria classe trabalhadora no sentido ontológico social**, concluímos que, em vez de para além, buscamos o antes do trabalhador profissional (categoria, ofício) reconhecido como classe (operária, obreira, proletária, assalariada).

Nesse sentido, de acordo com Euci Ana, a/o trabalhadora/or da terra (em todos seus gêneros) é anterior à categoria trabalhador profissional e até mesmo ao trabalhador por identidade, pois trata-se do ser **trabalhador agarrado à terra** – por ser filho da Terra – “Essa Mãe constitui a primeira camada, o útero da experiência da consciência” (Krenak, 2022, p. 103), um ser coletivo por natureza. Igualmente, não apartado desse cordão umbilical, como ser social, não é independente do ser da natureza (Lukács, 2018b).

Portanto, implica-se como desdobramento enquanto processo histórico que esses seres trabalhadores da terra, sendo mais próximos à coletividade de viver em comum, possam se reintegrar, reincorporar à classe trabalhadora no seu mais radical sentido ontológico social e contribuir com os processos de formação para transformação de *seres-em-si* em *seres-para-si* (Lukács, 2018b), enquanto reconstrução do nosso *sumak kawsay* e o necessário *Ubuntu*.

Trabalhadoras/es da terra, ainda que não estando nos chãos das fábricas, não sendo empregados, assalariados, porém também compondo a massa, a totalidade do diverso da classe trabalhadora em suas múltiplas mediações, conforme Mészáros (2016), são elas/eles (todos os gêneros humanos) o coração dessa classe, por lutarem fundamentalmente pelo **comunismo ancestral** no mais essencial kosikiano e radical sentido dessa expressão.

Aqui está todo o cerne da questão do Alargar-se proposto nesta exposição como processos verificados na experiência histórica de mulheres e homens quilombolas na Amazônia região Tocantina – o Quilombolar-se.

Povos e comunidades tradicionais que a seus modos, diferentes radicalmente das formas ocidentalizadas de lutas, conforme Mariátegui (2023), não se constroem como decalque; resistem e lutam contra o trabalho que, de um modo ou de outro, tenta a todo momento torná-los precarizados, subalternizados, reescravizados. Construindo outras formas

de sociabilidade do trabalho, lutam por seus modos de vida – mediações de primeira ordem, valores de uso – e apontam possibilidades reais de uma sociedade necessária não capitalista.

Dáí sugerimos a possibilidade de se pensar incluir trabalhadoras/es da terra e/ou povos e comunidades tradicionais na classe trabalhadora em seu alargar-se de forma a construirmos bases da unidade do diverso, mirando um “outro mundo” ancestralmente necessário e possível, isto é, um “reencantar o mundo”, conforme Silvia Federici (2020), por meio de experiências comuns contra “os componentes do sistema da estrutura vigente” (Nascimento, 2002, p. 344).

Nesse sentido, pensar a formação da classe trabalhadora em nossos tempos, com suas especificidades, desconsiderando as lutas sociais de povos e comunidades tradicionais, a citar a experiência verificada em Mocajuba/PA, Amazônia região Tocantina, campo da pesquisa que estamos a expor é, conforme Thompson (1987, p. 13, grifos nossos), tentar tornar esquecida “[...] a atuação das e dos trabalhadores e o grau com que contribuíram *e contribuem* com esforços conscientes, no fazer-se da história”, incluindo as/os trabalhadoras/es da terra no sentido ontológico do ser social.

Trazer para a história apenas aqueles que se dizem vitoriosos é tentar apagar, dentre vários exemplos, as estratégias bem-sucedidas de sobrevivência operadas pelas primeiras negras e negros que foram trazidos da África para a Amazônia e como resistência fugiram dos senhores. Ao adentrarem matas, rios, furos, igarapés durante o colonialismo, produziram os “atalhos” do Quilombo Itabatinga; “rasgos do bento” no Quilombo São Benedito, “diques” que mudaram cursos de rios e interligaram comunidades no Quilombo São José de Icatu, com técnicas de engenharia intrigantes; arquiteturas feitas a barro fundamentais nos tempos da perseguição encarniçada; técnicas de produção agroecológica que mantêm a soberania alimentar dessas comunidades até o presente; técnicas de esconderijos; técnicas de defesa pessoal; estratégias de relações de comércio de seus produtos; técnicas de navegação, dentre outras.

Estratégias de resistência e de luta emaranhadas com a cultura indígena e com a natureza generosa; os mutirões de roça reconstruídos como identidade, praticados até o tempo presente, inclusive, enquanto metodologia pedagógica nos seus movimentos sociais quilombolas. História “dos debaixo” que não é contada nos livros, mas que está na memória do povo e é reproduzida de geração em geração. Materializa-se como as próprias lutas de classes em processo contínuo da formação social e é alvo de tentativas para torná-la desaparecida a todo momento.

Dessa maneira, envoltos com o novelo do fio que ainda tece o *Panô* colorido com várias estampas, trazemos, como trouxemos de volta as trabalhadoras/es da terra e suas histórias, os achados com base na gama de acontecimentos apresentados pelos participantes da pesquisa por meio de categorias teóricas e de suas transversalidades.

Como desdobramentos das categorias teóricas, das categorias de conteúdo e das categorias de análise do método (fio de Ananse), seguem alguns temas trabalhados: Formações de Comunidades Quilombolas; Lutas comunitárias cotidianas; Mutirão; Território; Organização; Mulheres; Juventude, Infâncias; Questões ambientais; Religião e Religiosidade; Comunidades de Base e Associações Quilombolas; Musicalidade; Educação Quilombola; Educação Escolar Quilombola; Quilombolar-se. Envolvidos em análises, sobretudo no quarto capítulo da exposição, os temas foram diluídos no colorido e nas estampas das seções e subseções. Integradas aos objetivos, as temáticas revelaram evidências que apontam a confirmação da hipótese de que *lutas sociais cotidianas, “escola da experiência”, conforme Luxemburgo (2018b), em defesa de modos de vida não capitalistas, a citar a experiência quilombola, são em si processos de formação da classe trabalhadora alargada.*

Assim, **dos achados** seguem os apontamentos **sobre o Quilombolar-se:**

Das particularidades que caracterizam a[s] luta[s] de classe[s] e os processos de formação da classe trabalhadora alargada na experiência de Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, Amazônia região Tocantina, os achados da investigação indicaram os seguintes elementos:

Primeiramente, após costurarmos as bases sobre o que se trata os processos de formação das classes sociais na relação trabalho-cultura-educação e o despontar do Ser em Si e do Ser para Si, eis que encontramos as encruzilhadas mais difíceis. Nesses pontos do tecer do *Panô*, a velocidade do tear se dispôs na cadência cautelosa do “desatar-se os nós”. Foram longos e laboriosos os dias em que estivemos nesse período no labirinto da pesquisa.

Registra-se que do resultado desse processo foi possível observar que, para se pensar as particularidades das lutas da classe trabalhadora, temos que considerar primordialmente as suas diversidades, isto é, como processo que não acontece apenas nos chãos das fábricas, as diversidades das lutas também são caracterizadas por lutas contra as hierarquias sociais herdadas (gênero, patriarcado, etnia, raça). Isso implica dizer que não há como desconsiderá-las, do contrário reproduziremos o centralismo ocidentalizado.

As **hierarquias sociais e miseráveis**, a citar, **patriarcado, questões étnicas, castas e racismo**, potencializados no colonialismo-capitalismo, nos trazem elementos de que as lutas contrárias a esses processos têm sido estudadas como lutas minoritárias e/ou identitarismos,

causando com isso uma “certa” impressão de serem elas lutas secundárias, deslocadas das **lutas de classes**, conforme Ciavatta (2018), contra o sistema que as tornou “extremadas”, de acordo com Gorender (2016). Isso é incoerente, já que sendo hierarquias não produtos do capitalismo, mas usadas por ele para manutenção do seu *status quo* devem ser combatidas também no campo das lutas das classes trabalhadoras no sentido do seu alargamento. Por que não?

Tendo por base essa inquietação, contruímos a proposição de **desatar alguns nós**, para avançar a história e alargar a perspectiva de luta de classes considerando esses vetores sociais que atravessam a história. Assim, entendemos que as problemáticas que se levantam em torno dessas hierarquias, a citar, as mulheres acrescentada da situação das mulheres quilombolas, as marxilogias por si só parecem não dar conta da questão. Daí que percebemos que a contribuição para se compreender as mulheres quilombolas nas lutas da classe trabalhadora está fundamentalmente relacionada ao Método Dialético Materialista Histórico.

A partir daí entendemos ser o **patriarcado a primeira de todas as opressões e a que atravessa toda a história**. Sendo, pois, um processo histórico não estático, portanto, em mudança, é base concreta de qualquer transformação social, a tal ponto que, enquanto for desconsiderado, qualquer luta contra o capitalismo, a citar, as lutas pela descolonização, estarão comprometidas e fadadas ao fracasso. Isso implica dizer que não haverá **descolonização**, libertação humana, emancipação, enquanto houver mulheres oprimidas.

Portanto, a **libertação das mulheres** de todas as faces do patriarcado, de acordo com Vogel (2022), é crucial para a soberania e a dignidade do mundo agora e não só para depois da revolução, como pensou até mesmo Engels (2017). Igualmente, a hierarquia social – **racismo** – tratada através dos conceitos de raça e racismo estrutural de Almeida (2019), trouxe elementos das bases da **descolonização que não deverá se dar apenas nas mentes ou no campo cultural, mas estruturalmente** como processo integrado. Por isso, não há como destruir o racismo, nem o patriarcado sem destruímos suas estruturas, isto é, o metabolismo do capitalismo (Mészáros, 2011).

Dessa forma, sendo as **mulheres quilombolas** mulheres negras, majoritariamente do campo (espaço rural) e trabalhadoras, pensá-las desapartadas da luta de classes na sociedade patriarcal, racista, misógina em que vivemos é tentar fazer desaparecer essas mulheres que mais sofrem violência. Nesses termos, Lélia González (1979) nos alertou que esse tema precisa ser tratado, para além da **interseccionalidade**, como **etnicidade**, compreendendo que, à raça e à gênero, temos que integrar classe e etnia, portanto, essa **relação: gênero-raça-classe-etnia** não deve ser esquecida dada a sua complexidade.

Assim, desatando nós e compreendendo processos, continuamos a caminhada no labirinto e em cada encruzilhada, como Cidinha da Silva (2022), “exuzilhamos” ao cruzar caminhos e estradas. Nos pontos bem dados a cada passo com o alinhar do fio de *Ananse* entre os dedos fomos colorindo o *Panô*, sobretudo ao encontrar o sentido de *Ubuntu* – **entremeado no Bem viver Quilombola, modos de vida que se contrapõem à lógica do capitalismo**, lutam, resistem se reconstróem desde quando os primeiros negros e negras foram arrancados da África e construíram Lutas Quilombolas contra o escravismo: Revoltas contra feitores; Suicídios por banzo; Rebeliões na senzala; Motins nas roças ou no campo de trabalho forçado; Levantes de fome; Confrontos contra fazendeiros; Fugas do cativeiro; Formação dos Quilombos; Quilombo Palmares; Resistência dos Terreiros. E, ainda: Guerras da independência; Revolta dos Malês; Balaiada; Sabinada; Cabanada; Farroupilha; Revolução Cabana-Cabanagem; Lutas abolicionistas; Guerra do Paraguai; Abolição.

