



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE**

LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES

**MULHERES, NEGRAS E QUILOMBOLAS: corpos-territórios defendidos a
partir da epistemologia política e ambiental**

PALMAS-TO

2026



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE**

LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES

**MULHERES, NEGRAS E QUILOMBOLAS: corpos-territórios defendidos a
partir da epistemologia política e ambiental**

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Ciências do Ambiente (PPG Ciamb)
como requisito para obtenção do
grau de Doutora em Ciências do
Ambiente.

Linha de Pesquisa: Natureza, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Héber Rogério Grácio (UFT)
Co-orientador: Prof. Dr. Adriano Batista Castorino (UFT)

PALMAS-TO

2026

LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES

MULHERES, NEGRAS E QUILOMBOLAS: corpos-territórios defendidos a partir da epistemologia política e ambiental

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente (PPG Ciamb) como requisito para obtenção do grau de Doutora em Ciências do Ambiente.

Linha de Pesquisa: Natureza, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Héber Rogério Grácio (UFT)

Co-orientador: Prof. Dr. Adriano Batista Castorino (UFT)

Data de Aprovação: 30/06/2026

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Héber Rogério Grácio – PPG Ciamb/UFT (orientador)

Prof. Dr. Adriano Batista Castorino - PROFIAP/(UFT) (co-orientador)

Vanessa Bezerra de Menezes Oliveira – PPG Ciamb/UFT Membro interno

Juciley Evangelista Freire –PPGE/UFT (membro externo)

Kênia Gonçalves Costa – PPPGCult/UFNT (membro externo)

Givânia Maria da Silva – CNE/CONAQ (membro externo)

Tatiana Raquel Reis – UEMA (membro externo)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

A474m Alves, Laurenita Gualberto Pereira.
Mulheres, negras e quilombolas: corpos-territórios defendidos a partir da
epistemologia política e ambiental. / Laurenita Gualberto Pereira Alves. –
Palmas, TO, 2026.
215 f.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus
Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Doutorado) em Ciências
do Ambiente, 2026.

Orientador: Héber Rogério Grácio
Coorientador: Adriano Batista Castorino

1. Mulheres Negras. 2. Quilombo. 3. Ambiente. 4. Território. I. Título

CDD 628

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer
forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte.
A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184
do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da
UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**



A meu pai **CELENO CASTRO PEREIRA**, à minha mãe **MARIA ANITA GUALBERTO PEREIRA**

Meu pai, agricultor e artista, que me ensinou a ler a beleza do mundo e a importância de cultivar nossas raízes com cuidado e sensibilidade. Com ele, aprendi também que a pesquisa, assim como a arte e o plantio, exige paciência, acuidade, sensibilidade, entrega e amor.

Minha mãe, professora, que plantou em mim a semente do conhecimento e me ensinou que a educação é a ação mais poderosa de libertação e resistência. Sua vida é o exemplo vivo de que o saber acadêmico e o saber da terra caminham de mãos dadas.

A vocês, que são minha base, meu território primeiro e minha maior inspiração para lutar pelos direitos e pela memória dos povos pretos, dedico este trabalho.

AGRADECIMENTOS

Há sonhos que descobrimos apenas enquanto os vivemos, e o doutorado foi um presente desses. Agradeço imensamente a quem segurou a minha mão quando pensei que não conseguiria mais e me fez enxergar caminhos onde eu via incertezas, que foi explicando, devagar, que um sonho é feito também de palavras, de músicas, de poesia, de viagens e atitude política.

A Deus, por me demonstrar nos mínimos detalhes o Seu amor e me conceder a graça de continuar na ciência cercada por pessoas tão especiais.

Agradeço ao **Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente (PPGCIAMB)**, por ter me apresentando uma perspectiva diferente do mundo, encerro esta etapa, me entendendo como uma mulher negra, feminista, anticolonialista e contraracista. Estudar, fazer pesquisa, ler para entender a ecologia humana, ler para saber que resistir é preciso. Isso tudo também devo ao tempo do doutorado.

Como a vida é muito generosa, como as forças de minhas raízes africanas sempre me protegeram, tive a alegria de ter duas pessoas no processo de orientação. Poder conviver com o **Professor Doutor Héber Grácio** e com o **Professor Doutor Adriano Castorino**, trouxe para a minha vida a noção de que o conhecimento acadêmico pode ser denso, formal, consubstanciado, mas, ao mesmo tempo, explicado de forma agradável, humana e libertadora. Essas duas pessoas, cada uma a seu modo, com suas experiências, puderam me mostrar que a Antropologia se faz de modo interdisciplinar, com o ouvido atento, com o olhar acolhedor.

Agradeço a vocês dois, professores, porque sei que a forma como me orientaram trouxe entendimento e paz ao meu coração. Uma tese se faz também de apoio, compreensão, acolhimento, incentivo e confiança. Obrigada pela confiança e por terem sido fundamentais nesta pesquisa.

Ao meu **esposo Alberto**, por ser meu porto seguro e por acreditar na viabilidade de todos os meus projetos. Ao meu **filho, Lázaro**, por ser a luz dos meus dias e me ensinar, com sua existência, o verdadeiro sentido do amor genuíno.

Ao meu **pai, Celeno e minha mãe, Maria Anita**, e às minhas irmãs, **Celenita, Jardilene, Selmária, Andréia** e ao meu irmão, **João**. Vocês são a base pelo o amor, uma vida inteira não bastará para expressar minha gratidão.

Meu agradecimento mais profundo à **Vó Biló**, à **Dona Miúda** e à **Dona Juscelina** (*todas in memoriam*) e nossas Comunidades Quilombolas: **Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina**. Este trabalho é fruto da resistência e dos saberes que vocês preservam.

ALVES, Laurenita Gualberto Pereira Alves. **Mulheres, Negras e Quilombolas:** corpos territórios defendidos a partir da epistemologia política e ambiental. 2026. 218 pág. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins – Palmas - To, 2026.

RESUMO

A pesquisa nos Quilombos de Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina localizados no estado do Tocantins analisa como a trajetória de vida de mulheres negras quilombolas afeta a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios. Verifica-se através da metodologia da pesquisa etnográfica complementada pela história oral com a utilização dos instrumentos de sistematização de dados baseados em entrevistas semiestruturadas e observação que as comunidades evidenciaram que a existência das mulheres negras quilombolas ultrapassa a mera ocupação geográfica; elas constituíram a base estruturante da manutenção e proteção de seus territórios. O estudo verifica também que corpo-território materializa-se, nestes contextos, na mútua dependência entre o chão e a vida. É a expressão da integridade da terra fundida à dignidade dessas mulheres, cujas resistências e memórias permanecem como presença viva. A presença humana nessas comunidades constitui, em sua essência, um exercício de liberdade e política. As trajetórias de Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina (*in memoriam*) revelam lideranças que extrapolaram a representação formal para se afirmarem como educadoras populares. Em suas práxis, converteram o espaço geográfico em morada afetiva, onde as narrativas de cura e pertencimento teceram o sentido da vida. Ao partilharem seus saberes, ensinaram o quilombo a 'ler o mundo', transformando o cotidiano em consciência crítica e a consciência em insurgência na defesa de seus direitos fundamentais.

Palavras-chave: Mulheres Negras. Quilombo. Ambiente. Território. Racismo.

ALVES, Laurenita Gualberto Pereira Alves. **Black, and Quilombola Women: Bodies as Territories Defended from a Political and Environmental Epistemology Perspective.** 2026. 218 pages. Thesis (Doctorate in Environmental Sciences) – Federal University of Tocantins – Palmas, TO, 2026.

ABSTRACT

Research conducted in the Quilombos of Lajeado, Mumbuca, and Dona Juscelina, located in the state of Tocantins, analyzes how the life trajectories of Black Quilombola women affect the political and environmental agenda of their communities in defense of their bodies and territories. Through ethnographic research methodology complemented by oral history, using data collection instruments based on semi-structured interviews and observation, the communities demonstrated that the existence of Black Quilombola women transcends mere geographical occupation; they constitute the structural basis for the maintenance and protection of their territories. The study also verifies that the body-territory, in these contexts, materializes in the mutual dependence between the land and life. It is the expression of the integrity of the land fused with the dignity of these women, whose resistance and memories remain a living presence. Human presence in these communities constitutes, in its essence, an exercise of freedom and politics. The trajectories of Vó Biló, Dona Miúda, and Dona Juscelina (in memoriam) reveal leaders who transcended formal representation to establish themselves as popular educators. In their practice, they transformed geographical space into an affective dwelling, where narratives of healing and belonging wove the meaning of life. By sharing their knowledge, they taught the quilombo to 'read the world,' transforming daily life into critical awareness and awareness into insurgency in defense of their fundamental rights.

Keywords: Black women. Quilombo. Environment. Territory. Racism.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Perfil das portas vozes da pesquisa	36
Quadro 2: População residente, total e quilombola, por localização do domicílio	56
Quadro 3: Comunidades Quilombolas tocaninenses certificadas pela Fundação Cultural Palmares	65
Quadro 4: Calendário de eventos religiosos da Comunidade Quilombola de Lajeado ...	130

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Interlocutoras e portas vozes da pesquisa.....	27
Figura 2: Maria Anita Gualberto Pereira	37
Figura 3: Noemi Ribeiro da Silva (Dotora)	39
Figura 4: Ludimila Carvalho dos Santos	42
Figura 5: Organograma do fluxo da política de regularização fundiária dos territórios Quilombolas	54
Figura 6: Territórios Quilombolas oficialmente delimitados, segundo as Unidades da Federação	57
Figura 7: Página inicial do website da COEQTO	60
Figura 8: Localidades Quilombolas do Tocantins	63
Figura 9: Laurinda Soares de Azevedo	89
Figura 10: Três gerações: Maria Anita, Laurinda e Maria	91
Figura 11: Localização com destaque ao município de Dianópolis-TO	93
Figura 12: Localização com destaque ao município de Mateiros – TO	104
Figura 13: Localização com destaque ao município de Muricilândia-TO	114
Figura 14: Território do Quilombo de Lajeado oficialmente delimitado	123
Figura 15: Mapa do Estado do Tocantins em destaque o município de Dianópolis e localização da Comunidade de Lajeado no Município de Dianópolis –TO	125
Figura 16: Quilombos impactados pela mineradora Aura Minerals	132
Figura 17: Cards de divulgação da Festa de Reis, ano 2026	134
Figura 18: Saída da Folia de Reis – 2026	135
Figura 19: Chegada da Folia de Reis - 2026	136
Figura 20: Encontro dos mastreiros	137
Figura 21: Dança da sússia na Festa de Reis 2026	137
Figura 22: Terço de Santos Reis – 2026	138
Figura 23: Derrubada do mastro à luz de candeias de cera	139
Figura 24: Dona Miúda expondo uma bolsa de capim dourado	141
Figura 25: Território da Comunidade Quilombola Mumbuca	144
Figura 26: Unidades de conservação de proteção integral e sobreposição ao território do Quilombo Mumbuca	151
Figura 27: Card de convite da Festa da Colheita - Ano 2025	155
Figura 28: Teatro sobre a origem da descoberta do capim dourado – Ano 2025	156
Figura 29: Demonstração da colheita – Ano 2025	157
Figura 30: Momento da Cavalgada Dourada – Ano 2025	157
Figura 31: Dona Juscelina e um microfone	160
Figura 32: Território da Comunidade Quilombola Dona Juscelina	164
Figura 33: Margens do Rio Muricizal	165
Figura 34: Memorial Dona Juscelina	166
Figura 35: Altar da casa de Dona Juscelina, bandeira do Divino e tambores	167

Figura 36: Folder da Festa da Abolição – Ano 2025	169
Figura 37: Rodas durante a Festa da Abolição, ano 2025	171
Figura 38: Momento na Alvorada, ano 2025	172
Figura 39: Teatro à céu aberto, ano 2024	173

LISTA DE SIGLAS

ACQDJ - Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina
ADTC - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ANVISA - Agência Nacional de Vigilância Sanitária
BA - Bahia
CEP - Comitê de Ética em Pesquisa
COEQTO - Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins
CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
Consuni - Conselho Superior
CPT - Comissão Pastoral da Terra
EIA/RIMA - Estudo de Impactos Ambientais
EADCon - Sistema Educacional EADCon/Sociedade de Educação Continuada)
FCP – Fundação Cultural Palmares
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MA - Maranhão
MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário
MIR - Ministério da Igualdade Racial
NATURATINS - Instituto Natureza do Tocantins
ONGs - Organizações
PEJ - Parque Ecológico do Jalapão
PNGTAQ - Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Territórios Quilombolas
RDC - Resoluções da Diretoria Colegiada
RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEBRAE - Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
Seciju - Secretaria de Cidadania e Justiça
SEDUC - Secretaria Estadual de Educação
SEPOT - Secretaria Estadual de Povos Originários e Comunidades Tradicionais
SNCI - Sistema Nacional de Certificação de Imóveis Rurais
TCLE - Termo de Consentimento Livre Esclarecido
TO - Tocantins
UAB - Universidade Aberta do Brasil
UFT - Universidade Federal de Tocantins
Unitins - Universidade Estadual do Tocantins

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
1.1 Contextualização	12
1.2 Arcabouço metodológico.....	23
1.2.1 Sob a sombra das matriarcas: As vozes que transcenderam gerações in memoriam.....	35
1.3 Estrutura da tese	43
CAPÍTULO I – RAÍZES DO CONHECIMENTO: ESTRUTURAS QUE SUSTENTAM A FUNDAMENTAÇÃO.....	45
2.1 Da formação dos quilombos ao reconhecimento constitucional dos territórios das comunidades quilombolas.....	45
2.1.1 Comunidades Quilombolas do Estado do Tocantins.....	59
2.2 O ser mulher, negra e quilombola.....	68
2.3 Saberes.....	76
2.4 Quando a natureza é território: Conflitos, resistências e relações socioambientais	79
CAPÍTULO II –NÓS SOMOS ESSAS MULHERES: A MEMÓRIA E TRAJETÓRIA DE 3 MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS	87
3.1 A Laurinda Soares de Azevedo.....	88
3.2 A Guilhermina Ribeiro da Silva.....	102
3.3 A Lucelina Gomes dos Santos.....	110
CAPÍTULO III: DA TERRA E DOS SONHOS: A FORMAÇÃO POLÍTICA A PARTIR DA INTERAÇÃO DE SUAS COMUNIDADES COM O MEIO AMBIENTE.....	120
4.1 Vó Biló e o Quilombo de Lajeado.....	122
4.2 Dona Miúda e o Quilombo Mumbuca.....	140
4.3 Dona Juscelina e o Quilombo Dona Juscelina.....	158
CAPÍTULO IV - A EMERGÊNCIA DE NOVAS FRENTES DE LUTA: A DEFESA PERMANENTE DO TERRITÓRIO, RECRUDESCIMENTO DO RACISMO E A MEMÓRIA COLETIVA DESSAS MULHERES PARA AS NOVAS GERAÇÕES.....	175
5.1 Território.....	177
5.2 Antirracismo.....	183
5.3 Memória coletiva.....	189
6. PARA ALÉM DESTA PERSPECTIVA.....	192
7. REFERÊNCIAS.....	193
ANEXO - Parecer Consubstanciado do CEP	206
ANEXO – Termos de Anuência das Comunidades de Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina	209

APRESENTAÇÃO: A ESCRIVIVÊNCIA DE UM CAMINHAR

Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse mim contém muitos outros, então escrevo de um coletivo sobre e para essa coletivização. Disto vem um grande arder que às vezes paralisa a produção, sem a interlocução do outro.

Beatriz Nascimento, 15 de junho de 1983.

Sou Laurenita, filha de Celeno e Maria Anita, agricultores que me ensinaram as primeiras letras da vida e da terra. Meu pai é a expressão viva da versatilidade e da arte: trabalhou como vigia, motorista e lavrador, mas, acima de tudo, um homem que esculpe a madeira e compõe o mundo através da música. Minha mãe, também agricultora, tornou-se professora aos 16 anos; mesmo com a escolaridade formal interrompida na 4ª série primária, assumiu a missão de alfabetizar nossa comunidade, provando que o saber nasce da necessidade e do compromisso com o outro. Minha mãe e meu pai, pessoas cujas dificuldades materiais na vida demonstram como a desigualdade social pesa mais sobre quem tem menos. Eu vim deste contexto em que a pobreza impõe um cotidiano duro, apenas suavizado pela arte, pelas festividades e pela alegria que, ato contínuo, sobrevive no corpo negro, apesar de toda sorte de violações e descaso.

Minha trajetória acadêmica e profissional confunde-se com a própria gênese do espaço escolar. Sendo filha de professora, vivenciei a sobreposição entre o ambiente doméstico e o pedagógico: a sala de nossa casa constituía a sala de aula, a cozinha atendia à comunidade escolar e o terreiro transformava-se no pátio de convivência dos estudantes.

Realizei os anos iniciais do ensino fundamental — à época, até a 4ª série — na própria escola quilombola, limite máximo de oferta educativa da instituição naquele período. Diante dessa limitação estrutural, meus pais apresentaram-me uma escolha decisiva: permanecer na comunidade dedicando-me aos afazeres domésticos e ao trabalho da roça, ou morar na casa dos “outros”¹ na cidade a fim de prosseguir com a escolarização. Ciente dos desafios e advertências familiares sobre a complexidade dessa transição, optei em morar na

¹ A expressão “morar na casa dos outros” refere-se ao ato de residir no domicílio de pessoas que não fazem parte do seu núcleo familiar imediato (pais e filhos) — como parentes distantes, conhecidos, padrinhos ou terceiros —, sob regras, dinâmicas e vontades alheias. Historicamente e culturalmente no Brasil, essa expressão carrega significados profundos ligados a dinâmicas sociais e vivências de deslocamento: ausência de autonomia e privacidade; estratégia de migração e mobilidade; relações de dependência e contraprestação; e vulnerabilidade e subalternidade.

casa dos “outros”. Após a escolha eles me disseram mais: “Não vai ser fácil, lá não é igual a sua casa”. Mesmo com o apoio recebido para estudar, eu nunca imaginei de fato que estava por vir. Meus pais tinham razão, não foi fácil, mas resisti!

Toda a minha formação básica deu-se na rede pública de ensino, culminando na habilitação em Magistério em nível médio. No ano subsequente à formatura, ingressei por processo seletivo no Curso Normal Superior, modalidade a distância, ofertado pelo consórcio entre a Universidade Estadual do Tocantins (Unitins) e o Sistema Educacional EADCon.

Ainda durante a graduação inicial, obtive aprovação em concurso público para o magistério na rede municipal de Dianópolis-TO e, posteriormente, no quadro da rede estadual de ensino, no qual permaneço em efetivo exercício.

Ao longo do percurso profissional, concluí especializações *lato sensu* e uma segunda graduação em Administração Pública pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). O compromisso com as lutas sociais e o interesse aprofundado pelo campo científico-investigativo consolidaram minha atuação como ativista da causa educacional e quilombola, integrando o Coletivo Nacional de Educação Escolar Quilombola da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), espaço no qual desenvolvo incidências políticas e pedagógicas no estado do Tocantins para que as diretrizes educacionais contemplem, efetivamente, as especificidades históricas e culturais dessas comunidades. Esse engajamento impulsionou meu ingresso na pós-graduação *stricto sensu*, culminando na obtenção do título de Mestra em Educação pela UFT e, presentemente, na titulação de Doutora.

Embora minha trajetória tenha sido construída no chão das escolas e universidades públicas, foi para além dos currículos que me encontrei. Nesses espaços, nem sempre me percebi como negra, no sentido dado pelo movimento negro; percebi-me preta "de um outro jeito", aproximando-me do sentido evocado por Abdias Nascimento (2002): o de "tornar-se negro" por meio da consciência. Este despertar político e existencial transborda a cor da pele e alcança a profundidade do território, transformando esta tese em uma luz necessária em meu caminhar, não apenas pela conquista de um título, mas por guardar as memórias das mulheres que me precederam.

Nesse percurso, compreendi que o domínio da escrita, para nós, povos tradicionais, vai muito além de um processo cognitivo ou do letramento formal. Dominar a escrita é ocupar um lugar de posição de poder. Sem jamais menosprezar a oralidade — que é o nosso

útero de saberes e o fundamento das nossas trocas afetivas —, a escrita surge aqui como uma ferramenta de retomada. Ela é o registro que confronta o apagamento histórico e a arma que utilizamos para grafar nossas próprias verdades nos espaços que tentaram nos silenciar. É, em última instância, uma estratégia de sobrevivência e de afirmação política.

A decisão por esta temática amadureceu em um processo de múltiplos chamados. O primeiro deles manifestou-se academicamente durante a defesa do meu mestrado, por provocação da banca examinadora. No entanto, esse interesse técnico encontrou solo fértil no momento em que compreendi que, como parte integrante dos povos quilombolas, possuo o compromisso ético de falar com e sobre o meu povo. Esse mergulho me permitiu acessar as trajetórias de três mulheres. Todas três moradoras da zona rural, com pouca escolarização formal, pobres, negras e quilombolas. Cada uma a seu modo, tiveram suas vidas construídas em um processo histórico que atravessa o tempo: elas partem de suas comunidades em uma época de silenciamento e ressurgem no cenário atual como símbolos de resistência.

Ao pesquisar essas trajetórias, percebo que há um fio invisível que liga nossas comunidades desde 1940 até o presente em que vivemos hoje, em 2026. Narrar a história dessas mulheres é, portanto, um ato de reconstrução, como se a cada palavra eu estivesse fazendo uma arqueologia sobre a vida destas mulheres. O que apresento a seguir não é apenas um estudo acadêmico, mas o reconhecimento de que a trajetória de Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina é o alicerce que sustenta nossa identidade e orienta nossas lutas presentes.

Preciso também destacar que a minha permanência no programa de pós-graduação em Ciências do Ambiente é um marco na minha formação. Tive contato com muitas pessoas que trouxeram inúmeras contribuições à minha forma de ver o mundo. Nas aulas que tive, cada docente me possibilitou uma compreensão ainda mais pujante sobre a necessidade de fazer a pesquisa científica de modo interdisciplinar.

Uma tese de doutoramento é construída a partir de tantos referenciais. Um dos mais importantes é o aprendizado obtido ao longo das disciplinas, das vivências, seminários, dos debates e leituras indicadas. Assim, todo o meu trabalho aqui detalhado é um resultado também da minha vivência nos estudos que acessei no meu doutoramento.

Pois bem, sou Laurenita, que aqui escreve este texto. Convido cada leitor e cada leitora a trilhar o caminho que apresento nestas páginas. Aqui escrevo como quem viveu o ato da escrita ao modo de uma conversa num final de tarde, do mês de agosto. Um pôr do sol lindo, a sobra das árvores, as pessoas conversando num alpendre. Aqui sou eu que passo a viver também em cada uma das palavras escritas, em cada uma das leituras de apoio, em

cada descrição que fiz. O texto desta tese é um apanhado da vida de três mulheres, quase biográfico, quase descritivo, quase poético, mas feito como forma de vida. A minha vida como pesquisadora tem mais sentido agora. Desejo uma boa leitura.

1. INTRODUÇÃO

1.1 Contextualização

O mote inicial deste trabalho partiu de uma inquietação aparentemente simples: como a trajetória de vida de três mulheres negras e quilombolas afeta a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios? Por isso, a partir dessa indagação, detive-me em conhecer os aspectos que poderiam responder a esta indagação.

Como ponto de partida, portanto, começo pela intrínseca relação entre a qualidade de vida dos povos quilombolas e os aspectos ambientais e sociais dos territórios. É preciso frisar, desde logo, que a qualidade de vida dos territórios, em especial em termos ambientais, sociais e culturais, significa também de certa forma a qualidade de vida das comunidades quilombolas. A ligação entre vida de qualidade e qualidade de vida, como conceitos interdependentes e percebidos a partir de uma série de fatores, depende, em grande medida, de ações de proteção, que deveriam ser feitas pelo Estado, tal como a efetivação das demarcações dos territórios quilombolas.

Além disso, a luta pela defesa dos territórios, como feita pelas lideranças que aqui serão elencadas, também é uma luta em favor do bem-viver, isto significa uma defesa intransigente pelo ambiente e todas as suas derivações, como o direito à água, à floresta e à paisagem. O direito à terra, também em sentido amplo, é o direito que está no centro de todos os demais direitos, que ainda não são implementados na sua integralidade, infelizmente.

Nesse sentido, a partir das práticas democráticas dos quilombos pesquisados — e de outras comunidades quilombolas — em sua busca pelo 'Bem Viver', e das reflexões de Aníbal Quijano (2011) começo a organizar a argumentação desta tese. Quijano utiliza os termos “Bien Vivir” ou “Buen Vivir” para se referir a

Um complexo de práticas sociais orientadas à produção e reprodução democráticas de uma sociedade democrática, um outro modo de existência social, com seu próprio e específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a Colonialidade Global de Poder e a Colonialidade / Modernidade Eurocentrada. (QUIJANO, 2011, p. 77).