Para não serem reescravizados, já que a abolição não lhes deu qualquer segurança, as lutas continuaram em **“outras lutas”**: Resistência dos Quilombos; Resistências dos Terreiros; Resistência afro-religiosa; Revolta da chibata; Resistência das Favelas; Movimento Negro; Quilombismo; Partido do Movimento Negro; Ligas camponesas; Lutas contra o Regime Militar; Guerrilhas; Sindicalismo; Redemocratização do Brasil; Constituição de 1988; Reconhecimento das Terras de Quilombos; Associações Quilombolas; Movimento Social Quilombola; Educação Quilombola; Educação Escolar Quilombola; Associação de Estudantes Quilombolas – Universidade, dentre outras.

Para nos situar na Amazônia região Tocantina, focamos na experiência **da Cabanagem à República do Cunani**. Evidenciamos o quão cruciais foram as negras e os negros e seus quilombos no Pará, conforme Salles (1988) e Moura (2021), nas configurações dessas lutas que formaram o povo dessa região.

Dessa maneira, nas lutas de “todo dia e toda hora” das Comunidades Quilombolas, **reatamos os nós** e despontou o **Quilombolar-se na Amazônia região Tocantina**. Enquanto fazer-se, apresentamos suas caracterizações que decorrem dos processos de formação econômico-cultural; desdobram-se nas **formações das comunidades quilombolas**, nas **lutas comunitárias cotidianas**, nos **mutirões**, em **religiosidades, musicalidade e organização**; se reconstróem em **territórios** e nas **mulheres**; redescobrem-se em **campo de disputas**, **questões ambientais**, **ameaças**; **reorganizam-se das CEBs às Associações Quilombolas**; reaprendem a ser em **movimento**; reelaboram em **ancestralidade**, **Educação Quilombolas**, **“outras” lutas**, **“outras escolas” da experiência**, **Putirum Quilombola**, **Educação Escolar Quilombola**.

Destarte, fazendo-se “quilombolando” também **classe e mulher** no seu **alargar-se**, percebem-se **trabalhadoras/es da Terra** e no contínuo inconcluso *vir a ser acontecem em processo* – o **Quilombolar-se**, modo “não decalque” de ser social com identidades na Amazônia região Tocantina.

Em termos de relações, é necessário tratar sobre a radicalidade das origens. Por isso, aprofundamos em Mãe Terra e *Ubuntu* e descobrimos, nas aproximações marxianas, que a realidade concreta é feita de relações podendo ser verificadas desde a inversão da dialética em que a produção da vida se mostrou formadora da consciência e não no seu contrário. Nesse processo é que se dá a primordial relação do ser social, isto é, na medida em que transforma a natureza, transforma a si mesmo, mas como ser coletivo, pois o ser só se faz com o outro, não se faz sozinho. O ser que não se faz sozinho para cosmovisão africana é o *Ubuntu*.

A Terra se faz ancestralidade em nosso ser, por ser nossa primeira camada de proteção – seus rios, suas florestas, seus animais não humanos, a natureza. Nessa relação natureza-humanos-natureza, estando os humanos não satisfeitos, constroem transformações e na medida em que intensificam essas transformações, ao invés de se agarrarem à natureza como ato biocêntrico de ser, dela se afastam a ponto de se desincorporarem e de se fazerem antropocêntricos.

A desincorporação do ser ontológico da natureza em si – Mãe Terra (ar, água, fogo, terra, floresta, rios, animais, não humanos) – impede que o ser social se faça, já que ele (em todas dimensões dos gêneros humanos) não acontece sem essa relação, segundo Lukács (2018b). É essa relação humanos-natureza, embora afetada profundamente, sobretudo, na sociedade capitalista onde lucro, consumo, acúmulo, poder, dinheiro tornaram-se “Deus”, que ainda alimenta as experiências de base comunitária, tais como as de povos e comunidades tradicionais verificadas nesta investigação através de Comunidades Quilombolas localizadas na Amazônia região Tocantina. Experiências que evidenciaram como modos de vida que lutam como “outras” lutas para manterem vivas suas próprias formas de ser na disputa na qual estão inseridas: capital-trabalho.

Disputas manifestadas entre modos de vida diferentes que se configuram na contradição trabalho-capital, cada vez mais intensificada à medida que o capital segue seu trilha. Nesse sentido, o desincorporar da nossa ancestralidade e a consequente produção de violências resultantes desse afastar-se *em si*, ou seja, do sentido ser social, ser *Ubuntu* têm se manifestado em várias ações.

Como exemplos podemos citar a necessidade criada para arrancar e desterritorializar seres humanos em diásporas para fins econômicos, até os “desmontes” de sentimentos,

“desmontes” de direitos conquistados que afetam profundamente o *Ubuntu*, como *apartheids físicos, sociais, econômicos, culturais, simbólicos* a exemplo do ocorrido no sul da África, nos Estado Unidos da América e nas diversas favelas brasileiras até o tempo presente, configurando um sistemático projeto “genocida” operado a dizimar as populações negras, conforme Nascimento (1978).

Manifestações do antagonismo entre projetos de sociedades diferentes que conflituam e se manifestam, também, em diversas lutas sociais de diferentes formas. Nesse sentido, será que esse *Ubuntu* afetado poderá contribuir para o “outro” necessário mundo? As evidências desta pesquisa apontam algumas questões reais que precisam ser consideradas. Problemáticas que suscitam elementos das lutas da classe trabalhadora de nossos tempos que vão caminhando “à esquerda”. Dilemas enfrentados pelos seres sociais que, na perspectiva apontada do alargar-se, considerando a experiência das Comunidades Quilombolas na Amazônia região Tocantina, mostram caminhos, estradas e saídas.

Primeiro, na contradição trabalho-capital entre negar e aderir incorporações capitalistas, como o “trabalho pro outro” – trabalho assalariado – que as/os quilombolas percebem que não combinam com suas formas de trabalho. Nesse afetar os sentidos do trabalho provocado por essa contradição, as/os quilombolas reconstroem suas identidades por meio do trabalho do mutirão. Isso lhes dá condições de compreenderem os processos mais concretamente e de se reelaborarem em *Ubuntu*.

Contudo, é importante frisar que defender aqui a evidência sobre esse reincorporar-se de **comunismo ancestral** não significa que estamos propondo que as experiências das comunidades quilombolas devam retornar a um estado de isolamento, como se todas as condições objetivas estivessem resolvidas e um estado de contemplação pudesse ser mantido. Preservados esses termos, estaríamos produzindo uma análise romântica.

Assim, sustentamos que, na medida em que se reincorporam de ancestralidade comunista, estão reproduzindo as bases coletivas, inclusive na produção de excedentes dos mutirões quilombolas com qualidade para serem lançados nos mercados como “outras” economias-culturais constituídas de soberania e dignidade nos territórios tanto interna, quanto externamente.

Isso implica um projeto nacional de fortalecimento das agriculturas de base comunitária, cultural, agroecológica mirandas como “outras” economias-culturais, tais como as já em processo verificadas nas comunidades *São José de Icatu, Uxizal, Itabatinga, São Benedito do Vizeu, Santo Antônio do Vizeu, Vizânia, Mangabeira, Porto Grande e Tambaí-Açu*, campo empírico deste *Panô*. Para tanto, as discussões ambientais intrínsecas a esse modo

de produzir precisam ser tratadas plena e amplamente. Aqui se configura o maior entrave dessa proposta com o modelo desenvolvimentista e dependentista adotado pelo Brasil e reproduzido de governo em governo. Os projetos de “outras” economias-culturais devem, necessariamente, estarem vinculados a um projeto de “outro” Brasil necessário e a respeito do qual pouco avançamos, até mesmo nos governos mais progressistas que vivenciamos.

As comunidades quilombolas, na produção da vida associada à “outras” escolas da experiência, ao produzirem “outras” economias-culturais, reivindicam que seus territórios possam ser reconhecidos também como territórios produtivos. De maneira semelhante observou Guerreiro (2012, p. 198) nas experiências de “mundos campestinos, indígenas y campesindios”, “*otras economias*” de *bien vivir* na América Latina.

As e os participantes da pesquisa revelaram estarem integrados em discussões e debates nacionais e regionais, tais como o evento “Diálogos Amazônicos”, ocorrido em agosto 2023 em Belém, capital do Estado do Pará, como preparativo para a COP 30.

Nesse sentido, das/dos jovens quilombolas que estão na universidade e pretendem retornar aos seus territórios, escutamos, por exemplo: “[...] só saio para fazer o curso lá na cidade. Eu sei que posso ter tudo que eu preciso mesmo ficando aqui. Não preciso sair. Eu quero um celular bom, me vestir bem e para isso não preciso sair. É só produzir com técnica, pra isso acontecer”, nos disse Silas, de 19 anos (Entrevista 9, ago.2023). Esse acontecer apontado por Silas depende de governos comprometidos com “outras” economias-culturais necessárias e não com as que operam em favor de pacotes de veneno²⁰⁶.

Percebemos, em todo o período da pesquisa, que as Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA não estão isoladas dos debates, estão em pleno acontecer como sempre estiveram, inclusive no campo das discussões sobre processos produtivos, mercados, comercialização, feiras, redes de mulheres, redes agroecológicas, economias solidárias. Em busca de suas soberanias, não focam apenas na alimentação, mas em suprir outras necessidades. Com isso, podemos apontar que, nas comunidades quilombolas verificadas, não se fala em economia de subsistência, mas em “outras” economias-culturais das florestas, das águas, “outras” economias, inclusive das mulheres quilombolas.

²⁰⁶Trata-se de Projeto de Lei que tramita na Câmara Federal - PL 6299/2002. O debate em torno desse projeto acontece desde 1999. Após inúmeros debates em torno do tema polêmico sobre a legalização de agrotóxicos, dentre outros elementos voltados à alimentação nacional, ele foi recentemente transformado na Lei Ordinária 14785/2023. Para mais informações, sugerimos a leitura na íntegra em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=46249>. Para outras informações sobre a luta contra esse projeto, sugerimos a leitura do Dossiê intitulado “Contra o Pacote do Veneno e em Defesa da Vida”, organizado por Karen Friedrich e outros autores e publicado em julho 2021.

Segundo, as lutas por soberania e dignidade dos territórios quilombolas têm se configurado em lutas contra ameaças que estão amplamente relacionadas a questões ambientais. Nesse sentido, as falas e as transversalidades observadas demonstraram que as infâncias, a juventude e as mulheres são os maiores alvos, sobretudo, as lideranças. Lutas que remetem às lutas por liberdades e atacam o racismo em todas as suas dimensões. Lutar pelos territórios é lutar pela vida de rios, florestas, animais e, nesse debate, os conflitos são iminentes, por isso, a marcação feita por alguns participantes de que se sentem “ilhados”, cercados por todos os lados pelo agronegócio é real por expressar a própria experiência vivida.