Pois bem, depois de comentar brevemente as motivações e o contexto das lutas pela defesa do território, vem a explicação sobre a proposta deste trabalho. Para que se possa abordar a vida de três pessoas, cada uma transcorrida em um dado espaço, cujas interações sociais e experiências de vida se deram num determinado contexto social, é necessária uma abordagem que explicita minimamente a força que a vida de cada uma delas teve nas

respectivas comunidades. A melhor escolha, neste caso, é por uma abordagem que revele justamente a pujança da biografia destas mulheres negras, quilombolas e tocantinenses. Assim, esta é uma proposta de estudo de cunho biográfico, cujo foco é justamente a trajetória de vida de três mulheres quilombolas (*todas in memoriam*) do estado do Tocantins (TO).

O estado do Tocantins, apesar de ser amplamente reconhecido pela predominância do bioma Cerrado e estar mais próximo do contexto do social do Centro Oeste brasileiro, está legal e historicamente situado na Região Norte do Brasil e faz parte integral da Amazônia Legal. Essa inclusão não é apenas uma formalidade administrativa, mas um reconhecimento das conexões físicas, culturais e socioeconômicas do estado com a macro-região amazônica.

Criado em 1988 a partir do desmembramento do norte de Goiás, o Tocantins manteve a área que já pertencia à Amazônia Legal desde 1953, consolidando sua identidade regional com base em um planejamento territorial que visa o desenvolvimento sustentável da Amazônia brasileira. A presença de uma faixa de transição entre o Cerrado e a Floresta Amazônica na porção norte e oeste do estado, notadamente nas proximidades da bacia dos rios Tocantins e Araguaia, reforça a sua vinculação ecossistêmica e a relevância de considerá-lo sob a ótica das políticas e desafios da região.

A delimitação da Amazônia Legal como um conceito político-administrativo abrange uma extensão de nove estados brasileiros, sendo o Tocantins um componente estratégico da Amazônia Oriental. Embora o bioma Amazônia ocupe uma porção menor do seu território, concentrando-se em áreas de mata ombrófila, várzeas e igapós, especialmente ao longo da divisa com o estado do Pará, a bacia Tocantins-Araguaia, uma das maiores e mais importantes do país, drena grande parte da água do estado em direção ao estuário amazônico. Essa forte conexão hidrográfica com a Amazônia é nevrálgica, influenciando a fauna e a flora do baixo rio e a vida dos povos tradicionais. Portanto, sendo a ideia central da pesquisa ser mulheres negras quilombolas tocantinenses, é imprescindível situar a região nesse contexto ampliado da Amazônia Legal, reconhecendo as interações ambientais e as dinâmicas sociais únicas que moldam a resistência e a luta dessas mulheres pelo território.

Cada uma destas três mulheres, a seu modo, foi lideranças em suas comunidades. Justamente pelo exercício dessa capacidade de liderar os processos de organização comunitária, é que este trabalho busca compreender alguns aspectos dessa ação política, como os usos do bioma em que estão inseridas as comunidades quilombolas, as noções de reciprocidade no manejo da terra, os aspectos espirituais e cosmológicos dos festejos e festas

comunitárias e também a luta destas três mulheres em defesa de seus corpos-territórios².

A escolha do nome de cada uma destas três mulheres partiu de algumas premissas: a) terem sido lideranças em suas comunidades; b) serem de regiões diferentes, com características ambientais distintas; c) possuir porta-vozes nas respectivas comunidades; e d) serem todas falecidas. Assim, a primeira é Laurinda Soares de Azevedo (conhecida como Vó Biló) matriarca do quilombo de Lajeado no município de Dianópolis; a segunda é Guilhermina Ribeiro da Silva (conhecida como dona Miúda), matriarca do quilombo Mumbuca no município de Mateiros; e a terceira é Lucelina Gomes dos Santos (conhecida como Dona Juscelina) matriarca do quilombo Dona Juscelina, no município de Muricilândia. Não há nenhum posicionamento hierárquico entre estas lideranças, nem tampouco há o intuito de fazer comparação entre essas mulheres.

Eu, como mulher negra e quilombola, desenvolvo esta pesquisa ressaltando a confluência de significados entre a vida de três mulheres, o ambiente de cada uma das comunidades e a luta política pela defesa do território. Esta é uma temática que se justifica também pela minha proximidade com todos estes aspectos, uma vez que as histórias de vida dessas mulheres se aproximam e se confundem comigo e com minhas próprias escolhas de vida e opções de luta. A minha própria história e trajetória de vida é marcada por processos que moldaram a forma como essas mulheres enxergaram o mundo e enfrentaram suas próprias jornadas.

Assim, o compromisso aqui é o de garantir e valorizar a voz das mulheres negras, as histórias das mulheres negras, reconhecendo a importância de suas vivências e lutas. Ao compartilhar essas histórias, busco promover a representatividade, a equidade e o empoderamento das mulheres negras em nossa sociedade. Os feitos levados a termo ao longo da jornada de vida de cada destas mulheres podem ser vistos como ações e atitudes de liderança que organiza a vida comunitária, gerindo seus conflitos internos, dialogando com as forças do estado e fazendo um uso de toda as energias da natureza a partir do princípio da reciprocidade.

A definição de trajetória, segundo Bourdieu (2002), refere-se a uma série de posições que são ocupadas sucessivamente por um mesmo indivíduo ou grupo em um espaço que está

² O termo “Corpo-Território” tem origem no feminismo comunitário de Abya Yala, trazido pela ativista indígena guatemalteca Lorena Cabnal (2010, p. 22). Cabnal protege o território como aquele que provê recursos naturais para uma vida digna e para as futuras gerações, bem como assume a recuperação de um corpo de mulher expropriado, para gerar vida, alegria, vitalidade, prazeres e construção de saberes libertadores, junto à defesa da terra território.

em constante transformação, sujeito a mudanças contínuas. Ao pesquisar a história dessas personagens, que se destacaram de outras mulheres pela sua participação política, faz-se necessário, como recomenda Scott (1992, p. 63-65), “compreender as raízes da dominação que suportavam”.

Tomando como premissa de que o corpo é o primeiro território de luta e existência da vida humana, é que o foco deste trabalho também perpassa a relação entre o corpo feminino e o corpo do território. O corpo das mulheres negras traz tantas ancestralidades que mesmo para nós, mulheres negras e quilombolas, iniciadas no movimento de luta e defesa do território, há tantos significados ainda desconhecidos por nós.

Há uma forte vinculação entre o corpo feminino e a terra, como é sabido e conhecido pelas anciãs e matriarcas. Todavia, há mais detalhes neste trânsito que nos foi tirado, em especial pela massiva e intensa catequização católica e mais recentemente pela presença detratora das várias denominações evangélicas dentro dos territórios quilombolas. Esse sentido de existir como um dado intrínseco da natureza, em que a cultura pode ser vista como um atributo das relações entre o meio e as pessoas, faz com que as mulheres, de modo especial, saibam manipular plantas, fazer unguentos e conversar com as águas.

Por isso, escolho apontar aqui, conforme Souza (2019), que é muito comum o termo meio ambiente ser usado como sinônimo de natureza. O autor sugere apenas o emprego do termo ambiente. Ambiente seria definido como conceito ou categoria que busca qualificar o espaço geográfico com foco na relação entre a sociedade e a natureza (Souza, 2019).

Trazendo para o contexto da vida no quilombo, esta noção de ambiente é muito válida. Todas as relações sociais com o ambiente trazem uma gama de sentidos, alguns mais óbvios, como o cultivo da terra, outros mais complexos, como as entidades presentes na vida das árvores, dos rios e dos ventos, por exemplo. Aqui neste trabalho vou tomar o conceito de ambiente como explicado por Souza (2019).

Assim, a noção de natureza vai servir como conceito mais amplo, algo pode ser o todo do ambiente. Essa distinção ajuda a situar as formas de interação em que cada uma das comunidades quilombolas, nas quais viveram as três lideranças, lida com essas duas palavras. Além disso, há ainda o elemento social, que é o tecido de sentidos e significado, continuamente forjados pela disputa própria da sociedade.

Esta relação entre sociedade e natureza, portanto, traz aspectos que ajudam a compreender como a trajetória de vida acontece no contexto de quilombamento. A forma como a sociedade percebe, interpreta e interage com a natureza/ambiente é

fundamentalmente influenciada pelas narrativas memorialísticas. Por meio de histórias, mitos, contos e discursos, as pessoas constroem significados em torno do ambiente natural, influenciando atitudes, comportamentos e políticas em relação à natureza.

Para Leff (2001), o ambiente é definido como uma "visão das relações complexas e sinérgicas gerada pela articulação dos processos de ordem física, biológica, termodinâmica, econômica, política e cultural". O autor acima enfatiza que o conceito de ambiente abrange os aspectos sociais, culturais, econômicos, como também os físicos e biológicos.

Leff (2001) acredita que é neste campo fértil de diversidades culturais que se constituem novas identidades, por meio do encontro/troca criativa entre os atores sociais que surgem alternativas para o resgate da história e para a construção de um futuro sustentável. E de acordo com essa ideia, o papel da presença feminina na construção das relações entre natureza e cultura, produz um ambiente em que as trocas de significados trazem novas paisagens. No desenho destas paisagens, a vida humana vai ganhando aspectos de intrínseca reciprocidade com a vida presente em todos os aspectos da natureza.

Um dado, comum à gestão da vida em contexto quilombola, é a força dos ciclos naturais, como os ciclos da lua, das chuvas, dos ventos, da seca, que de alguma forma vai direcionando ações e atividades na rotina da comunidade. Assim, a ação de plantar uma roça, de colher capim dourado, de pescar certas espécies de peixes, decorre de uma leitura do tempo em que cada uma destas ações pode ser executada no ordenamento natural dos ciclos.

Como nos conta a história, a presença negra no Brasil é o resultado do empreendimento colonial que, entre outras violações e violências, impôs uma lógica de exploração voraz da natureza e o estabelecimento do trabalho escravo como motor da produção de riqueza. Esse é um fato que ainda precisa ser mais e melhor estudado para que se possa compreender o alcance dos impactos dessa indignidade na vida humana.

Uma das formas de trazer à tona os efeitos da escravidão é o estudo das estruturas de poder da colonialidade, que, paradoxalmente, ainda estão presentes em vários níveis da vida política e social dos países que foram tidos, por séculos, como colônias. Aníbal Quijano (2005) discute a persistência das estruturas coloniais de poder e dominação na América Latina, mesmo após o fim formal do colonialismo. O teórico explora como a colonialidade³ do poder e o eurocentrismo continuam a influenciar profundamente a realidade latino-

³ Colonialidade é colocada aqui como reflexos gerais da colonização por meio de um padrão de poder hegemônico (QUIJANO, 2005).

americana, destacando a necessidade de repensar e transformar essas dinâmicas para alcançar uma verdadeira emancipação e justiça social na região.

O uso da força de trabalho, como escravidão, na extração de recursos minerais e na produção de commodities agrícolas das colônias foi determinante para a formação do poder europeu, resultando na riqueza desses países exploradores. Devido a esse processo se estabeleceu um imaginário construtor do eurocentrismo. O resultado dessa dinâmica é a naturalização das desigualdades, o que é ainda hoje praticado nas diversas formas de colonialidade do poder.

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça, e c) a distorcida relocalização temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado. Todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes. E não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005, p. 127).

Penso também na colonialidade como um mecanismo de domínio que mantém força de poder. Algo desnecessário, pois atribui-se a cultura europeia e sua tradição intelectual como a referência mundial a ser alcançada. Como consequência no Brasil, e num processo de emancipação, a trajetória de vida da mulher negra quilombola tem sua condição social estabelecida por várias marcas: cor, por ser negra/parda; gênero, por ser mulher; e, por fim, uma marcação de cultural/origem por ser quilombola. Lógico, não somos nós mulheres que pensamos assim, somos ainda representadas por essas condições.

Um desses problemas sociais é o racismo contra o corpo-território de uma mulher negra, cuja história coletiva e individual foi colonizada. Por isso, a negritude é uma decisão que me faz pertencer ainda mais aos ancestrais de minha gente. Sendo negra posso ser, como mulher, uma mulher preta, uma mulher quilombola, ativa, com meus cabelos e minha cor, atestando a longa caminhada do tempo que me liga aos meus ancestrais, ainda que eu jamais consiga imaginar o tempo que passou entre minha existência e os meus parentes mais antigos.

Para Quijano (2005) a colonialidade do saber, do poder e do ser, se revela em formas de controle, dominação e exploração, na naturalização da expropriação, da repressão, do controle e da colonização das culturas das populações não-europeias. Por isso, insistir em existir como mulher negra, tal como foram as três mulheres sobre as quais escrevo, é manter

a presença, como um dado objetivo, e sustentar o legado desta e tantas outras, como um fato histórico. A ação de falar sobre as formas de liderança de mulheres negras quilombolas é também reunir e escrever sobre outras formas de poder, outras formas de conceber o mundo e, portanto, outros conhecimentos e outros saberes.

Na organização social do quilombo, a despeito de todos os conflitos sociais e humanos, inerentes à condição humana, a vida transcorre também a partir dos valores ancestrais. Assim, em muitos casos, a presença das forças machistas, mais comuns ao tecido social de base judaico-cristão, não se faz tão presente. Isso significa que dentro dos valores sociais africanos, as redes de pertencimento e relações humanas também são feitas e explicadas por orientação de entidades cuja existência está diretamente ligada às forças da natureza.

É muito comum, portanto, no contexto social quilombola, que a mulher negra possa ser protagonista na construção e manutenção do quilombo, valorizando as vivências, saberes e contribuições para a comunidade. Como também há violências e violações no dia a dia da sociedade quilombola, enfrentamos desafios específicos, como o sexismo, o machismo e a interseccionalidade de opressões. Sabe-se que o quilombo está dentro dessa sociedade patriarcal, onde tal estrutura ainda é orientada nas relações. Mas também somos agentes de transformação, resistência e empoderamento dentro desse espaço de resistência quilombola.

Segundo Andrade e Lélis (2010, p. 38) Dandara de Palmares é a principal figura feminina quilombola no Brasil, guerreira que ainda durante o século XVII lutou pela liberdade de seu povo, que era mantido como povo escravizado. Ela morreu em 1694 na luta por sua liberdade e de sua comunidade, enfrentando toda a sociedade colonial pela defesa de seu território.

Dandara espelha uma imagem de força entre as representantes femininas contemporâneas nacionais. Ela está fora do contexto temporal e geográfico de Laurinda Soares de Azevedo, Guilhermina Ribeiro da Silva e Lucelina Gomes dos Santos, mas possui em comum a característica de símbolos da luta da mulher negra. As trajetórias de suas antecessoras foram entendidas dentro dessa mesma perspectiva, de modo que recuperar as histórias de suas ancestrais se tornou uma das bandeiras das ativistas negras.

Os coletivos de mulheres negras desenvolveram estratégias de enaltecimento de suas próprias jornadas e de suas predecessoras, criando as biografias de mulheres negras elevadas à condição de heroínas, como Dandara e transformadas em símbolos da luta e da resistência da mulher negra (DOMINGUES, 2009).

Em pleno século XXI, mulheres ainda morrem e lutam na busca de garantia, acesso e direito sobre suas terras e outras necessidades básicas. Do mesmo modo que a colonialidade nos fala da manutenção das formas de poder colonial, há também os mecanismos de resistência diversos e fundamentais que também se mantêm vivos durante toda a cena colonial e chega até os dias atuais.

Alguns exemplos desses mecanismos incluem: resistência cultural (práticas como a preservação de línguas, rituais, danças, músicas e outras expressões culturais tradicionais que são passadas de geração em geração, mantendo vivas as tradições e fortalecendo a identidade dos povos); resistência política (movimentos sociais, organizações comunitárias, coletivos e ativistas que lutam por direitos, justiça social e equidade, desafiando estruturas de poder opressivas e reivindicando mudanças em prol das comunidades marginalizadas); resistência econômica (iniciativas de economia solidária, cooperativas, feiras agroecológicas, produção artesanal e outras formas de organização econômica que buscam autonomia financeira e sustentabilidade, reduzindo a dependência de sistemas opressivos) e; resistência educacional (iniciativas de educação popular, escolas comunitárias, centros de formação e outros espaços que promovem o conhecimento crítico, a valorização da história e cultura local, e a capacitação para a transformação social).

Discutir a atuação de mulheres pretas sobre questões territoriais no Brasil é desafiador, torna-se mais complexo quando tem relação com territórios étnicos em razão dos problemas ligados às questões de poder. Ao observar os processos que levaram a formação e configuração dos quilombos no país e a realidade vivida atualmente por essas comunidades, confirma-se que as mesmas foram constituídas e alicerçadas por múltiplos processos de resistência, luta contra o racismo, luta pela recuperação da terra e dos territórios baseados nos seus processos de identificação, pela diversidade sociocultural, e outros.

A definição da palavra quilombo no Brasil modificou-se ao longo dos anos e, a partir da década de 1970, “torna-se sistemático” e ganha espaço na política como forma de resistência negra, conceito utilizado pelos movimentos negros (ARRUTI, 2008). Esse conceito também decorre da participação de lideranças negras no debate e formulação da Constituição Federal de 1988.

De acordo Munanga (1995;1996) o quilombo brasileiro é uma reprodução do quilombo africano, que está reorganizado por descendentes de escravizados opostos à política escravocrata para implantar outro modelo de organização institucional, criando sobretudo, espaços de resistência e luta por seus ideais.

Esses espaços são de acesso, de caminhos a serem percorridos, “uma folha em branco em que se pode imprimir qualquer significado” (TUAN, 1983. p. 61). “O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor” (TUAN, 1983. p. 21). São reações advindas a partir das experiências que resultam num modo de vida.

Vejo que o autor fala sobre como as histórias e as ações dos ancestrais, deuses, heróis e povos moldaram um determinado lugar ao longo do tempo. Ele destaca a importância da base do passado na construção do presente e do futuro, e como as gerações seguintes podem se sentir inseguras devido aos sacrifícios feitos por heróis do passado para defender aquele lugar durante guerras. Esse sentimento cria uma forte ligação emocional das pessoas com o lugar onde vivem.

No Estado do Tocantins a luta do povo quilombola se concretizou no ano de 2005, quando a Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, órgão ligado à Presidência da República estimulou os estados brasileiros a realizar conferências estaduais de promoção da igualdade racial. No Tocantins, a conferência foi decretada pelo governador Marcelo Miranda (Decreto 2385/ 2005) e promovida pela Secretaria Estadual da Cidadania e Justiça. Após acontecer a I Conferência (04/05/2005), o Estado iniciou visitas às comunidades negras rurais para fazer levantamento das informações básicas, auto-declaração e orientar as pessoas que demonstrasse interesse no processo de reconhecimento como comunidade quilombola sobre a reivindicação de direitos (TOCANTINS, 2005).

O Censo 2022 investigou pela primeira vez na história o pertencimento étnico quilombola de pessoas residentes em localidades quilombolas. Este levantamento apresenta um conjunto inédito de informações básicas sobre pessoas quilombolas residentes no País, sobre domicílios particulares permanentes ocupados com pelo menos um morador quilombola e, ainda, domicílios localizados em Territórios Quilombolas oficialmente delimitados.

A metodologia utilizada nesse processo foi dada da seguinte forma:

O Censo Demográfico 2022 inovou ao investigar, pela primeira vez, o pertencimento étnico quilombola dos residentes em localidades quilombolas e recenseou 1 327 802 pessoas quilombolas em 24 Estados e no Distrito Federal. Para viabilizar essa inovação nas pesquisas censitárias, foi realizado um processo de consulta pública, livre, prévia e esclarecida com a população quilombola sobre todos os pilares do projeto censitário: desenho de questionário; cartografia censitária; treinamento diferenciado; metodologia de abordagem e coleta censitária nas localidades quilombolas; sensibilização; e divulgação (IBGE, 2022).

Atualmente no Estado do Tocantins existem 53 comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares⁴ - FCP. No entanto, o reconhecimento da identidade é apenas a etapa inicial, visto que, segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, cabe ao órgão a execução da política de regularização fundiária: A titulação de territórios quilombolas é um processo que visa garantir o direito à propriedade da terra aos remanescentes das comunidades dos quilombos, assegurando sua reprodução física, social, econômica e cultural (INCRA, 2023).

Neste contexto, é essencial destacar que desde a época em que os antepassados viviam em condições de pessoas escravizadas até os dias de hoje, as mulheres quilombolas desempenham um papel de extraordinária importância nesses territórios, na luta por seus espaços de liberdade onde manifestam a religiosidade, a liderança de organização e dentre outras lutas contemporâneas como cargos de chefia, a presença na escola, no espaço acadêmico, etc. Essas práticas são protagonizadas por lideranças quilombolas no contexto privado e público e correspondem à noção de empoderamento feminino vinculado ao contexto coletivo.

A partir do contexto histórico em que essas mulheres viveram inúmeros obstáculos, tanto nas suas vidas pessoais quanto nas respectivas comunidades, é que se pretende compreender como essas vivências influenciaram no processo que as tornaram lideranças femininas e referências na luta quilombola. Estas mulheres possuem antecedentes que desde a época da colonização deixaram marcas profundas em suas vidas, como por exemplo o acesso à educação.

Discutir a trajetória de mulheres negras, e a atuação afetiva e política contínua destas, por meio de suas vivências e experiências, atua na efetivação de direitos, inclusive o direito à terra. Destas exposições, emergem as seguintes perguntas de investigação: como a trajetória de cada uma destas três mulheres se articulam socialmente e politicamente nas suas respectivas comunidades para garantir o engajamento da comunidade em prol da luta contínua pelo reconhecimento dos territórios quilombolas? Como a história de vida destas três mulheres integram os aspectos sociais, políticos e emocionais em suas respectivas comunidades para dar sentido e engajamento em prol da luta contínua pelos territórios quilombolas?

⁴ A Fundação Cultural Palmares (FCP) é entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura, fundada em 22 de agosto de 1988, voltada para a promoção e preservação da cultura afro-brasileira. Dentre suas atribuições, uma delas é a emissão de certidões que reconhecem os direitos das comunidades remanescentes de quilombo e dá acesso aos programas sociais do governo.

O entrelaçamento destas experiências provocou a necessidade de um olhar sensível para a labuta dessas mulheres negras quilombolas como um fenômeno situado, conduzido pelas seguintes questões de desdobramentos que direcionam essa pesquisa tais como: Como essas mulheres negras quilombolas conseguiram se organizar na questão política em suas comunidades? Como entender as formas de resistência dessas mulheres? Como essas biografias se constroem na interface com as condições ambientais?

O objetivo central desta tese está pautado em analisar como a trajetória de vida de mulheres negras quilombolas afeta a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios.⁵ Os objetivos específicos deste estudo se respaldam em: 1) apresentar um levantamento biográfico destas mulheres; 2) descrever a relação entre a trajetória histórica das três comunidades e das mulheres; 3) identificar a perspectiva política dessas mulheres na formação social e ambiental das respectivas comunidades; 4) investigar como o cotidiano e o conhecimento dessas mulheres cooperam no processo de reconhecimento e conservação da natureza no lugar/território quilombola.

Nesta análise do contexto social destas mulheres busco evidenciar como elas perceberam, conceberam e viveram em seus territórios, apresentando seus dilemas, conflitos e relevâncias para manutenção e conservação do meio ambiente, assim como demonstra sua relação com o desenvolvimento do território tocantinense. A relação entre elas e o ambiente manifesta-se como fator relevante para a existência dos quilombos.

Essa relação converge com o pensamento do antropólogo Philippe Descola (2016), quando ele destaca a importância de compreender e respeitar as diferentes cosmovisões e relações entre humanos e não humanos em diversas culturas ao redor do mundo. Descola (2016) argumenta ainda que a conservação da natureza em territórios deve considerar as múltiplas formas de interação e conexão entre os seres humanos e o ambiente natural, levando em conta as percepções locais, os sistemas de conhecimento tradicionais e as práticas de manejo sustentável adotadas por comunidades tradicionais.