Nesses termos, as comunidades quilombolas têm juntado forças em um grande mutirão com outros movimentos sociais para enfrentar essas situações. Através dessas aproximações, compartilham saberes de resistência, saberes de contestação que os conformam em saberes sociais nas lutas da classe trabalhadora, conforme Rodrigues (2012). Desse modo, não é raro presenciar nos encontros de debates, sobretudo sobre temáticas envolvendo questões ambientais, quilombolas junto a povos originários. União Nacional Indígena (UNI), Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB), CUT, Movimento dos Atingidos por Barragens (STTR), Colônias de Pescadoras/es, dentre outras organizações sociais, todas juntas, conforme presenciamos na Marcha das Margaridas em Brasília em agosto de 2023, bem como nas audiências públicas produzidas pelo Ministério Público Federal na Amazônia região Tocantina, entre outubro e novembro 2023, em razão do avançado Projeto Hidrovia Araguaia-Tocantins.

Na partilha de saberes sociais, em “ajuntamento”, se formam, reforçam suas lutas, suas bandeiras. Por isso, como terceiro apontamento dessa relação entre comunidades quilombolas e as lutas da classe trabalhadora dos nossos tempos, percebemos o agir dos movimentos mais realistas em relação ao capitalismo. Assim, ao escutarmos que “*não é fácil mudar essa situação*”, conforme nos disse Maria Deuza (Entrevista 11, ago.2023), observamos que não há compreensões ingênuas sobre o sistema capitalista.

Afinal, como apresentado no capítulo quarto deste *Panô*, os processos de formação no sentido das lutas da classe trabalhadora nas comunidades têm ocorrido, embora suas contradições, mais diretamente desde as formações das CEBs ao serem convocados à ação, como escutamos dos quilombolas Zenóbio, Zé Maria Lourada e Aureliano. Nesse sentido, há o entendimento em curso de que o capitalismo não está perto de acabar e nem será ele por si próprio destruído.

Por fim, foi verificado também que as/os quilombolas em seu Quilombolar-se, fazendo-se ser social com identidades de classe, gênero e quilombola estão procurando contribuir com ações concretas diante das incapacidades do capitalismo manifestadas em suas incompatibilidades com a natureza, com a democracia, ou com soluções para a miséria, a exclusão e a fome. Isso podemos observar nas diversas incidências produzidas local, regional e nacionalmente cobrando e construindo soluções via Ministério Público (municipal, estadual e federal).

Assim, em termos de questões ambientais, já tramitam ações nos ministérios públicos Estadual e Federal, provocadas por denúncias, que abordam a situação do Projeto Hidrovia-Araguaia Tocantins. São ações conjuntas com outros movimentos sociais da Amazônia região Tocantina que conseguiram frear (até o momento desta exposição não houve notícia de retomada) a implantação desse projeto avaliado por diferentes atores sociais como ecocida, terrorista, genocida, uma vez que ameaça a vida de humanos e não humanos em diferentes espaços, a citar a Bacia do Rio Tocantins.

Em termos da incompatibilidade entre capitalismo e democracia, concordamos com Wood (2011) em relação à necessidade de radicalizar a democracia para que possam seguir vivas as diversas sociedades e o direito à vida, elemento que para o capitalismo é secundário em relação ao dinheiro, ao lucro e ao acúmulo. O Movimento Social Quilombola tem sido enfático na defesa da liberdade como democracia plurinacional, isto é, diversamente composta por povos e comunidades tradicionais. Isso pode ser verificado nas agendas de lutas que vão desde o direito a terra, territórios, água, demarcações, até à permanência das pessoas de forma plena e inteira, com acesso a bens historicamente criados, construídos, a exemplo da Educação Escolar Quilombola, dentre outros.

Já a incompatibilidade do capitalismo com as soluções para a miséria, a exclusão e a fome se tornou tema caro para a humanidade por se tratar de questões objetivas vitais, isto é, sem alimentação não há como construir outros processos – o ato de comer, na sociedade capitalista, tornou-se um ato político. Comer deve ser o objetivo primordial em qualquer projeto de sociedade, porém não é o que acontece na sociedade do capital. Pesquisas nesse sentido comprovam que o problema não é de comida ou de comer, a questão é sobre a desumanização sistêmica capitalista. Números sobre América Latina e Caribe mostram que 43,2 milhões de pessoas passam fome (Onu, 2023²⁰⁷). Em relação a todo o planeta Terra, “os

²⁰⁷Para mais informações ver relatório da Organização das Nações Unidas (ONU) disponível em <https://brasil.un.org/pt-br/252299-onu-432-milh%C3%B5es-de-pessoas-sofrem-de-fome-na-am%C3%A9rica-latina-e-no-caribe>. Acesso em: 12 abr. 2024.

dados indicam um aumento de 1,1% entre os anos de 2021 e 2022, totalizando 9,3% da população mundial com fome crônica, acima dos níveis pré-pandêmicos” (FAO, 2023²⁰⁸).

Isso nos possibilita sustentar que o problema central é a exclusão sistemática promovida pelo capitalismo focada no extermínio, via miséria, de todos àqueles que não interessam ao sistema, a citar os povos e as comunidades tradicionais, os subalternizados, os marginalizados, os favelados, as mulheres negras, as mulheres indígenas. Objetivando dizimá-los, como tem tentado com atos de genocídios, bloqueios, invasões, exclusão por todas as partes do mundo. Daí que para as lutas dos “Condenados da Terra” em todas as suas dimensões só existe uma saída desse labirinto – a *Unidade Plurinternacional*.

Diante do exposto, registramos: engana-se quem pensa que as Comunidades Quilombolas na Amazônia não estão acompanhando esses processos. Nesse contexto, podemos citar os espaços onde as/os quilombolas estão tendo acesso a esses “acompanhamentos” e que são, contraditoriamente, espaços, sobretudo, das Igrejas Cristãs e das Redes Sociais Cibernéticas que estão “conectadas” com o mundo. Compreendidos como “outras” escolas nos quilombos, são nesses espaços-tempos que os debates políticos têm sido semeados. Observamos durante a pesquisa, o quanto os processos políticos, principalmente os eleitorais, estão presentes nas deliberações que organizam as comunidades quilombolas e são, em alguns aspectos, “deformadores”, pois “*dividem o nosso povo*”, nos disse a professora Val (Entrevista 16, nov.2023).

Nesses termos, escutamos das/dos participantes falas que nos disseram que na “*igreja é o espírito que alimentamos, nos outros lugares o social, mas do social não é muito as pessoas aqui que acompanham, o povo gosta mesmo é de trabalhar mais a igreja mesmo*” (Anotação de campo, jul.2023). Essa fala diz muito sobre as contradições nas comunidades quilombolas que, ao serem entendidas como processos de formação analisados, não poderíamos deixar de registrá-las, afinal os processos de formação do ser social com identidades de classe, gênero e quilombola na perspectiva do Quilombolar-se (fazer-se) não ocorrem de forma homogênea.

Por isso, nas comunidades quilombolas pesquisadas, constatamos unidades de registros que “parecem” ir na contramão dos processos de formação no sentido ontológico do ser social, por exemplo, ao escutarmos, em conversas informais, falas como “*[...] eu não sou quilombola, por isso não participo de movimento. Aqui na comunidade eu sou associado. Quilombola pela Associação e não pelo Movimento Social [...]*” (Anotação de Campo,

²⁰⁸Para mais informações ver relatório na íntegra em <http://observatorio.unesc.net/upload/estudos/-fao-divulgados-sobre-a-fome-no-mundo-em-2022-20230928120418.pdf>. Acesso em 12 abr. 2024.

set.2020). Daí a necessidade da Educação Quilombola como instrumento das lutas não somente externas, mas “*principalmente as internas*”, onde “*está toda a nossa força*”, como nos disse a professora quilombola Ana Cleide (Entrevista 8, ago. 2023).

Portanto, antes de lançarmos os desenhos e os caminhos para as possíveis saídas do labirinto, sentimos a necessidade de registrar observações sobre as cinco mandalas sínteses construídas em formas esquemáticas e que se expressam os achados de pesquisa deste *Panô*. Elas foram elaboradas para contribuir com os processos de formação dos currículos escolares para a Educação Escolar Quilombola em curso no município de Mocajuba/PA. Por isso, juntas, compõem o levantamento de matrizes pedagógicas, de acordo com Arroyo (2006), como possibilidades de fazer-pensar “outras” metodologias, segundo Silva (2016), estruturadas em um currículo escolar como percurso de produção da vida associada às diversas “outras” escolas presentes nas comunidades quilombolas, tomadas como centrais que são: mutirão, território, gênero, organização.

Como desdobramentos dessas “outras escolas” que compõem a unidade do diverso da Educação Quilombola, ao fazer-pensar o currículo da Educação Escolar Quilombola, buscamos também o fazer-pensar de forma integrada os processos de construção do Projeto Político Pedagógico Territorial Quilombola – os almejados PPPTQ de todas as EMEIFQ.s de Mocajuba/PA pelas Comunidades Quilombolas e pelo Movimento Social Quilombola em luta pela Educação Pública Inteira.

Eis o acontecer do Quilombolar-se, fazendo-se ser social com identidades de classe, gênero e quilombola na Amazônia região Tocantina na forma mais plena que essa expressão pode explicitar. Esse acontecer se manifesta por incorporações traduzidas em relações que vão desde as estabelecidas entre natureza e humanos percebidas em não humanos, xerimbabos, encantados, orixás, pajés, espiritualidades, sagrados, divinos; até a expressão de tudo isso na vida em comunidade. No movimento espiralado, encontram-se e se cruzam com outras relações – mutirões, pilões, festividades, companhias, irmandades. Encruzilhadas, essas experiências se reterritorializam, se autoidentificam, se reconstroem. Coloridos, vivos, firmes continuam o processo do permanente *vir a ser* – relação trabalho-cultura-educação. A produção da vida segue nas **saídas do labirinto...**

Um ciclo se fecha aqui, mas o processo da caminhada continua. A saída do labirinto nos produziu a percepção de que o *Panô* segue sua tessitura, pois ainda nos faltam detalhes e, assim como a história, ele não será concluído. As considerações indicaram que nos restaram fios. Encontramos algumas saídas possíveis no labirinto, mas alguns pontos ficaram como perguntas para outras pesquisas, para outras pesquisadoras/es.

Todavia, como conseguimos sair vivos do labirinto, acreditamos ser necessário, para as próximas encruzilhadas dos aparentes fins, lançarmo-nos em perguntas para continuarmos nos fazendo em ações de pesquisas e pensamentos, o que talvez exigirá nos redefinirmos em espaços-tempos e papéis.

De tal modo, como podemos continuar fazendo-pensando pesquisas sobre a relação religião e religiosidade considerando as diversas manifestações de fé, de sagrado, de divino, mas também de extremismos, tessituras de ódio, desrespeito, desamor? Utilizando-nos de um termo pensado por Mariátegui e denominado “agonia” de Miguel Unamuno e seu chamamento para nos reencantarmos (Instituto..., 2022b), perguntamos – Como têm se movido os seres agônicos por justiça? Ampliando a perspectiva marxista, ainda conforme Mariátegui sobre religião, como podemos pensar em processos de formação econômico-cultural de classe considerando as religiões, as místicas, a fé?