Destaco que, nesta investigação, será elaborada uma narrativa biográfica sobre essas referências. Justifico que serão abordadas percepções parciais da vida e contexto dessas mulheres, no caso das matriarcas Laurinda Soares de Azevedo, Guilhermina Ribeiro da Silva e Lucelina Gomes dos Santos, por compreender que em pesquisas biográficas jamais se

⁵ O termo “Corpo-Território”, como já descrito, tem origem no feminismo comunitário, desde uma perspectiva decolonial de combate à violência histórica do patriarcado sobre a mulher (CABNAL, 2010). Um corpo que é extensão do território, que se alarga ao território, mas também que é ‘adentrado’ por ele.

consegue apreender, em sua plenitude, os fios sutis que tecem a história de uma vida e nuances que se perdem no fluxo do tempo. No máximo, consegue entrelaçar fragmentos de memória, tecendo uma semibiografia feita de retalhos históricos de uma vida (BURKE, 2009). De fato, a biografia de cunho histórico não constitui uma simples narrativa de vida disposta em ordem cronológica. Ao biografar alguém, é essencial estabelecer um vínculo entre a pessoa retratada e uma temática específica. Neste caso, as protagonistas são apresentadas em relação suas trajetórias de vida junto com seus pares.

O texto da tese é escrito na primeira pessoa, assumindo o discurso e expressando, por meio dessa perspectiva, todas as pessoas que contribuíram e continuam contribuindo para os processos formativos que moldaram quem sou até o presente momento. Em outras palavras, está na primeira pessoa repleta de indivíduos, afetos, experiências, dinamismo e vivacidade.

1.2 Arcabouço metodológico

Nessa seção há o processo pelo qual a pesquisa foi desenvolvida. Foram incluídas informações sobre como a pesquisa foi concebida, o percurso que utilizei e os passos seguidos para chegar aos resultados.

O resultado deste estudo sobre a trajetória de vida destas mulheres comunica uma dimensão da importância da liderança feminina na luta pela terra, na efetivação de direitos e na construção histórica do Estado do Tocantins. Aliás, este apagamento da presença das lideranças femininas, em especial das lideranças negras, indígenas e quilombolas, também comunica o quanto a história é contada apenas do ponto de vista dos homens, que necessariamente são os donos da terra, são brancos e descendem, em alguns casos, daqueles que foram os escravocratas.

Um dos desafios deste trabalho foi o modelo de abordagem. Para fazer uma pesquisa, quase sempre quem pesquisa acaba por ter uma postura invasiva. Essa postura invasiva, por vezes, involuntária, decorre da linguagem, por exemplo. A ciência, por mais decolonial que seja, por mais sensível que seja, utiliza uma linguagem especializada, escrita dentro de certas normas linguísticas, utilizando um padrão denominado de norma culta.

Linda Smith (2018), defende como um dos aspectos importantes a necessidade de se adotar uma “linguagem compreensível pela comunidade”. Como pensar numa linguagem compreensível pela comunidade, se na maioria das vezes são utilizados os mesmos instrumentos ditos como “o certo”?

Enquanto reivindico por uma linguagem acessível, faço uso do que tem para agora:

o uso da língua como expressão acadêmica, portanto uma língua erudita, escrita de modo muito distante da língua falada nas comunidades quilombolas. A pesquisa demandou a utilização de um arcabouço teórico que fosse possível acrescentar alguns conceitos e fazer afirmações. Por isso, para este trabalho, a pesquisa é do tipo aplicada de abordagem qualitativa e tem objetivos de caráter explicativo. Isso significa dizer que é uma pesquisa nas/das ciências humanas levada a termo a partir de premissas filosóficas, pedagógicas e antropológicas.

Os percursos da investigação foram organizados em métodos procedimentais que se dialogam com os objetivos específicos e interagem entre si, a saber: pesquisa sustentada pelas informações adquiridas em observação participante, em pesquisa de campo, bibliográfica, perpassando a etnografia e complementada pela história oral. Não faço aqui uma análise de dados, porque todas as conversas que tive com as interlocutoras sobre as três anciãs, não são dados nem produtos extraídos de uma determinada cepa. Faço uma análise destas histórias como quem conversa tanto com a memória de cada uma das interlocutoras, quanto quem se delicia com estas histórias.

Para fazer um trabalho no campo das chamadas ciências humanas é necessário, também, recorrer a diferentes abordagens. Por isso, aqui neste trabalho enfrento este dogma que ainda pesa sobre as ciências humanas: em um trabalho científico a falta de validação cruzada dos resultados e a dificuldade em obter uma visão holística do problema em questão, poder ser um desafio. Para reagir a este dogma, vou combinar diferentes perspectivas para que a minha abordagem possa exprimir minha ideia central: dar visibilidade a estas três mulheres.

A parte dessa pesquisa sustentada pelo levantamento bibliográfico e documental integra também de forma complementar, as produções das próprias comunidades, as pesquisas realizadas por acadêmicos e as publicações oficiais de órgãos públicos. A utilização das produções das comunidades é essencial para assegurar que o saber local e o protagonismo dos sujeitos sejam preservados, enquanto as pesquisas de especialistas oferecem o suporte teórico e analítico necessário para a compreensão dos fenômenos observados. Somado a isso, o recurso às publicações de órgãos públicos fornece o embasamento estatístico e técnico sobre a realidade dessas populações, permitindo uma triangulação de dados que confere maior rigor e profundidade ao estudo, evitando visões unilaterais e garantindo uma análise que respeita tanto a produção de conhecimento científico quanto a vivência prática e institucional sobre o território.

Para alcançar o objetivo da pesquisa, evidenciando a percepção destas anciãs, a etnografia foi escolhida como mais apropriada para a base epistemológica da pesquisa. Considero o método etnográfico como mais adequado porque num trabalho que prescinde tanto a percepção do lugar, o quilombo em si, quanto a memória, o passado e o quilombo imaginado, tem de ser evidenciado na sistematização de dados, bem como na escrita do trabalho.

Para Becker (1994) a observação participante envolve o pesquisador se integrando à vida cotidiana do grupo que está sendo estudado para sistematizar dados. O foco é perceber as situações e comportamentos diários dos participantes, muitas vezes por meio de conversas com eles, a fim de compreender suas interpretações dos fenômenos observados. Essa abordagem permite uma compreensão mais profunda da minha proposta de pesquisa.

Ao adentrar a um grupo para realizar observação participante, é fundamental ter um olhar e uma escuta livres de preconceitos. Essa observação precisa ser minimamente invasiva, por isso, é preciso ouvir com sensibilidade, humanizar a escuta e evitar falar. Implica também em observar e ouvir de forma imparcial, sem deixar que preconceitos ou juízos prévios influenciem a interpretação dos comportamentos e situações observadas. Resultando em uma sistematização de dados mais objetiva e uma compreensão mais autêntica das experiências dos participantes.

Cardoso de Oliveira (1998) em um texto clássico dedicado à pesquisa em antropologia, apresenta a escuta/o ouvir como elementos básicos da escrita como um percurso que se dá em três partes: o olhar, o ouvir, o escrever. Para escrever a partir do “olhar” e do “escutar” antropológicos, descrevendo o conhecimento do outro, necessita de tempo de “gabinete” para concretizar as ideias. Cardoso de Oliveira (1998), discute os processos e desafios da escrita, de como o olhar e ouvir são funções básicas no momento da escrita.

Conforme Goldman (2006, p.167) a etnografia se deu nos termos de representar de que o cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico.

A etnografia é utilizada por diversos estudiosos que se dedicam ao estudo das mulheres, é considerada a metodologia mais adequada para compreender suas experiências em seus próprios termos, por meio da observação direta de suas atividades e da análise de

seus pontos de vista acerca do mundo em que estão inseridas, bem como das interações que estabelecem com os demais sujeitos.

A pesquisa fez uso da história oral, como técnica de sistematização de dados, para a obtenção dos depoimentos sobre as memórias e os sentidos correlatos à trajetória de vida das mulheres. Em relação à história oral, apliquei procedimentos como o registro no diário de campo sobre as impressões observadas nas comunidades, entrevistas e a realização de conversas informais para a organização de depoimentos, que transcrevi e analisei à luz dos referenciais teóricos.

A história oral talvez seja até incompatível com o uso do arcabouço próprio da antropologia. Mas é uma técnica relevante para somar no campo das estratégias de pesquisa, como aqui neste trabalho. Então, além dos desafios do trabalho de campo, há também o desafio de organizar os métodos de acordo com o contexto e os objetivos deste trabalho.

Nesse processo, registraram-se as experiências e as práticas cotidianas (atividades plurais e rotineiras) das mulheres pesquisadas, estabelecendo uma fusão entre suas trajetórias de vida e o tempo presente. Tal abordagem fundamenta-se na perspectiva de Paul Thompson (2002), para quem a história oral possui o potencial de transformar o foco da história, pois 'permite que os próprios indivíduos contem suas histórias, o que pode dar voz a grupos que, de outra forma, seriam ignorados pela história escrita'.

Aqui neste trabalho, fui organizando as conversas a partir da oralidade, que foi o principal meio de diálogo para a pesquisa. Oralidade não é história oral, evidentemente. Mas a estratégia de estabelecer conversas informais, adentrando os assuntos de forma lateral, acessando e recuando, conversando sobre coisas do dia a dia e falando sobre temas mais densos, é que foi possível acessar camadas mais profundas nos processos internos de cada uma das comunidades.

No ato de ouvir, escrever e registrar e gravar informações sobre os fatos, considerando que tudo que pude acessar é apenas uma pequena parte. A vida das três mulheres, a história de cada uma das comunidades e o contexto social e político é demasiadamente complexo para caber num estudo, por mais bem feito que seja.

Assim, Delgado (2006) defende que a história oral pode ser utilizada como uma metodologia que resgata as informações da própria localidade e das sujeitas pesquisadas, a partir de narrativas sobre o seu lugar social e suas relações com o meio. Integralizando com as definições sobre os sentidos da memória descrita por Thompson (1992, p. 44), ao assegurar que as histórias são estabelecidas em volta das pessoas, pois,

Elas lançam a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo. Estimula professores e alunos a serem companheiros de trabalho. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade (Thompson, 1992, p. 44).

O primeiro contato foi estabelecido por telefone com representantes das comunidades mencionadas, a fim de expressar o interesse em conduzir a pesquisa nesses territórios. Em um momento posterior, participei de reuniões presenciais com líderes e representantes de cada comunidade. Nessa oportunidade apresentei a proposta bem como os procedimentos para o desenvolvimento da pesquisa.

A escolha das interlocutoras da pesquisa por meio de critérios que vêm ao encontro dos objetivos traçados. Foram escolhidas para a discussão póstuma três mulheres, duas filhas (Maria Anita e Dotora) e uma jovem, que é tratada como neta (Ludimila) dessas anciãs. Além disso, utilizamos o critério de disponibilidade das participantes para as longas prosas e causos sobre elas, e considerando as suas permanências nos territórios. As interlocutoras e portas vozes mencionadas são apresentadas a seguir, na Figura 1.

Figura 1: Interlocutoras e porta vozes da pesquisa



Fonte: Elaborada pela autora, 2024

No mundo globalizado em que vivemos, onde as tradições locais estão se tornando menos comuns, é imprescindível registrar memórias, costumes e histórias para preservar a cultura local ao longo do tempo. Ao documentar esses aspectos culturais, garantimos que não se percam com o passar dos anos, mantendo viva a identidade e a riqueza cultural de uma comunidade.

Conviver com representantes das comunidades que conheceram e vivenciaram experiências com as mulheres elencadas nesta pesquisa, ver, ouvir e sentir tais experiências vividas é fundamental para alcançar o cerne do trabalho de composição da biografia destas três mulheres. Por isso, é fundamental a escuta dos saberes por meio da tradição oral, uma vez que ela é “a escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos, ou seja, a troca de saberes e experiência, quando é possível o diálogo, com as ações e significados” (VANSINA, 1982, p. 97).

O trabalho de campo teve início em maio de 2023, período em que intensifiquei minhas visitas às comunidades. Passei a acompanhar festividades culturais e religiosas, celebrações familiares e encontros informais, além de participar ativamente das agendas sociais e políticas locais. Os recursos metodológicos empregados na etnografia abrangeram observações participantes, as quais subsidiaram o diário de campo, bem como a realização de entrevistas conversacionais. Inicialmente, priorizei as observações e, somente após a etapa de qualificação do projeto, concentrei-me nas entrevistas, uma vez que considerei fundamental aprofundar a escuta das porta-vozes.

Os tópicos abordados nas entrevistas foram definidos com base em temas que emergiram no campo desde o início da pesquisa. Havia um roteiro básico, porém sem perguntas fechadas, permitindo que as discussões se desenvolvessem a partir de determinados pontos norteadores.