Ao pensar na relação entre o cuidar e as mulheres explicitada nas falas que revelaram esse achado sobre o cuidado, pesquisas nesse sentido apresentam que “21 horas semanais é o tempo médio que as mulheres se dedicam ao trabalho de cuidado, quase o dobro em comparação aos homens (12 horas)”, segundo Agência Brasil – PNAD (2023). Esses trabalhos de cuidado, ou de “economia do cuidado” são desdobramentos do trabalho doméstico, trabalho “não produtivo”, inclusive gerador de violência doméstica.

Outras pesquisas revelam que o Brasil é quarto país que mais mata mulheres no mundo, segundo dados da ONU (2018²⁰⁹). Números recentes da Rede de Observatórios de Segurança (2023)²¹⁰ nos apontam que, nos estados BA, CE, MA, PA, PE, PI, RJ, SP, a ocorrência de “586 vítimas de feminicídios. Isso significa dizer que, a cada 15 horas, uma mulher morreu em razão do gênero, majoritariamente pelas mãos de parceiros e ex-parceiros”. Assim, como tratar sobre esses temas a partir da Educação Quilombola compreendida como produção da vida associada em companheirismos e coletividades?

Seguindo a linha dessa costura do *Panô* que, mesmo após a saída do labirinto, ainda se desponta em trabalho de pesquisa, acrescentamos a indagação – como pensar estruturas de sentimentos “desmontadas”, tal qual se “desmontam” direitos pelo racismo patriarcalizado que reproduz em infâncias e mulheres quilombolas a convicção de que o medo é um comportamento, uma forma de respeito; uma convicção produzida e reproduzida, sobretudo,

²⁰⁹Mais informações podem ser verificadas em <https://www.cofen.gov.br/12-anos-da-lei-maria-da-penha-brasil-e-quarto-no-ranking-da-violencia-contr-a-mulher/>.

²¹⁰Mais informações podem ser verificadas em: <https://observatorioseguranca.com.br/a-cada-24-horas-ao-menos-oito-mulheres-foram-vitimas-de-violencia-em-2023/>

pelos homens (gênero) e que bloqueia perspectivas de aprendizagens libertadoras, emancipadoras?

Na relação entre processos de formação que envolvem Educação Escolar Quilombola e universidade, dialetizando o método (MDHD) com a Juventude Quilombola – como utopizar que a juventude “ameaçada” pela educação ocidentalizada e pelas mídias alienadoras tão presentes na cotidianidade das “outras” escolas que também educam possa dar retorno como “compartilhantes necessários e não importantes” aos quilombos, de acordo com Bispo (2023)?

Para não dizer que não falei das flores... o que temos a aprender com as “novas” ondas “Rosas” da América Latina-Caribe “*aunque la cruda economia, ha dado luz a otra verdad?*”, conforme nos faz refletir a performace poética e musical do cubano Sílvia Rodríguez²¹¹. Como as experiências de Comunidades Quilombolas da Amazônia região Tocantina se relacionam e se entrecruzam com as experiências dos Povos da América Latina-Caribe na perspectiva das lutas da classe trabalhadora de nossos tempos?

Evidências nesse sentido poderiam ser compreendidas como construções de um projeto comum não capitalista de integração regional e de atuação global assentado em produtivos coletivos, em infraestrutura compartilhada, em tecnologias, na gestão e na preservação dos bens comuns da natureza, conforme dossiê 70, de novembro de 2023, do Instituto Tricontinental de Pesquisa Social²¹²?

Nessa perspectiva, podemos considerar as experiências no plano político em curso a partir de um grupo de países da América Latina, dentre elas a mais significativa é a da Bolívia, como elementos dessas construções por um projeto comum não capitalista? Além disso, ao perceber que “*sem união nós vamos nos desbandalhar tudo*”, conforme o quilombola Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023), perguntamos em que elementos podemos sustentar a construção de um projeto comum não capitalista com essas experiências bases?

As novas “ondas Rosas” da América Latina compreendidas nos processos envolvidos à emergência da China, aos “novos” governos progressistas no continente e ao seus desdobramentos em estruturas como União de Nações Sul Americanas (Unasur), Comunidade de Estados Latino-Americanos e Caribenhos (CELAC)²¹³ e Alternativa Bolivariana para as

²¹¹ Nos referimos a um trecho da letra da música intitulada: “Juego Que Me Regalo Un 6 de Enero” de Silvio Rodríguez. Album: Silvio, ano 1992.

²¹² Conforme pode ser verificado em: <https://thetricontinental.org/pt-pt/dossie-70-nova-onda-progressista-latino-americana/>. Acesso em: 10 fev. 2024.

²¹³ Trata-se de um bloco regional intergovernamental composto por 33 países.

Américas (ALBA)²¹⁴ e somados aos processos de desdolarização e de nova ordem econômico-mundial construída pelos BRICS²¹⁵ e pelo G77²¹⁶ estariam apontando elementos de construção nesse sentido? Ou quiçá são ondas rosas sem primaveras e sem povo?

Diante das diversas lutas que os diversos povos têm travado contra o capitalismo, podemos produzir inferências de que construções de caminhos “à esquerda” nos conduzirão a saídas seguras? Como pensar um projeto comum não capitalista pela via eleitoral?

Ainda entremeados com a problematização de Raimundo Silva (Entrevista 6, ago.2023) ao constatar que sem união “*vamos nos desbandalhar tudo*”, ele “parece” nos indicar, assim como as experiências de povos e comunidades tradicionais na Amazônia região Tocantina também nos apontam, que antes de tudo e não além de tudo para se construir um projeto comum não capitalista como ação coletiva e não de governos é necessário nos reincorporarmos, nos reintegramos à Mãe-Terra como sentido ontológico do Ser social. Com isso, incorporando as populações, as massas, as organizações sociais, mobilizando-as através da construção de uma agenda comum, considerando todas as lutas em suas plenas diversidades, caminharemos na concreticidade.

Por fim, a saída segura se desponha na mudança de rumos, na reintegração natureza-humanos-natureza e na necessidade da classe trabalhadora se reincorporar de **comunismo ancestral** para avançarmos nos projetos produtivos coletivos em cursos como parte dos processos de formação econômico-cultural do alargar-se, conforme nos demonstrou o fazer Quilombolar-se na Amazônia região Tocantina.

²¹⁴Trata-se de um bloco formado por Venezuela, Cuba, Bolívia, Nicarágua, Dominica, Antigua e Barbuda e São Vicente e Granadinas.

²¹⁵Parceria entre cinco das maiores economias emergentes do mundo: Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul.

²¹⁶Bloco de nações em desenvolvimento, organizado por 77 países membros fundadores, mas que se expandiu e atualmente conta com 134 países membros.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALVES, Ana E. S., TIRIBA, L. Trabalho-Educação, Economia e Cultura em Comunidades Tradicionais: Entre a Reprodução Ampliada da vida e a Reprodução Ampliada do Capital. **Revista Trabalho Necessário**, Niterói, v. 16, n. 31, 2018.
- ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith. A Revisão da bibliografia em teses e dissertações: meus tipos inesquecíveis. **Cadernos de Pesquisa**, n. 81, maio, p. 53-60, 1992.
- ANTUNES, Ricardo. **O caracol e sua concha**: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho. São Paulo: Boitempo, 2005.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009a.
- ANTUNES, Ricardo. A classe trabalhadora ampliada. Entrevista concedida a **Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio**, 2009b. Disponível em: https://www.epsjv.fiocruz.br/upload/d/ricardo_antunes.pdf . Acesso em: 10 fev. 2021.
- ANTUNES, Ricardo (org.). **Uberização, trabalho digital e indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.
- ANDERSON, Kevin B. **Marx nas Margens**: nacionalismo, etnia e sociedade não ocidentais. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ARAÚJO, Ronaldo. O marxismo e a pesquisa qualitativa como referências para investigação sobre educação profissional. **Relatório de projeto de pesquisa**. Belém, 2007. Disponível em: www.ufpa.br/ce/gepte. Acesso em: 18 maio 2017.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- ARROYO, Miguel G. As matrizes pedagógicas da educação do campo na perspectiva da luta de classes. O protagonismo dos Movimentos Sociais do Campo, **Anais...**, UFPR, 2006.
- ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, Outras Pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ARROYO, Miguel G. **Currículo Território em Disputa**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: PINHO, Osmundo (org.). **Raça**: Perspectivas Antropológicas. Campinas: ABA/Ed. Unicamp; Bahia: EDUFBA, 2008.
- AZEVEDO, Idaliana Marinho de (org.). **Puxirum**: memória dos negros do oeste paraense. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2002.

BRASIL. Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Estabelece incluir no currículo oficial da Rede de Ensino obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. **Convenção nº 169** sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT/Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.1 v.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). **Resolução Nacional 08/2012**, de 20 de novembro de 2012, Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Brasília: Ministério da Educação, 2012.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Participar-Pesquisar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 08-14.

BETTO, Frei. **Fidel y la religion: conversaciones con Frei Betto**. La Habana: Editorial de Sociales, 2018.

BETTO, Frei. Prefácio. In.: **Contribuições para a História do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Expressão Popular; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2023. pp. 15-28.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. Tradução Sérgio Millet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v.1.

BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes (orgs.). **Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades**. Rio de Janeiro: Mórula, 2017.

BEOZZO, José Oscar. **A igreja do Brasil: de João Paulo XXIII a João Paulo II**, de Medellima Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1993.

BISBO, Antônio dos Santos. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília: UNB, 2015.

BISBO, Antônio dos Santos *et. al*, (orgs.). **Composto de Escola: comunidades de sabenças vivas**. São Paulo: N-1 edições, 2022.

BISBO, Antônio dos Santos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: UBU Editora; São Paulo: PISEAGRAMA, 2023.

BOGO, Ademar. **Identidade e luta de classes**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CABRAL, Amílcar. Unidade e Luta. In.: **Livro Amílcar Cabral**. Patrimônio do Partido da Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC, 1965.

CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria: Unidade e luta**. Lisboa: Seara Nova, 1976.

CABRAL, Amílcar. **Amílcar Cabral: discursos anticoloniais**. São Paulo: Expressão Popular, 2024.

CAFFENTZIS, George; FEDERICI, Silvia. Comunes contra y más allá del capitalismo. In.: **Producir lo Común**: Entramados comunitários y luchas por la vida. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.

CASTRO, Edna Ramos; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). **Territórios em Transformação na Amazônia** – saberes, rupturas e resistências. Belém: NAEA, 2017.

CASTRO, Fidel. Discurso en la Universidad de La Habana, 17, nov. 2005. Disponível em: <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-en-el-acto-por-el-aniversario-60-de-su-ingreso-la-universidad-en-el> Acesso em: 10 fev 2024.

CÉSPEDES, David Choquehuanca. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida. **ALAI**, n. 452, 2010.

CIAVATTA, Maria. **O trabalho docente e os caminhos do conhecimento**: a historicidade da Educação Profissional. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

CIAVATTA, Maria. A historicidade do conceito de Experiência. In.: MAGALHÃES, Livia Diana R.; TIRIBA, Lia. **Experiência: o termo ausente?** Sobre história, memória, trabalho e educação. Uberlândia: Navegando Publicações, 2018.