Nas entrevistas, dois aspectos serviram como referência: o gênero – como enxergavam o papel da mulher na liderança da comunidade e em suas famílias – e a identidade racial – de que maneira se autodefiniam racialmente e como percebiam a questão étnico-racial no contexto comunitário. Além disso, era relevante compreender como interpretavam a participação política, bem como sua percepção sobre a identidade quilombola e os impactos da certificação.

Esses aspectos suscitaram diversos subtemas, introduzidos pelas porta-vozes ao longo das discussões, com destaque para reflexões e dilemas que permeavam a experiência das mulheres. Cada tema era debatido por um período, e, em determinado momento, as

questões concernentes ao universo feminino emergiram de forma integrada à conversa, tornando-se o eixo central da discussão. As observações realizadas em campo constituíram a base fundamental da pesquisa.

O trabalho operou com entrevistas livres nas primeiras fases e, nas subsequentes, trabalhou com entrevistas direcionadas para temas específicos surgidos ao longo das entrevistas. Em estudos qualitativos, as entrevistas são ferramentas viáveis de sistematização de dados, com alto grau de utilização (DICICCO-BLOOM; CRABTREE 2006; JAMSHED, 2014). Assim, acredita-se que:

Enquanto técnica de coleta de dados, a entrevista é bastante adequada para a obtenção de informações acerca dos que as pessoas sabem, crêem, esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como a cerca de suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes (GIL, 1999, p. 117).

Essas informações apresentadas por Gil (1999) serão buscadas na história de vida das 3 interlocutoras da pesquisa. Momentos em que por meio das narrativas de múltiplas vozes que ecoaram num discurso, no cotidiano vivenciado nas comunidades onde os sentidos foram construídos e recriados e os sujeitos constituíram os conhecimentos diversos.

Tendo o consentimento das participantes, as experiências observadas e vivenciadas (por meio das entrevistas e observação participante) e o que foi dito e silenciado pelas pessoas em linguagens verbais e não-verbais foram anotados de modo esquemático em diário de campo e gravadas por meio eletrônico (gravador), quando foi possível.

Para Alberti (2005) a transcrição é entendida como a “passagem da entrevista da forma oral para a escrita”. O processo de transcrição foi feito pela pesquisadora que utilizou o critério de ser “fiel ao que foi gravado” Alberti (2005, p. 174). O conteúdo das gravações foi transcrito e compôs um texto e depois apresentado aos integrantes das comunidades quilombolas que fizeram parte da pesquisa. Posteriormente, os dados foram analisados e interpretados com base nas observações.

No início de cada entrevista, todas as participantes expressaram seu consentimento, deixando explícito que cada um tinha a liberdade de desistir de participar da pesquisa a qualquer momento. Foram informados sobre seus direitos e sobre o compromisso da pesquisa em respeitar as opiniões e percepções das comunidades. Esse procedimento visa garantir que a participação dos interlocutores na pesquisa seja voluntária e que seus direitos sejam respeitados ao longo do processo.

A solicitação de autorização e participação dos interlocutores nesta pesquisa ocorreu mediante assinatura de cada participante do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido –

TCLE. Todas assinaram o Termo de Autorização do uso geral da imagem, som da voz e nome, elaborados pela pesquisadora e autorizados pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), da Universidade Federal de Tocantins (UFT), via Plataforma Brasil do Conselho Nacional de Saúde – Ministério da Saúde, em conformidade com o que preceituam a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012 e a Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016, que dispõem sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvem seres humanos. O CEP-UFT aprovou o projeto juntamente com outros documentos sem nenhuma recomendação por meio do parecer consubstanciado nº 6.440.099 (Anexo A).

Mesmo percebendo que essas exigências, embora apresentem uma preocupação legítima com a ética, desconsideram as dinâmicas socioculturais e os modos de organização desses grupos, pelo fato de que a centralização das decisões sobre ética no Conselho Nacional de Saúde, via Plataforma Brasil, muitas vezes ignora a capacidade das lideranças das comunidades tradicionais de representarem e protegerem os interesses de suas comunidades. Isso gera uma sensação de deslegitimação das lideranças locais, que são profundamente enraizadas nos contextos culturais e que deveriam, por excelência, ser as principais responsáveis por deliberar sobre a realização de pesquisas em seus territórios.

Insisto em dizer que, quem deveria ter a palavra final sobre a realização de uma pesquisa são as próprias comunidades, por meio de seus representantes legítimos. Quando essa prerrogativa é retirada das mãos das lideranças tradicionais, corre-se o risco de perpetuar uma lógica colonial, em que agentes externos determinam o que é melhor para os povos tradicionais, sem considerar sua capacidade de autodeterminação. Reconheço que as resoluções normativas possuem méritos, como a tentativa de evitar a exploração de comunidades vulneráveis. No entanto, a forma como são implementadas precisa ser constantemente revisada, levando em conta a diversidade sociocultural e o respeito aos direitos dos povos tradicionais.

Para tanto, a pesquisa teve como campo de estudo e fonte de análise as observações feitas com mulheres quilombolas que eram próximas e conviveram com as anciãs *in memoriam* das Comunidades Quilombolas de Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina, localizadas no Estado do Tocantins, como caracterizado anteriormente. Todos os dados sistematizados foram organizados com a finalidade de não apenas responder às hipóteses e objetivos propostos, mas, principalmente, contribuir para a construção e o fortalecimento

das ferramentas de luta dos quilombos e, de maneira especial, das mulheres quilombolas do Tocantins.

Em meio a essa vivência fui constituindo as relações que compõem o tema dessa pesquisa através da observação in loco junto às comunidades e suas porta vozes, onde registrei depoimento e informações de grande validade sobre a trajetória de vida dessas mulheres negras quilombolas. Essa experiência permitiu que eu conhecesse melhor as comunidades e obtivesse informações valiosas com as pessoas que vivem por lá.

Levando o nome da minha ancestralidade sempre fui bem recebida e apresentada como alguém de casa, pelo fato de também ser uma pessoa quilombola. Deste modo, era apresentada por aqueles que me acompanhavam nos locais, reuniões, nas festividades simbolizando a presença de mais um de nosso povo, como forma de contribuição na proteção dos nossos territórios, das nossas histórias e das nossas heranças culturais, promovendo assim a preservação e o reconhecimento da importância dessas comunidades na sociedade.

Diante desse tipo de abordagem, procurei conduzir as entrevistas de uma forma mais casual e descontraída, para que o respeito e a imagem criada em relação a mim, não prejudicasse as conversas mais informais, onde as informações foram compartilhadas de maneira mais espontâneas durante as conversas. Durante o período da pesquisa de campo eu pude perceber e sentir aproximação como uma pessoa próxima por parte de todos, a aproximação com o tempo de convivência me condicionou esse reconhecimento junto às demais comunidades pesquisadas.

A metodologia foi desenvolvida gradualmente, por meio de debates, compartilhamento e reconstrução ao longo do trabalho com meus orientadores. Ela se tornou uma metodologia em constante elaboração, que não buscou estabelecer-se como um conjunto fixo de pressupostos a serem rigidamente seguidos. Existe uma influência persistente da minha ancestralidade e das experiências de vida que moldam meu pensamento em termos de dinamismo. Além disso, a própria natureza da pesquisa não se alinha com a ideia de rigidez ou enquadramento em um método específico, e as escolhas teóricas e metodológicas presentes no trabalho refletem a busca por novas abordagens na investigação.

Para a análise do que eu fui encontrando nas conversas e entrevistas, que de alguma forma, são os dados desta tese, foi a análise de conteúdo fundamentada nos pressupostos de Bardin (1979, p. 42), que a define como:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição de conteúdo das mensagens

indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) dessas mensagens (BARDIN, 2016, p. 48).

O método de análise apresentado por Bardin (2016) compreende-se em três fases: 1) pré-análise; 2) exploração do material; e 3) tratamento dos resultados: a inferência e a interpretação.

Dessa maneira, após a realização das entrevistas, estas foram transcritas e seu conteúdo, juntamente com os demais documentos da pesquisa, foi analisado com base em Bardin (2016) da seguinte forma:

1) Pré-análise: aconteceu quando realizei a leitura de todo o material, com intuito de compreender do que se tratava; escolhi os documentos que foram analisados; e depois eu defini a constituição do *corpus* com base na exaustividade, representatividade, homogeneidade e pertinência;

2) Conhecendo o material: correlato a utilização, codificação e categorização do material. Delimitar, selecionar os critérios de contagem, categorizar e agrupar classificações são processos característicos da codificação. A etapa de delimitação é de natureza semântica, podendo incidir sobre o termo, conceito, elemento, personagem, evento ou registro. Entre essas alternativas, escolhemos delimitar por meio de palavras-chave, pois, “[...] uma análise temática consiste em descobrir os núcleos de sentido” (BARDIN, 2006, p. 136) nas pesquisas.

3) Tratamento dos resultados obtidos e interpretação: foi realizada a interpretação dos dados por meio da inferência, considerado por “dados brutos tornam-se significativos e válidos” (BARDIN, 2006, p.131).

Ainda no primeiro semestre de 2022 ocorreu o primeiro contato com a Comunidade Quilombola de Lajeado para falar a respeito dessa pesquisa de doutoramento. Aproveitei que mensalmente acontece reunião com os associados da comunidade e me organizei para que essa prosa inicial acontecesse no dia 10 de abril daquele ano, portanto, numa manhã de domingo. O encontro aconteceu em um ambiente de diálogo e respeito, onde os participantes demonstraram um forte senso de comunidade e pertencimento.

Durante a reunião, falei da intenção de estudar e registrar a história de Vó Biló, uma liderança quilombola cuja trajetória representa um marco na luta e na preservação da cultura de nosso povo. O anúncio despertou emoções entre os nossos parentes, que compartilharam relatos sobre a importância de Vó Biló para a comunidade.

Percebi nos olhares e falas a expressão de um consenso sobre a relevância desse estudo, reforçando a necessidade de levar a história de Vó Biló para a academia. Para eles, o reconhecimento acadêmico de sua contribuição seria uma forma de garantir que sua memória fosse preservada e que sua luta fosse conhecida por gerações futuras.

O diálogo foi marcado por um espírito colaborativo, as pessoas se colocaram à disposição para contribuir com informações, relatos e memórias sobre Vó Biló. Ao final da reunião, foi decidido por unanimidade que eu poderia realizar a pesquisa no quilombo sobre a vida de Vó Biló. A sensação que senti naquele instante era de que esse projeto acadêmico não apenas ajudaria a contar a história de uma grande liderança, mas também fortaleceria a voz de todo o quilombo, evidenciando a relevância e a força de sua existência.

Na Comunidade Quilombola Mumbuca, a primeira fala sobre a pesquisa de doutoramento com a porta-voz Dotorá aconteceu no dia 5 de agosto de 2022, mais especificamente na cozinha da casa dela. Ela balançava numa rede como de costume, e os demais sentados em cadeiras enquanto tomávamos um café. Estavam ali além de Dotorá, Railane, Peixinha, Mera, Tonha, Rayssa, Mocinha e a pequena Lorena.

Ao falar da proposta de doutoramento envolvendo as 3 lideranças *in memoriam*, o período que eu iria realizar o estudo e as entrevistas percebi um clima de acolhimento entre aquelas que estavam ali. Aguardei o posicionamento de Dotorá, que me disse assim: “*Depois nós vamos conversar sobre isso aí*”. Não sabia direito como interpretar o que ouvi. Eu não tinha pressa, mas eu queria ter certeza que ela iria retornar essa prosa. Por um momento cheguei a pensar que ela não iria aceitar o desafio de ser a porta-voz da sua matriarca. Surge, também, a preocupação com o papel das pesquisas acadêmicas nas comunidades quilombolas e o impacto que elas podem gerar no dia a dia dessas populações. Diante disso, expliquei o objetivo do estudo e respondi questionamentos sobre o trabalho que seria desenvolvido ao longo da elaboração da tese.

Dias depois, quando eu já havia retornado do Jalapão, Dotorá me telefonou para dizer que aceitava sim que eu escrevesse sobre a vida da mãe dela. E quase não acreditei, pois, essa pesquisa é de grande relevância para mim. Sua resposta trouxe uma mistura de alívio e entusiasmo, reforçando a importância desse estudo. O telefonema de Dotorá, dias depois, representou um marco nesse processo. Sua aceitação não apenas validava a relevância da pesquisa, mas também sinalizava uma abertura para a construção desse conhecimento de forma coletiva e comprometida com a memória e a luta das lideranças quilombolas.

E na Comunidade Quilombola Dona Juscelina, somente no dia 15 de setembro de 2022 fiz o primeiro contato por email com a Ludmila e o Manoel Filho. Na primeira reunião, me apresentei como pesquisadora da UFT e que estaria ali com o propósito de pesquisar sobre as memórias de Dona Juscelina. Nessa ocasião Manoel Filho, membro e Presidente da Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina - ACQDJ me recebeu, visitamos o túmulo da Dona Juscelina e apresentou a casa que pertencia a matriarca onde atualmente funciona a sede da associação de moradores da comunidade. Estavam presentes nesse encontro também, Consola, Rosamirthes, Márcio, Mayra e Cléia que são lideranças dessa comunidade. No período da tarde encontrei com a Ludmila na Pastoral da Terra em Araguaína, localidade onde a mesma trabalha. A pedido dela que justificou que aquele dia haveria uma demanda de trabalho onde a mesma não poderia estar na comunidade pela manhã junto com os demais.

Decorreram alguns momentos de expectativa, pois se estabelecia um dos contatos iniciais com os representantes do Quilombo Dona Juscelina. O principal desafio foi conquistar a confiança do grupo, visto que iríamos compartilhar um longo período de convivência com os moradores locais.

O acolhimento da comunidade quilombola em relação à minha pesquisa de doutoramento foi marcado por um profundo espírito de generosidade, respeito e partilha. Desde o início da minha investigação sobre a trajetória de vida da maior liderança que já houve no quilombo, fui recebido com palavras de incentivo e manifestações de apoio que demonstravam o reconhecimento da importância do trabalho para a memória coletiva e a valorização da história local.

O processo de aprovação da pesquisa pela comunidade foi conduzido de maneira democrática e transparente. Os moradores se mostraram interessados no propósito do estudo e, após diálogos abertos e esclarecimentos sobre os objetivos da pesquisa, expressaram sua concordância e satisfação com a iniciativa. Esse respaldo foi fundamental para a continuidade do trabalho e reforçou a minha responsabilidade em conduzir a investigação com ética, compromisso e sensibilidade às vivências e narrativas compartilhadas.

Durante minha permanência no quilombo, a hospitalidade foi uma constante. O acolhimento ia além do consentimento formal para a realização da pesquisa; ele se manifestava no dia a dia, nos encontros, nas conversas regadas a café e histórias, na disposição em compartilhar lembranças e saberes, e no desejo genuíno de que essa trajetória fosse reconhecida e registrada com fidelidade.

E assim aconteceram as primeiras experiências nas comunidades quilombolas que foram campos para essa pesquisa. Alguns receios e inquietações se dissiparam, mas logo floresceram novas dúvidas, questionamentos e esperanças, como sementes lançadas ao vento, prontas para germinar nas próximas etapas da pesquisa.

Em seguida, concluí as tratativas com as lideranças das referidas comunidades. Com base nesses últimos contatos, revisei e atualizei o cronograma do projeto, adaptando-o à realidade atual. Com um novo plano de metas em mãos, eu estava mais preparada para iniciar a pesquisa de campo de forma eficiente e eficaz.

Durante o processo de pesquisa, entre entrevistas, imersões nos campos, encontros nas comunidades quilombolas, transcrições de memórias e a escrita da tese, surgiu um novo olhar, profundo e revelador, sobre a rica e complexa realidade quilombola. Das vivências que me moldaram, tracei minha jornada como pesquisadora. Ao longo desse período de pesquisa, eu segui por trilhas desvelando as diversas formas de resistência que florescem nas raízes dessas comunidades, além de que precisei intensificar essas vivências para conseguir captar o símbolo que as mulheres pesquisadas são para seu povo.

1.2.1 Sob a sombra das matriarcas: As vozes que transcenderam gerações in memoriam

As matriarcas são de suma importância na história de qualquer comunidade. Mesmo após sua partida, elas permanecem vivas na memória coletiva, nos valores transmitidos e nas histórias que ecoam através do tempo. Elas foram mulheres de coragem, líderes que ajudaram no sustento de suas famílias e moldaram suas comunidades, deixando legados indelévels de sabedoria e resiliência. A ausência física dessas matriarcas não encerra seu legado; pelo contrário, ele é mantido e fortalecido por mulheres que assumem o papel de porta-vozes, carregando adiante as lições de vida que elas deixaram.

Este texto mergulha na história das três mulheres que se tornaram porta-vozes de matriarcas in memoriam, perpetuando suas memórias e ampliando o impacto de suas vidas. Cada uma dessas mulheres, com sua força, determinação e compromisso com a preservação de suas histórias familiares, representa um elo vivo entre o passado e o presente.

Nos próximos parágrafos, apresento com mais detalhes quem são as três porta-vozes. São personalidades notáveis que, ao longo desta pesquisa, compartilharam comigo relatos sobre a trajetória de vida das matriarcas in memoriam, ou seja, me ajudaram a buscar a intimidade com as matriarcas. Sintetizar parte da trajetória e das experiências das

participantes da pesquisa é, ao meu ver, de extrema importância. Aqui apresento contando de forma sucinta sobre cada uma delas nesse primeiro momento, pois ao decorrer da seção irá ser comentado um pouco mais sobre as mesmas, a fim de proporcionar uma compreensão mais ampla sobre cada uma delas, que, ao longo de décadas, vêm exercendo suas práticas em seus territórios, apesar de todos os desafios e obstáculos impostos pela vida. Destaco inicialmente na Quadro 1, o perfil das portas vozes da pesquisa.

Quadro 1: Perfil das porta-vozes da pesquisa

Porta-voz	Idade	Escolaridade	Religião	Cor	Profissão
Maria Anita Gualberto Pereira	67	Ensino Médio/Magistério	Católica	Preta	Professora aposentada
Noemi Ribeiro da Silva	71	Sem escolarização	Protestante	Preta	Artesã
Ludimila Carvalho dos Santos	23	Ensino Superior incompleto	Católica	Preta	Educadora Popular da Comissão Pastoral da Terra

Fonte: Elaborada pela autora, 2025.

Elas também buscaram experiências de outras pessoas que, de alguma forma, tiveram suas vidas entrelaçadas com as das matriarcas estudadas, e em harmonia, puderam se unir a elas, oferecendo suas vozes para tecer com delicadeza e profundidade. Suas ações, narrativas e legados não apenas celebram a força das gerações passadas, mas também inspiram as futuras. São mulheres que, em diferentes contextos, decidiram que a memória de suas matriarcas não seria esquecida.

A primeira porta-voz apresentada na Figura 2 é Maria Anita Gualberto Pereira, minha genitora e descendente direta de Laurinda Soares de Azevedo.

Figura 2: Maria Anita Gualberto Pereira



Fonte: Elaborada pela autora, 2025

Pois bem, Maria Anita Gualberto Pereira, mulher preta e quilombola, nasceu em 28 de novembro de 1957 no sítio São João, terras que pertenciam aos ancestrais de seu pai. Sua trajetória é um testemunho da importância da memória, que, como aponta Ecléa Bosi (1994), "é um ato de resistência e um espaço de construção de identidade". Desde a infância, Maria Anita Gualberto Pereira enfrentou desafios com coragem e determinação. Mudou-se para a cidade de Almas - TO para viver com sua avó materna, Maria Soares de Azevedo e ter acesso à educação. Para custear seus materiais escolares e suprir pequenas necessidades, vendia lenha, revelando desde cedo sua resiliência e força diante das adversidades.

Ainda que tímida na infância (ou vítima do racismo), encontrou na educação sua vocação e missão de vida. Aos 16 anos, retornou ao povoado onde seus pais viviam para atuar como professora do Mobral, tornando-se a primeira educadora daquela região. Seu trabalho transformou vidas, possibilitando que muitos tivessem acesso a outros conhecimentos. A escola funcionava na casa da vó Camila Martins de Deus, no Lajeado. Os estudantes permaneciam no local durante a semana para estudar e retornavam para suas casas

nos finais de semana, demonstrando o valor inestimável da educação e os esforços necessários para alcançá-la.

A trajetória da minha mãe reflete a luta das mulheres negras, que, como enfatiza Lélia Gonzalez (1984), desempenham um papel essencial na resistência e na construção social, apesar das estruturas opressivas que insistem em marginalizá-las. Aos 23 anos, ela casou-se com Celso Castro Pereira, com quem construiu uma família sólida e amorosa, criando seis filhos com dedicação e afeto. Todos os seus filhos foram alfabetizados por ela e estudaram com ela até, no mínimo, o 5º ano dos Anos Iniciais do Ensino Fundamental. Inspirados pelo exemplo materno, todos optaram por continuar os estudos. As três filhas mais velhas, Celenita, Jardilene e eu, seguimos a carreira da nossa mãe e tornamos professoras. Selmária trilhou um caminho diferente e se dedicou à área da beleza, tornando-se esteticista. Já Andréia e João Celino seguiram carreiras na tecnologia da informação, com Andréia formando-se em Analista de Sistemas e João Celino em Ciências da Computação.

Sua paixão pelo ensino permaneceu inabalável ao longo dos anos. Mesmo sem ter tido as condições ou a oportunidade de cursar uma faculdade, isso jamais a impediu de exercer sua vocação e ensinar com maestria. Durante quatro décadas, serviu à rede municipal de ensino de Dianópolis -TO, formando gerações e deixando um legado de diversos conhecimentos e transformações. Após 40 anos de contribuição inestimável, aposentou-se como professora, mas sua influência e memória seguem vivas nos corações e mentes daqueles que tiveram a honra de aprender com ela.

Hoje, minha mãe além de desfrutar da aposentadoria ao lado do meu pai, que continua a trabalhar como motorista da escola onde ela dedicou grande parte de sua vida. Maria Anita Gualberto Pereira é uma matriarca da comunidade quilombola. Ela se dedica a repassar aos mais jovens e demais membros da comunidade os ensinamentos transmitidos de geração em geração, preservando a cultura e os valores ancestrais. A função dela é fundamental na manutenção da identidade e da história do quilombo, sendo uma referência de sabedoria, resistência e liderança. Maria Anita Gualberto Pereira é respeitada por todos dentro da comunidade quilombola e por demais moradores que vivem nos arredores da comunidade, onde sua trajetória e contribuição para a educação e o fortalecimento cultural são amplamente reconhecidos.

Sua existência é um testemunho vivo de que o corpo negro, como destaca Rita Segato (2012), é um território de resistência, identidade e luta. A história de Maria Anita Gualberto Pereira transcende sua trajetória pessoal: ela representa um legado coletivo de mulheres

negras que, por meio da coragem, do amor e da educação, transformam suas realidades e as de suas comunidades. Seu exemplo ecoa como uma inspiração para as futuras gerações, provando que a educação é uma ferramenta poderosa de emancipação e mudança.

A segunda porta-voz desta pesquisa é Noemi Ribeiro da Silva, que é filha de Guilhermina Ribeiro da Silva, cujos detalhes da vida dela consta na Figura 3.

Figura 3: Noemi Ribeiro da Silva (Ditora)



Fonte: Arquivo da autora, 2025

Noemi Ribeiro da Silva, é uma mulher preta, quilombola e uma das mais respeitadas lideranças da Comunidade Quilombola Mumbuca. Nascida em 16 de junho de 1953, tem 72 anos e dedicou sua vida à preservação da cultura e tradições de seu povoado natal. Sua liderança é um legado herdado de sua mãe, dona Miúda, que, por sua vez, também se tornou líder através do exemplo e da sabedoria transmitidos ao longo das gerações.

Desde pequena, Noemi Ribeiro da Silva demonstrou uma grande habilidade para aprender e ensinar. Seu pai, diante da escassez de materiais apropriados para a escrita, ensinou-lhe a escrever seu nome utilizando gravetos sobre folhas do bruto⁶. Essa criatividade e resiliência moldaram sua personalidade forte e determinada. Aos nove anos, mostrou sua vocação para a medicina tradicional ao preparar um unguento de ervas para tratar uma doença nos olhos de seu pai. O remédio teve sucesso, e desde então ele passou a chamá-la carinhosamente de "Ditora", apelido que se espalhou por toda a comunidade e que carrega até hoje com orgulho.

Meu pai me chamou, sentei do lado dele e me disse que eu seria uma doutora de verdade, porque naquela idade eu já tinha curado alguém. Ele levou aquilo tão a sério que começou a contar isso para todo mundo que ele via, que vinham na nossa casa. Olha gente, eu tenho uma filha doutora. E assim ficou⁷.