CIAVATTA, Maria *et. al.* **Fotografia como fonte de pesquisa**: da história da educação à história de trabalho-educação. Rio de Janeiro: Lamparina, 2023.

CISNE, Mirla. **Feminismo e consciência de classe no Brasil**. São Paulo: Cortez, 2014.

CISNE, Mirla. Feminismo e marxismo: apontamentos teórico-políticos para o enfrentamento das desigualdades sociais. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 132, p. 211-230, maio/ago. 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ssoc/ n132/0101-6628-ssoc-132-0211.pdf>. Acesso em: 8 set. 2018.

CHAUÍ, Marilena. Prefácio. In.: SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena**: experiências e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo [1970-1980]. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. pp. 9-16.

COSTA, Fernando. Gueto ou favela? **Romanica Olomucensia**. n. 25, v. 1, pp. 37-45, 2013. Disponível em: [file:///C:/Users/VAIO/Downloads/Dialnet-GuetoOuFavela-4460032%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/VAIO/Downloads/Dialnet-GuetoOuFavela-4460032%20(1).pdf) . Acesso em: 28 maio 2024.

DAVALOS, Pablo. Sumak Kawsay: uma forma alternativa deresistência e mobilização. **Revista do Instituto Unisinos**– SumakKawsa, Suma Qamaña, Teko Porã. IHU-Online, n. 340, Ano X, 2010.

DEUS, Zélia Amador. **Os herdeiros de Ananse**: Movimento Negro, ações afirmativas, cotas para negros na Universidade. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

DEALDINA, S. S. Mulheres Quilombolas: defendendo o território combatendo oracismo e despatriarcalizando a política. In.: DEALDINA, S. S. (org.). **Mulheres Quilombolas**:

territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro; São Paulo: Jandaíra, 2020.

DIAS, V. F. Eu Kalunga: Pluralismo jurídico e proteção da identidade étnica e cultural quilombola. In.: DEALDINA, S. S. (org.). **Mulheres Quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro; São Paulo: Jandaíra, 2020.

DORRICO, Trudruá; NEGRO, Maurício (orgs.). **Originárias**: Uma antologia de literatura Indígena. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023.

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. História dos quilombos e memórias dos quilombos no Brasil: Revisitando um diálogo ausente na Lei 10.639/2003. **Revista ABPN**, v.5, n.11, jul./out. pp. 05-28, 2013.

DUBAR, Claude. **A socialização**: construção das identidades sociais e profissionais. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DUBAR, Claude. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação. Tradução de Catarina Matos. Porto: Afrontamentos, 2006.

ENGELS, Friedrich. **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. Alemanha: Edição RidendoCastigat Moraes, 1999.

ENGELS, Friedrich. **Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe operária na Inglaterra**. Tradução B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Contribuições para a História do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Expressão Popular; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2023.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Franz. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Franz. **Por uma revolução africana**: textos políticos. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FERNANDES, Florestan. **Capitalismo Dependente e a Classes Sociais na América Latina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

FERNANDES, Florestan. **A Revolução Burguesa no Brasil**: ensaio de interpretação sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Florestan. Introdução. In: MARX, K. **Contribuição à crítica da Economia Política**. Tradução Florestas Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: ensaios de interpretação sociológica. 5. ed. São Paulo: Globo, 2008b.

FERNANDES, Florestan. **Marx, Engels, Lenin**: a história em processo. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FERNANDES, Florestan. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular; São Paulo: Perseu Abramo, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Reencantarel Mundo**: El feminismo y la Política de los Comunes. Madrid: Traficantes de sueños, 2020.

FISCHER, Maria Clara Bueno; RODRIGUES, Doriedson do Socorro. Relações Seres Humanos-Natureza: Trabalho, Cultura e Produção de Saberes. **Trabalho Necessário**, Niterói, v. 20, n. 43, set./dez., 2022.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Análise de Conteúdo**. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

FRANCO, Maria Laura Puglisi Barbosa. **Análise de conteúdo**. 5. ed. Campinas: Editora Autores Associados, 2018.

FRANZOI, Naira Lisboa; FISCHER, Maria Clara Bueno. Saberes do Trabalho: Situando o tema no campo Trabalho-Educação. **Trabalho Necessário**, Niterói, v. 13, n. 20, pp. 147-172, 2015. Disponível em: <http://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/8617>. Acesso em: 4 set. 2018.

FREDERICO, Celso. Nas trilhas da emancipação. In: MARX, K. **Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel**: introdução. Tradução Lúcia Ehlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010. pp. 7-27.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné-Bissau**: registros de uma experiência em processo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. Paz e Terra: São Paulo, 1979.

FREITAS, Décio. **O escravismo brasileiro**. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

FIABANI, Adelmir. **Mato Palhoça e Pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FISCHER, Maria Clara.; FRANZOI, Naira Lisboa. Experiência e Saberes do Trabalho: Jogo de luz e sombras. In.: MAGALHÃES, Livia Diana R.; TIRIBA, Lia. **Experiência: o termo ausente?** Sobre história, memória, trabalho e educação. Uberlândia: Navegando, 2018.

FRIGOTTO, G. Prefácio. In.: MAGALHÃES, Livia Diana R.; TIRIA, Lia. **Experiência: o termo ausente?** Sobre história, memória, trabalho e educação. Uberlândia: Navegando Publicações, 2018.

FRIGOTTO, Gaudêncio. **Educação e a crise do capitalismo real**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

FRIGOTTO, G.; CIAVATTA, M.; CALDART, R. (org.). **História, Natureza, Trabalho e Educação**. São Paulo: Expressão, 2020.

FONSECA, Marcus Vinicius. **Relações étnico-raciais e educação no Brasil**. Rio de Janeiro: Maza, 2011.

FUNES, Eurípedes A. Nasci nas matas, nunca tive senhor. História e memória dos mocambos do baixo Amazonas. In.: REIS, João; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

FUKUYAMA, F. **El fin de la historia y el ultimo hombre**. Barcelona: Planeta, 1992.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da Práxis**. 3. ed. São Paulo: Cortez; São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2001.

GARCÍA, Jesus J. P. Necesidades sentidas: Ensayo sobre Luchas Comunitarias en Territorios Rurales en Cuba y en la Amazonía Tocantina Paraense – Brasil. **Trabalho Necessário**, Niterói, jan./abr., 2022a.

GARCÍA, Jesus J. P. Necesidades Sentidas en Comunidades Rurales: como las experiencias acontecen. In.: Colóquio do Museu Pedagógico, 14, 2022, Vitória da Conquista. **Anais...**, Vitória da Conquista: UESB, 2022b. Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/10684/10489>. Acesso em: 10 jun. 2023.

GOLDMAN, Márcio. Prólogo. In.: TORO, Natalia Quiceno. **Vivir Sabroso**. Luchas y movimientos afrotrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016. pp.11-18.

GOMES, Flávio dos Santos. Nos labirintos dos rios, furos e igarapés: camponeses negros, memória e pós emancipação na Amazônia, XIX e XX. **História Unisinos**, São Leopoldo, set./dez. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000124&pid=S0002. Acesso em: 10 jul. 2018.

GOMES, Flávio dos Santos. **De olho em Zumbi dos Palmares**: histórias, símbolos e memória social. São Paulo: Claro Enigma, 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos** – Uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019. v.1.

GONZÁLEZ, Lélia. **Cultura, etnicidade e trabalho**: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. Comunicação apresentada no VIII Encontro Nacional da Latin American Studies Association. Pittsburgh, Pensilvânia, USA, 5-7 abril, 1979.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, 1984.

GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. 1988.

GONZÁLEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In.: MARTUSCELLI, Enrico Danilo; SILVA, Jair Batista da (orgs.). **Racismo, Etnia e Lutas de Classes no Debate Marxista**. Chapecó: Ed. dos Autores, 2021.

GOENDER, J. **O escravismo colonial**. São Paulo: Expressão Popular; São Paulo: Perseu Abramo, 2016.

GRAMSCI, Antonio. Americanismo e Fordismo. In: GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere**. Edição crítica de V. Gerratana. Turim: Einaudi, 1975. v. 4.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a Organização da Cultura**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

GRAMSCI, Antonio. **Caderno do Cárcere**: introdução ao estudo da Filosofia de Benedetto Croce. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**: os intelectuais, o princípio educativo, o jornalismo. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. v. 2.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárceres**: intelectuais, o princípio educativo, o jornalismo. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011. v. 2.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**: Maquiavel – Notas sobre o Estado e a Política. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. v. 3.

GUERREIRO, Luciana García. Aportes para una economia para la vida, aprendizajes desde los mundos campesinos. In.: MARAÑÓN-PIMENTEL, Boris (org.). **Solidaridad económica**

y **potencialidades de transformación América Latina**: uma perspectiva descolonial. Ciudad de México: CLACSO - UNAM, 2012. pp. 191-207. (Colección Grupos de Trabajo).

GUILLAUMIN, Colette. Prática del poder e ideia de natureza. In: FALQUET, Jules; CURIEL, Ochy (Orgs.). **El patriarcado al desnudo**: tres feministas materialistas: Colette Guillaumin / Paola Tabet / Nicole Claude Mathieu. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.

HOBBSBAWN, Eric, J. **Mundos do Trabalho**: novos estudos sobre a História operária. Tradução Waldea B. e Sandra B. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

IANNI, Octávio. Texto comentário: Cultura do Povo e autoritarismo das Elites (texto escrito por Marilena Chaui). In.: VALLE, E.; QUEIRÓZ, J.J. (orgs.). **A cultura do povo**. 4. ed. São Paulo: Cortez; São Paulo: Instituto de Estudos Especiais, 1988.

IASI, Mauro Luís. **As metamorfoses da consciência de classe**: o PT entre a negação e o consentimento. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Quilombola**. Brasília:IBGE, 2022. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/40704-censo-2022-brasil-possui-8-441-localidades-quilombolas-24-delas-no-maranhao> . Acesso em: 25 out. 2023.

INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL. **As dez teses sobre marxismo e descolonização**: Dossiê n. 56, setembro de 2022. Disponível em: https://thetricontinental.org/wp-content/uploads/2022/09/20220920_Dossier-56_PT_Web.pdf . Acesso em: 10 nov. 2022.

INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL. **Fundamentalismo e imperialismo na América Latina**: Ações e Resistências - Dossiê n. 59, 2022. Disponível em: https://thetricontinental.org/wp-content/uploads/2022/12/20221214_D59_PT_Web.pdf Acesso em: 15 jan. 2023.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

KARAJÁ, Simone. Iny Karajá, a Criação. In.: DORRICO, Trudruá; NEGRO, Maurício (orgs.). **Originárias**: Uma antologia de literatura Indígena. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

KAFKA, Franz. **A metamorfose**. Tradução Modesto Carone. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KATZ, Claudio. **A teoria da dependência**: cinquenta anos depois. Tradução Maria Almeida. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

KOSIK, Karel. **Dialéctica de lo concreto**. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo. México: Editora Grijalbo, 1967.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a. [Versão Digital].

KRENAK, Ailton. Voltar ao normal seria como se converter a negacionismo e aceitar que a Terra é plana. Entrevistador: William Helal Filho. **Portal Geledés** [online], em 07 de abril de 2020b. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/voltar-ao-normal-seria-como-se-converter-a-negacionismo-e-aceitar-que-a-terra-e-plana-diz-ailton-krenak/> Acesso em: 10 mar. 2024.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KUENZER, Acacia Zeneida. Competência como práxis: os dilemas da relação entre teoria e prática na educação dos trabalhadores. **Relatório de pesquisa**. Porto Alegre: Secretaria de Educação, 2002. Disponível em: https://servicos.educacao.rs.gov.br/dados/seminariointernacional/acacia_kuenzer_competencia_praxis.pdf . Acesso em: 10 set. 2024.

LARA, Silvia Hunold. Do Singular ao plural – Palmares, capitães do mato e o governo dos escravos. In.: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012. pp. 90-122.

LANZARDO, Dario. Marx e a Enquete Operária [texto 7]. In.: THIOLENT, Michel J. M. **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária**. 3. ed. São Paulo: Polis, 1982. pp. 233-246.

LARÊDO, Salomão. **Baixo Tocantins: alguma memória – história – romances – Na vida de sua gente**. Belém: Salomão Larêdo Editora, 2022.

LISBOA, José Rivaldo Arnaud. **Atuação da Igreja Católica na Prelazia de Cametá: o contexto da Educação Popular no período de 1980 a 1999**. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Pará, Cametá, 2019.

LOUREIRO, Isabel (org.). **Rosa Luxemburgo e o Protagonismo das Lutas de massa**. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

LOUREIRO, Isabel. **Rosa Luxemburgo: os dilemas da ação revolucionária**. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

LOSURDO, Domenico. **A luta de classes: uma história política e filosófica**. São Paulo: Boitempo, 2015.

LOUW, Dirk. Ser por meio dos outros: ubuntu como cuidado e partilha,: **Revista do Instituto Humanista Unisinos – IHU**, [online], n. 353, ano X, dez. 2010.

LUKÁCS, György. La peculiaridade de lo estético. In.: LUKÁCS, G. **Estética**. Barcelona: Ediciones Grijalbo; México: FF, 1966. pp. 33-81.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do Ser Social II**. São Paulo: Boitempo, 2013. [versão digital].

LUKÁCS, György. **História e Consciência de classe**: Estudos sobre a dialética marxista. Tradução Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins fontes, 2018a.

LUKÁCS, György. **Para uma ontologia do Ser Social I**. Tradução Carlos Nelson Coutinho et al. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018b.

LUKÁCS, György. **Reboquismo e Dialética**: Uma resposta aos críticos de História e consciência de classe. Tradução Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUCA, TaíssaTavernard de; PANTOJA, Juscelio Mauro; NETO, Manoel Vítor Barbosa. Catolicismo Afro-Amazônico: uma análise do simbolismo da morte na procissão do Senhor dos Passos em Belém/PA. **Observatório da Religião**, v. 3 n. 1, jun. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/1131> . Acesso em: 10 jan.2024.

LUIZ, Viviane Marinho. Infâncias e juventudes quilombolas no contexto das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira – SP. In.: SILVA, Givânia Maria (et al). **Educação Quilombola: territorialidades, saberes e as lutas por direitos**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

LUXEMBURGO, Rosa. Greve de Massas, Partidos e Sindicatos. In: LUXEMBURGO, Rosa. **Textos escolhidos**. Lisboa: Estampa, 1977.

LUXEMBURGO, Rosa. Reforma Social ou Revolução (1899). In.: LOUREIRO, Isabel (org.). **Rosa Luxemburgo e o Protagonismo das Lutas de massa**. São Paulo: Expressão Popular, 2018a.

LUXEMBURGO, Rosa. Questões de organização da social-democracia Russa (1904). In.: LOUREIRO, Isabel (org.). **Rosa Luxemburgo e o Protagonismo das Lutas de massa**. São Paulo: Expressão Popular, 2018b.

LUXEMBURGO, Rosa. Greve de massas, partido e sindicatos (1906). In.: LOUREIRO, Isabel (org.). **Rosa Luxemburgo e o Protagonismo das Lutas de massa**. São Paulo: Expressão Popular, 2018c.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do Capital**. Tradução Luiz Alberto Muniz Bandeira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. M. R. **No caminho de Pedras de Abacatal**: experiência social de grupos negros no Pará. 2. ed. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

MAGALHÃES, Livia Diana Rocha.; TIRIBA, Lia. **Experiência**: o termo ausente? Sobre história, memória, trabalho e educação. Uberlândia: Navegando Publicações, 2018.

MARAÑON-PIMENTEL, Boris (org.). **Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina**: uma perspectiva descolonial. Ciudad de México: CLACSO; UNAM, 2012. (Colección Grupos de Trabajo)

MARX, Karl. **Das Kapital**. Berlim, DietzVerlag, 1968.

MARX, Karl. **Elementos fundamentais para la crítica de la economía política** (Borrador). 1857-1858. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

MARX, Karl. **Grundrisse**. Penguin, 1973, pp. 106-7.

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974. v. 1.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**. 3. ed. Lisboa: Martins Fontes, 1976. v. 1, v. 2.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos Filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008b.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel**: Introdução. Tradução Lúcia Ehlers. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARX, Karl. **18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. **O Capital I**. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas em três volumes**. Rio de Janeiro: Vitória, 1963, v. 3.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Miséria da Filosofia**. Tradução João Paulo Netto. São Paulo: Global, 1985. Disponível em: http://ciml.250x.com/archive/marx_engels/portuguese/marx_miseria-da-filosofia.pdf . Acesso em: 16 set.2023.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia Alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Aniversário e Balanço. **Editorial de Amauta**, Lima, v. 2, n.17, set. 1928.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo Indo-Americano**: Ensaios escolhidos. Tradução Luiz Sérgio Henrique. São Paulo: Expressão Popular, 2023.

MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. M. R. **No caminho de Pedras de Abacatal**: experiência social de grupos negros no Pará. 2. ed. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

MATTOS, Marcelo Badaró. Classes sociais e luta de classes: atualidade de um debate conceitual. **Revista da faculdade de Serviço Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro**, n. 20, 2007.

MATTOS, Marcelo Badaró. A classe trabalhadora: uma abordagem contemporânea à luz do materialismo histórico. **Outubro**. n. 21, 2 semestre, 2013, pp. 82-117.

MATTOS, Marcelo Badaró. **A classe trabalhadora: de Marx ao nosso tempo**. São Paulo: Boitempo, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MELO, Wilverson Rodrigo Silva de. **Tempos de revoltas no Brasil oitocentista: ressignificação da Cabanagem no Baixo Tapajós (1831-1840)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

MÉSZÁROS, István. **Educação para além do Capital**. Tradução Isa Tavares. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital: rumo a uma teoria da transição**. Tradução Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2016.

MIES, M.; SHIVA, V. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

MICHELAT, Guy. Sobre a utilização da Entrevista Não-Diretiva em Sociologia. In.: THIOLLENT, Michel J. M. **Crítica Metodológica, Investigação Social e Enquete Operária**. 3. ed. São Paulo: Polis, 1982. pp. 191-211.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2016. (Série Manuais Acadêmicos).

MIRANDA, Ellen R. S. **Dos mutirões aos pimentais: a (re)construção das Identidades na contradição Trabalho-Capital, em com unidade quilombola no nordeste paraense**. 2019. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Pará, Cametá, 2019.

MIRANDA, Ellen R. da S.; RODRIGUES, Doriedson S. Saberes, [re]construção de identidades e contradição Trabalho-Capital em comunidade quilombola. **Revista Trabalho Necessário**, Niterói, v.18, n. 36, mio/ago. 2020a. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/42793/24485> . Acesso em: 10 set. 2020.

MIRANDA, Ellen R. da Silva; RODRIGUES, Doriedson S. Experiências de “Escola[s]” que educam a infância em comunidade quilombola na Amazônia Paraense. **Revista ODEERE**, Bahia, v. 5, n. 9, jan./jun., 2020b. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/6620/4827> . Acesso em: 10 jul. 2020.

MIRANDA, Ellen R. da Silva; LIMA, Maria Jacqueline Girão Soares. Experiências e aproximações teórico-práticas de Mulheres Quilombolas da Amazônia paraense com o ecofeminismo. **Revista Trabalho Necessário**, Niterói, v. 20, n. 43, set./dez., 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/trabalhonecessario/article/view/54704/33232> . Acesso: 10 dez. 2022.

MIRANDA, Ellen R. da Silva; GARCÍA, Jesús Jorge Perez. Putiruns Quilombolas: Experiências Pretagógicas nos Processos de Implementação da Resolução 08/2012 em Mocajuba. **Revista Afros & Amazônicos**, Rodônia, 2022.

MOCAJUBA. CME 039/2022: Diretrizes Municipais para Educação Escolar Quilombola. **Arquivo do Conselho Municipal de Educação**. PA, 2022. Disponível em: <https://malungu.org/luta-do-movimento-quilombola-para-implantar-diretrizes-curriculares-municipais-para-educacao-escolar-quilombola/> . Acesso em: 06 abr. 2024.

MONTAÑO, Carlos. **“Identidade” e Classe Social**: uma análise crítica para a articulação das lutas de classes e antiopressivas. São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.

MOTT, Luiz. Santo Antônio, o divino capitão do mato. In.: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio**: História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 62 dez. pp. 20-31, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/WxGPWdcytJgSnNKJQ7dMVGz/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em: 10 ago. 2023.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da senzala**. São Paulo: Lech-Ciências Humanas, 1981.

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Anita, 1994.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: Resistência ao escravismo. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MOURA, Clóvis. O negro nas lutas de emancipação do Brasil. In.: MARTUSCELLI, Enrico Danilo; SILVA, Jair Batista da (orgs.). **Racismo, Etnia e Lutas de Classes no Debate Marxista**. Chapecó: Ed. dos Autores, 2021.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. 2. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares; Brasília: OR editorial Produtor Independente, 2002.

NETTO, José Paulo. **Cotidiano**: conhecimento e crítica. 10. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

NEVES, Camila Emannuella Pereira. **A produção associada em Capão Verde**: entre bananas, saberes e utopias. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

NOSELLA, Paolo. Trabalho e educação: território e globalização. In: Colóquio de Pesquisa em Instituições Escolares: Pedagogias Alternativas, 8., 2011, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Nove de Julho, 2011.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV; Riode Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2002.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. *A Geografia Agrária e as Transformações Territoriais Recentes no Campo Brasileiro*. **Prova de Erudição**, mar. 1998.

OLIVEIRA, Jucilene Belo de. **Território e Políticas de Ação afirmativa para Remanescentes Quilombolas na Amazônia**: Programa Raízes e Pará Quilombola nas Comunidades de Itacoã-Miri e Guajará-Miri. 2013. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Geografia e Cartografia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2013. Disponível em: <https://www.ppgeo.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/2011/DISSERTA%C3%87%C3%83O%20JUCILENE%20BELO.pdf> . Acesso em: 23 ago. 2023.

PAIVA, José Carlos de Paiva. Este tempo em que vivemos precisa de nossa atenção e de nossa interferência: o exemplo da luta das comunidades quilombolas. In.: SILVA, Givânia Maria *et al* (orgs). **Educação Quilombola: territorialidades, saberes e as lutas por direitos**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Escravidão, fuga e a memória de quilombos na região do Tocantins**. São Paulo: PUC-SP, 2001.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina**. Belém: Açai, 2010.

PISTRAK, Moisey Mikhaylovick [1888–1940]. **Fundamentos da escola do trabalho**. Tradução Luiz Carlos de Freitas. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Evolução Política do Brasil**. São Paulo: Revista Tribunais, 1933.

PRADO JÚNIOR, Caio. **História Econômica do Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

PRANDI, Reginaldo. **Contos e lendas afro-brasileiros: a criação do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 222 p.

PRASHAD, Vijay. **Balas de Washington: uma História da CIA, Golpes e Assassinatos**. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2020.

PRASHAD, Vijay. Dez teses sobre Marxismo e Descolonização. In.: INSTITUTO TRICONTINENTAL DE PESQUISA SOCIAL. **Dez teses sobre Marxismo e Descolonização - Dossiê n. 56**. São Paulo: Expressão Popular, 2022. Disponível em: <https://thetricontinental.org/pt-pt/dossie-dez-teses-sobre-marxismo-e-descolonizacao/>. Acesso em: 10 set. 2022.

PRASHAD, Vijay. Introdução. In.: PRASHAD, Vijay (org.). **HÔ CHÍ MINH: Textos escolhidos**. São Paulo: Expressão Popular, 2023. pp.11-52.

PORTELLI, H. **Gramsci e o bloco histórico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber** – Eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 59-90.

RAMOSE, Mogobe. A importância vital do nós. **Revista do Instituto Humanista Unisinos – IHU** [online]. n. 353, ano X, dez. 2010.

RAUBER, Isabel. **Marta Harnecker**: vida e pensamento. São Paulo: Expressão Popular, 2022.

REGO, Teresa Cristina. **Vygotsky**: uma perspectiva histórico-cultural da educação. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio**: História dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ROCHA, Max Silva da; SILVA, José Bezerra da. Reflexões sobre educação escolar quilombola. Leitura: **Teoria & Prática**, Campinas, v. 34, n. 68, pp. 79-91, 2016.

RODRIGUES, Doriedson, S. Apresentação. In.: SILVA, Ellen Rodrigues da. **Comunidades Quilombolas na Amazônia**: experiências, identidades em (re)construção no Tambaí-Açu. Curitiba: Appris, 2023. pp. 19-22.

RODRIGUES, Denise Simões. **Revolução Cabana e construção da identidade Amazônica**. Belém: EDUEPA, 2019.

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

RODRIGUES, Doriedson do S. **Saberes sociais e luta de classes**: um estudo a partir da colônia de pescadores artesanais Z-16 Cametá/ Pará. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém. 2012.

ROSSETTO, Neuri. Gramsci em meio ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST): uma entrevista com Neuri Rossetto. Entrevistadora: Renata Porto Bugni, **Instituto Tricontinental de Pesquisa Social**, jul. 2022. Disponível em: https://thetricontinental.org/wp-content/uploads/2022/07/20220718_Dossier-54_PT_Web.pdf. Acesso em: 10 fev. 2024.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena**: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão**. 2.ed. Brasília: Ministério da Cultura e a Secretaria de Estado da Cultura – Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In.: SOUZA, Maria Adélia; SILVEIRA, Maria Laura. **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Milton. **O dinheiro e o território**. Aula inaugural do curso de mestrado em Geografia da UFF, 1999. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13360/8560> . Acesso em: 10 set. 2023.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SAVIANI, Dermeval. Trabalho e educação: fundamentos ontológicos e históricos. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 34, pp. 152–165, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/a12v1234.pdf>. Acesso em: 8 set. 2018.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia histórico crítica: Primeiras aproximações**. 11. ed. Campinas: Autores Associados, 2011.

SÈVE, Lucien. **Marxismo e Teoria da Personalidade**. Lisboa: Livros Horizonte, 1968. v. 1.

SÈVE, Lucien. A personalidade em Geração. In.: SILVEIRA, P.; DORAY, B (orgs). **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, 1989.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Gaia, 2003.

SILVA, Gilmar Pereira da. **Trabalho, educação e desenvolvimento: o norte da educação da CUT na Amazônia**. 2006. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2006.

SILVA, Givânia Maria. **Educação e Luta Política no Quilombo de Conceição das Crioulas**. Curitiba: Appris, 2016.

SILVA, Givânia Maria. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In: DEALDINA, S. S. (org.). **Mulheres Quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro; São Paulo: Jandaíra, 2020.

SILVA, Ellen Rodrigues da. **Comunidades Quilombolas na Amazônia: experiências, identidades em (re)construção no Tambaí-Açu**. Curitiba: Appris, 2023.

SILVA, Cidinha da. **Exuzilhar**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022. [e-book].

SODRÉ, Muniz. Exu inventa o seu tempo. In: SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017. pp. 204-229.

SOUZA, Raimundo Valdomiro de. **Campesinato na Amazônia: da subordinação à luta pelo poder**. Belém: NAEA, 2002.

SOUZA JUNIOR, Justino de. **Marx e a crítica da educação**: da expansão liberal-democrática à crise regressivo-destrutiva do capital. 2.ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

SOUZA, Bárbara Oliveira; SILVA, Givânia Maria. Introdução. In.: SILVA, Givânia Maria et al. **Educação Quilombola**: territorialidades, saberes e as lutas por direitos. São Paulo: Jandaíra, 2021.

SOUZA, William K. do A. **Trabalho-Educação, Economia e Cultura em Povos e Comunidades Tradicionais**: A reafirmação de modos de vida como formas de resistências. 2020. Tese. (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

THIOLLENT, J. M. Michael. **Crítica metodológica, investigação social & enquete operária**. 5. ed. São Paulo: Editora Polis, 1987.

THIOLLENT, J. M. Michael (org.). **Crítica Metodológica, Investigação Social & Enquete Operária**. 3.ed. São Paulo: Editora Polis, 1982. (Coleção Teoria e História 6).

TIRIBA, Lia; FISCHER, Maria Clara Bueno. Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e produção de saberes. **R. Educ. Públ.**, Cuiabá, v. 24, n. 56, p. 405-428, mai./ago. 2015.

TIRIBA, Lia. Prefácio. In.: NEVES, Camila Emanuella Pereira (org.). **A produção associada em Capão Verde**: entre bananas e utopias. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

TIRIBA, Lia. Fios invisíveis do(s) mundo(s) do trabalho: A experiência à lupa. In.: MAGALHÃES, Lívia Diana R.; TIRIBA, Lia (org.). **Experiência**: o termo ausente? Sobre história, memória, trabalho e educação. Uberlândia: Navegando, 2018a.

TIRIBA, Lia. Reprodução ampliada da vida: o que ela não é, parece ser e pode vir a ser. **OtraEconomía**, v. 11, n. 20, pp. 54-87, jul./dic. 2018b.

TIRIBA, Lia. Trabalho-Educação, Modos de Vida e Estrutura de Sentimentos em comunidades tradicionais. nov. 2022. Colóquio Nacional, 16; Internacional do Museu Pedagógico da UESB, 7, Vitória da Conquista, 2022. **Anais...**, Vitória da Conquista: UESB, 2022. Disponível em: <http://anais.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/10901/10705> Acesso em: 10 jun.2023.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica do pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**: a árvore da liberdade. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987. v.1.

THOMPSON, E. P. *Crawling from the wreckage: the labour process and the politics of production*. In: KNIGHTS, David; WILLMOTT, Hugh (org.). **Labour process theory**. Londres: The Macmillan Press, 1990. pp. 95-125.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. Estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. P. Modos de dominação e revoluções na Inglaterra. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001. pp. 203-226.

THOMPSON, E. P. Folclore Antropologia e História Social. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012a. pp. 227-267.

THOMPSON, E. P. Algumas observações sobre classe e “falsa consciência”. In.: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (orgs.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2012b. pp. 269-281.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**: A árvore da liberdade. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020. v. 1; 2; 3.

TORO, Natália Quiceno. **Vivir Sabroso**: luchas e movimientos afroateños, em Bojayá, Chocó, Colombia. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2016.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução as pesquisas em ciências sociais**: A pesquisa qualitativa em Educação. 1. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

VALENTE. Luís de Nazaré Viana. **A formação de Professores de Português em serviço**: Repercussões e elementos contraditórios. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

VÁZQUEZ, Sánchez Adolfo. **Filosofia da Práxis**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; São Paulo: Expressão Popular, Brasil, 2007.

VENDRAMINI, Célia Regina; TIRIBA, Lia. Classe, cultura e experiência na obra de E. P. Thompson: contribuições para a pesquisa em educação. **Revista HISTEDBR**, on-line, v. 14, n. 55, pp. 54–72, 2014. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640461> Acesso em: 26 jul. 2018.

VENDRAMINI, Celia Regina. O fazer-se da classe trabalhadora: migrações campo-cidade. In.: ALVES, Ana Elisabeth Santos; TIRIBA Lia (orgs.). **Cios da Terra**: sobre trabalho, cultura, produção de saberes e educação do campo. Uberlândia: Navegando Publicações, 2022.

VIGOTSKI, Lev Semenovich. **A formação social da mente**: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOGEL, Lise. **Marxismo e a opressão às Mulheres**: rumo a uma teoria unitária. Tradução Camila Carduz Rocha *et al.* São Paulo: Expressão Popular, 2022.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As revoluções Africanas**: Angola, Moçambique e Etiópia. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

WILLIAMS, Raymod. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

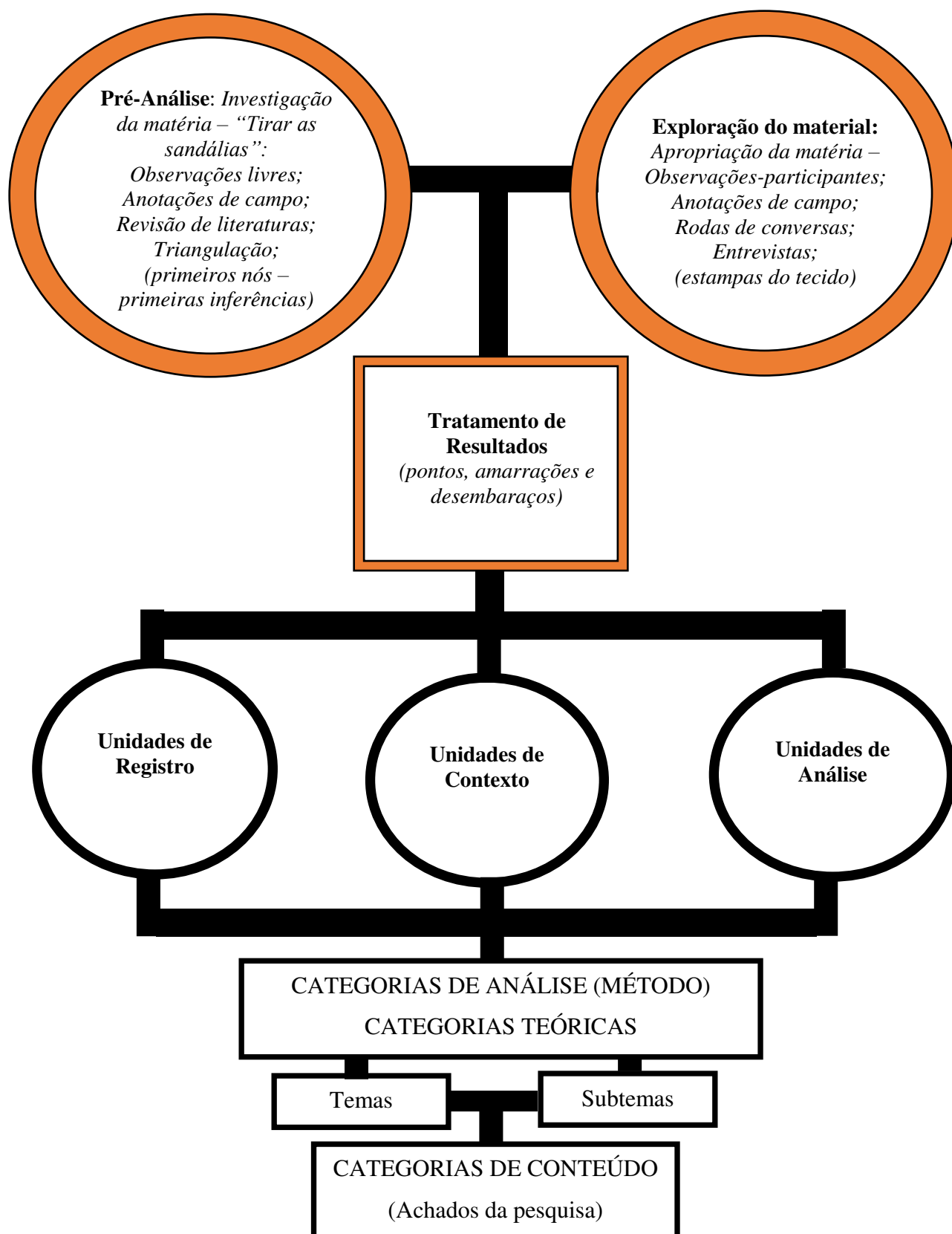
WILLIAMS, Raymod. **Cultura e materialismo**. Tradução André Glaser. São. Paulo: Editora Unesp, 2011.

WOOD, Ellen M. **Democracia contra Capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2011

YIN, Robert K. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. 2. ed. 2001. Porto Alegre: Bookman, 2001.

YIN, Robert K. **Pesquisa qualitativa do início ao fim**. Tradução Daniel Bueno. Porto Alegre: Penso, 2016.

ANEXO 1: GEOGLIFOGRAMA – ANÁLISE DE CONTEÚDO



Fonte: Elaborado pela pesquisadora (2023)

ANEXO 2: ORGANIZAÇÃO DE DADOS PARA ANÁLISE DE CONTEÚDO

ANÁLISE DE CONTEÚDO		
Pré-análise	Exploração do material	
Reunimos o material do momento da investigação: revisão de literatura e os resultados da técnica de triangulação empregada nesse processo, somando às observações livres, às anotações de campo, ao ato de “tirar as sandálias”. Construímos as primeiras perguntas para enquête e primeiras inferências.	Mapeamos unidades de registro (falas em conversas informais e em pronunciamentos, palestras, encontros, oficinas); unidades de contexto (anotações de campo, observações históricas, observações do tempo-espço vivido); unidades de análise (anotações, observações teóricas; relações com a teoria, relações com outras pesquisas; relações com a revisão de literatura);	
Tratamento dos resultados		
Unidades de registro	Unidades de contexto	Unidades de análise
Ex.: “[...] <i>nós somos de classe. Quem disse que nós não somos da classe? – Somos sim! Mas com política específica. Por isso a gente luta, ou seja, luta por essa política específica</i> ” (Conteúdo de fala de Maria José, anotado em caderno de campo)	Ex.: Neste trecho de fala coletado durante reunião no STTR (Sindicato das Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais) de Mocajuba, Maria José, mulher quilombola, reivindica que o STTR, como organização social de trabalhadores rurais, reconheça que as/os quilombolas também são da classe de trabalhadores rurais, mas com a especificidade de pertencimento a identidade quilombola e portanto com garantia de políticas afirmativas de reparação histórica ao povo negro no Brasil.	Ex.: A unidade de registro somada à unidade de contexto nos demonstram algumas categorias teóricas, tais como: classe social; identidade quilombola; políticas públicas; políticas afirmativas; reparação histórica; Movimento Social; Organização Social. Assim, ao relacioná-las às categorias de análise do método a saber: mediação, contradição, particularidades, totalidade podemos inferir sobre luta de classes nos processos também de luta por reconhecimento em espaços institucionais, ao se perceber que os processos de formação sobre a consciência em si da classe trabalhadora podem ser contraditórios até mesmo nos espaços de educação do próprio movimento social. E ainda...
Temas	Subtemas	
Trabalhadores Rurais Identitário e Identitarismo Movimento Social Organização Social Políticas Públicas Racismo Institucional	Processos de formação Identidade Quilombola Lutas comuns Movimento Social Quilombola Educação Escolar Quilombola Políticas Afirmativas	

Categorias de Análise (o método) Ex.: Mediação; Contradição; Particularidades e Totalidade
Categorias Teóricas Ex.: Trabalho, Cultura e Educação; Classe Social; Classe em si; Classe para si; Experiência; Escola da Experiência; Formação Econômico-Cultural; Modos de Vida; Hegemonia; Capitalismo
Categorias de Conteúdo Ex.: Formação dos Quilombos; Lutas Comunitárias Cotidianas; Mutirão; Mulheres Quilombolas; Educação Quilombolas; Quilombolar-se; Ser Social com Identidades de classe, gênero e quilombola; Classe Trabalhadora Alargada

Fonte: Elaborado pela pesquisadora, 2023.

ANEXO 3: ANOTAÇÕES DE CAMPO

OBSEVAÇÃO PARTICIPANTE: ROTEIRO PARA DIÁRIO DE CAMPO²¹⁷

Data Hora Local
Descrição dos sujeitos envolvidos no momento da observação: Quem eram? Como estavam? O que estavam fazendo?
Reconstrução dos diálogos: o que acontecia neste momento? Qual o contexto da fala? O que foi falado? O que? Quando? Como? Com quem? Por quê? Para quê? Para quem?
Descrição do local: O momento? Como foi recepcionado? Fechado? Aberto? Roda de conversa? Conversa informal? Chovia? Fim de tarde? Início da manhã? Estava quente? Frio? Quanto tempo durou esta atividade? Precisou ficar no local? Precisou de estadia? Como aconteceu? Inclua falas das pessoas se possível...
Eventos especiais: Aconteceu algum imprevisto? Mudança de plano? Algum comportamento chamou atenção? Algo suspeito? Alguma dúvida? Inclua falas das pessoas se possível...
Descrição das atividades gerais e comportamento das pessoas; Como chegou até a comunidade, grupo ou pessoa? Com qual finalidade? Como se deu essa aproximação? Por quê? Durante rodas de conversas; durante perguntas livres; conversas informais; depoimentos; Comportamentos cotidianos - costumes, crenças, valores, regras estabelecidas na comunidade; silêncios, inquietude, nervosismo, insegurança ao falar, medos, euforia... Durante as entrevistas (olhares, sorrisos, a forma de sentar-se, de falar, de ficar em silêncio, de recepcionar), esteve à vontade ou não, por quê? Inclua falas das pessoas se possível...
Anotações reflexivas do pesquisador - Comportamento do observador/a: Inclua as observações de si mesmo (observador): suas atitudes, ações e conversas com os participantes durante a pesquisa – o que fez, o que não fez, o que não poderá fazer mais. Observações pessoais do pesquisador/a: especulações, hipóteses, evidências, sentimentos, problemas, ideias, impressões, preconceções, dúvidas, incertezas, medos, surpresas, decepções. O que você está aprendendo? Novas temas emergiram? Novos problemas? Possibilidades de soluções? Como está seu relacionamento com os informantes? Algum conflito? Algo inovador? Houve alguma mudança de perspectiva na sua pesquisa? Novas ideias? Como está sua evolução durante a pesquisa? Há esclarecimentos a serem feitos? Aspectos confusos? Elementos que precisam ser explorados? Problematicados? Quais? Como o observador avalia e analisa este dia de anotações? (frente aos objetivos da pesquisa, instrumentalidade, sentimentos e quanto aos resultados esperados e alcançados)
Para a análise de conteúdo: Anotações sobre a relação empiria com a teoria – autores, citações, livros. Ações e relação com a teoria: em quais aspectos? Quais elementos convergem? Divergem? Se complementam? Preenche lacunas? Apresenta evidências? Quais e com qual autor/a?

²¹⁷Baseado no documento organizado por: LEWGOY, Alzira M^a. B; SCAVONI, Maria Lucia. Supervisão em Serviço Social: a formação do olhar ampliado. Revista Texto & Contextos. EDIPUCRS. Porto Alegre: 2002. TRIVIÑOS. Augusto N. S. Introdução as pesquisas em ciências sociais: A pesquisa qualitativa em Educação. São Paulo: Atlas S. A. 1987. LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli. Pesquisa em Educação: Abordagens Qualitativas – [2^a. Ed]. [Reimpr.]. Rio de Janeiro: E. P. U. 2020.

ANEXO 4: TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ESTUDOS TRANSDISCIPLINARES EM EDUCAÇÃO BÁSICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO NA AMAZÔNIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, ZENOBIO RODRIGUES MACHADO, portador do RG: 4034762 e CPF: 125.748.482-68 aceito participar da pesquisa intitulada: PROCESSOS DE FORMAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA AMPLIADA: EXPERIÊNCIAS DA RELAÇÃO TRABALHO, CULTURA E EDUCAÇÃO, EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS, NA AMAZÔNIA TOCANTINA PARAENSE, produzida pela pesquisadora, doutoranda em Educação: ELLEN RODRIGUES DA SILVA MIRANDA e permito que obtenha RELATOS, FALAS, REFLEXÕES (fotografia, filmagem, gravação em áudio) de minha pessoa para fins de pesquisa científica. Tenho conhecimento sobre a pesquisa e seus procedimentos metodológicos. Fui previamente informado/a e esclarecido/a.

Autorizo que seja identificado (a) nominalmente, que o material e informações possam ser publicadas em aulas, seminários, congressos, palestras, periódicos científicos, livros. As fotografias e/ou gravações de voz ficarão sob propriedade da pesquisadora pertinente ao estudo e, sob a guarda da mesma.

Comunidade Quilombola Mangabeira, Território do Segundo Distrito, Mocajuba, Pará, Brasil, em 09 de junho de 2022.

Zenobio Rodrigues Machado
Nome completo do pesquisado

Acadêmica/Pesquisadora:

Ellen Rodrigues da Silva Miranda

Professor Dr. Orientador/UFPA:

João Paulo