Noemi Ribeiro da Silva não teve condições financeiras para estudar um curso de Medicina, mas tornou-se uma profunda conhecedora das ervas medicinais, um saber herdado de seus ancestrais e que continua a compartilhar com aqueles que a procuram. Inclusive nos dias atuais, a comunidade depende muito dos remédios do cerrado. Mesmo tendo uma Unidade Básica de Saúde na comunidade, os serviços ofertados são mínimos e precários, tornando o conhecimento tradicional sobre ervas uma alternativa fundamental para o bem-estar da população local. Sua casa sempre está de portas abertas para quem precisa de um remédio natural ou de um conselho sábio. Outras pessoas da comunidade também têm conhecimentos sobre ervas medicinais, mas como bem diz uma outra pesquisadora da comunidade,

...é que não se trata de um conhecimento exclusivo dela. Mas, embora a medicina do cerrado seja de domínio de outras mulheres da comunidade, só ela é Ditora. A comunidade continua reforçando e divulgando sua alcunha, talvez porque isso traga para a comunidade o reconhecimento de que eles são conhecedores do cerrado, legitimando a sua estadia e confirmando a origem da comunidade naquele local. Assim, a comunidade tem uma demanda (reconhecimento) atendida e concentra as suas expectativas em uma pessoa, a Ditora. É também o seu *status* de “Ditora do Cerrado” que ganhou a simpatia da mídia e garantiu visibilidade à Mumbuca em várias reportagens (SANTOS, 2020, pag. 96).

Além disso, é uma talentosa artesã, produzindo belíssimas peças de capim dourado, arte típica de sua região, que leva a história e tradição de seu povo para o mundo. Quando

⁶Bruto é um dos nomes populares do araticum (*Annona crassiflora*), uma fruta nativa do Cerrado brasileiro, também conhecida como marolo, cabeça-de-negro ou araticum-do-cerrado. É um fruto grande, de casca grossa e marrom, polpa amarelada ou rosada, cremosa, doce e bastante aromática, com maturação entre novembro e março.

⁷ Entrevista realizada no dia 06 de agosto de 2022.

dona Miúda já se encontrava bem idosa, Noemi Ribeiro da Silva recebeu da mãe a técnica do trançado, um saber valioso que passou a aprimorar e ensinar para as novas gerações.

Noemi Ribeiro da Silva optou por não formar uma família nos moldes tradicionais, pois escolheu dedicar sua vida às causas do seu povo. Como ativista quilombola, defende os direitos de sua comunidade, luta pela preservação de seu território e pela valorização da cultura quilombola. Sua presença é sinônimo de sabedoria, força e inspiração. Nesse sentido, Lélia González, em seu artigo intitulado *A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social*, enfatiza que

[...] esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de exclusão, que só privilegiam um aspecto da realidade por nós vividas [...] (GONZALEZ, 2020, p. 270).

Dessa forma, ao romper com a lógica da exclusão e pautar uma atuação que abarca a complexidade das vivências locais, a prática aqui analisada concretiza o pensamento da autora. Isso é reflexo do protagonismo de Noemi Ribeiro da Silva em sua comunidade, uma vez que sua liderança traduz o compromisso ético com a coletividade e com a construção de novos paradigmas sociais.

Noemi Ribeiro da Silva continua morando no quilombo Mumbuca. É a única mulher da comunidade que mora sozinha. Aposentada, segue com sua missão de ensinar, orientar e acolher aqueles que buscam sua orientação. Como ressalta Arruti (2008, pag. 319), "o território quilombola não é apenas um espaço geográfico, mas um lugar de identidade, resistência e reprodução cultural", algo que Noemi Ribeiro da Silva reafirma em cada partilha de seus conhecimentos.

Com sua energia contagiante e alto astral, Noemi Ribeiro da Silva é um verdadeiro símbolo de resistência e liderança. Atualmente, como uma das atividades desenvolvidas na comunidade, ela recebe turistas em sua residência para vivências culturais, onde compartilha histórias, saberes ancestrais e a riqueza da tradição quilombola. Como observa Nego Bispo (2023, pag. 96), "os quilombos não são uma herança da colonização, mas sim uma resposta à colonização", e Noemi Ribeiro da Silva, com sua luta e ensinamentos, encarna essa resistência cotidiana. Sua trajetória, marcada pela força herdada de sua mãe e pela continuidade da luta de seu povo, continua a inspirar gerações a valorizar e preservar sua identidade.

A terceira porta-voz apresentada na Figura 4 é Ludimila Carvalho dos Santos, uma jovem que, embora não possua vínculo sanguíneo, se reconhece como neta de Lucelina Gomes dos Santos.

Figura 4: Ludimila Carvalho dos Santos



Fonte: Arquivo de Ludimila Carvalho dos Santos, 2025

Ludimila Carvalho dos Santos veio ao mundo em abril de 2003, carregando consigo a força e a ancestralidade de seu povo quilombola. Criada no seio de uma comunidade que resiste e se reinventa a cada geração, ela aprendeu desde cedo que a luta se faz com coragem, mas também com amor. Seus passos na militância começaram ainda aos 12 anos, guiados pela sabedoria de Dona Juscelina, Dona Cícera, Dona Maria, Dona Vitória, Dona Joaquina, Dona Rosa, matriarcas que lhe ensinaram que o conhecimento e a justiça são raízes profundas que sustentam a liberdade.

Ludimila Carvalho dos Santos, além de se expressar com palavras formais ou discursos políticos, revela-se também como fotógrafa etnográfica e poetisa. Ela carrega no peito a alma de quem verte sentimentos em versos e o olhar sensível de quem enxerga a história através das lentes, herdado de seu pai, fotógrafo há 30 anos, ela segue registrando o mundo com paixão e técnica espontânea. Suas palavras fluem como o rio que banha a terra, enquanto suas imagens capturam a essência de um povo que dança com a história e resiste

ao tempo. A poesia e a fotografia são seus instrumentos de memória, formas de eternizar, de maneira sensível e autoral, rostos, cores, dores e alegrias.

O envolvimento de Ludimila com as dinâmicas do quilombo é uma herança de sua infância: *“desde criança sempre fui envolvida nos festejos em todos os aspectos”*, relata ao recordar a centralidade das festas do quilombo em sua formação. Entretanto, sua transição de participante para militante consciente ocorreu por meio das lentes: *“Minha autodeclaração de se apropriar deste legado da luta veio através da fotografia, eu fotografava as festividades”*, recorda, pontuando a imagem como ferramenta de apropriação identitária.

Movida por esse propósito, Ludimila Carvalho dos Santos seguiu a orientação de Dona Juscelina: cursar Direito em Araguaína, transformando a ocupação desse espaço acadêmico regional em um ato de compromisso político. Para ela, o Direito no contexto do Tocantins para além de uma carreira, é uma ferramenta estratégica de resistência, uma ponte necessária para conectar a ancestralidade do seu território às garantias jurídicas que assegurarão o futuro de seu povo. Ela é presença, voz e identidade nos encontros municipais, estaduais e nacionais. Além disso, compõe o Coletivo de Juventude Quilombola “Griôs Aprendizizes”, onde semeia esperança e fortalece a luta das novas gerações.

Atualmente Ludimila Carvalho dos Santos, Bacharel em Direito pela Faculdade Católica Dom Orione, advogada popular, também exerce a função de educadora popular da Comissão Pastoral da Terra (CPT), onde desempenha atividades enquanto agente de pastoral, caminhando junto dos povos da terra, das florestas e das águas, apoiando à organização e formação de lideranças comunitárias e famílias camponesas.

1.3 Estrutura da tese

A elaboração dos capítulos teve como intuito atender aos objetivos, tanto geral quanto específicos da presente pesquisa, ao mesmo tempo em que ofereceu diretrizes de forma explícita e objetiva para responder às principais questões que orientaram este estudo. Dessa forma, foram elaborados quatro capítulos que buscou abranger o universo teórico-metodológico, possibilitando o desenvolvimento desta temática de maneira explícita e articulada. Se faz necessário abordar esses pressupostos em relação ao protagonismo das mulheres e à construção de seus espaços de expressão como um modelo de resistência.

O capítulo I expõe uma apresentação conceitual de forma discursiva onde localizo o objeto de estudo dentro dos debates já estabelecidos: Raízes do conhecimento: estruturas que sustentam a fundamentação. Sob um discurso interdisciplinar, os subtópicos a seguir estão embasados nas discussões filosóficas, históricas, antropológicas e sociológicas, apresentando: 1) Um discurso teórico desde a formação dos quilombos ao reconhecimento constitucional dos territórios das comunidades quilombolas do Brasil e do Tocantins com dados quantitativos, com o intuito de entender a necessidade de reconhecimento legal desses territórios, que garantem direitos fundamentais, como a posse da terra e a preservação cultural; 2) Uma reflexão sobre o processo de opressão das mulheres pretas quilombolas na sociedade que é profundamente entrelaçado com as estruturas do patriarcado e do racismo, discutindo como elas têm se organizado e resistido de diversas formas; 3) Uma descrição dos saberes sensíveis das mulheres quilombolas que são um aspecto fundamental da cultura e da identidade dessas comunidades, representando conhecimentos que transcendem o mero aspecto técnico e se entrelaçam com a vivência, a espiritualidade e as práticas cotidianas; 4) Uma abordagem de distinção entre lugar e espaço, com um destaque a exploração desenfreada dos recursos naturais e a degradação do meio ambiente que causam conflitos socioambientais.

No capítulo II escrevo sobre os aspectos da vida pessoal de cada uma das interlocutoras da pesquisa. Quero que vocês leitores possam vê-las como mulher sentada numa cadeira. Onde possa observar os cabelos, a vaidade, a virgindade, o casamento. Esses negócios meio prosaicos, mas que tenha haver com a existência de cada uma delas. Esforço para não apagar a vida delas como “mulheres”. O intuito é levar o leitor a conseguir enxergar a Vó Biló jovem, uma Dona Miúda mãe de muitos filhos, uma Dona Juscelina avó, e outras tantas características que construíram as vidas delas. Antes de se tornarem Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina elas foram pessoas comuns. Elas não se tornaram lideranças do dia para a noite. Houve um processo que foi gestado, como uma criança. Trago detalhes pitorescos dessa época. Por isso neste capítulo refiro essas mulheres com seus nomes de batismo e sobrenomes completos: Laurinda Soares de Azevedo, Guilhermina Ribeiro da Silva e Lucelina Gomes dos Santos.

No capítulo III apresento a “virada de chave” de mulheres comuns, a mulheres líderes de um grupo. Aqui está exposto a formação política delas a partir da interação de suas comunidades com o meio ambiente, e a importância dessas mulheres para a formação de suas comunidades, que apesar das dificuldades lutaram pela sobrevivência. Considerando a

preservação dos quilombos em uma relação estabelecida entre seus membros, seja por meio da ancestralidade compartilhada, afinidade ou cultura.

Por último, no capítulo IV, discuto temáticas que são emergentes em novas frentes de luta: a defesa permanente do território - conhecer a história de luta e resistência das mulheres afrodescendentes ajuda a entender as raízes das desigualdades atuais; recrudescimento do racismo – identifica essa forma de discriminação que abrange diversas dimensões, no intuito de levar o leitor a entender o contexto atual do racismo e encontrar caminhos para promover uma sociedade mais justa; e a memória afetiva dessas mulheres para as novas gerações - uma discussão sobre memória afetiva que permite as novas gerações reconheçam e valorizem suas heranças culturais.

CAPÍTULO I - RAÍZES DO CONHECIMENTO: ESTRUTURAS QUE SUSTENTAM A FUNDAMENTAÇÃO

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. E uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso, e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição.

Maria Beatriz Nascimento (2018, p. 7)

2.1 Da formação dos quilombos ao reconhecimento constitucional dos territórios das comunidades quilombolas

A promulgação da Constituição Federal de 1988, previu que os remanescentes das comunidades quilombolas o Brasil tem o direito à propriedade de terras, bem como reconheceu os quilombolas como sujeitos de direito. Foi a primeira constituição a instituir os direitos dos quilombolas em titular as terras e organizações preservadas por lei. Visto que não existem registros anteriores de leis que abordem os direitos das comunidades quilombolas.

O Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADTC) definiu que “[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

O conteúdo do Artigo 68 é fruto de extensas batalhas travadas pelos movimentos sociais negros, com o propósito de reparar os prejuízos ocasionados pelo sistema escravista. Essa prerrogativa constitucional reconhece a existência de uma dívida histórica do Estado brasileiro para com a população negra, cujos antepassados foram submetidos a um processo sistemático de desumanização e expropriação. Ao garantir o direito à propriedade definitiva das terras ocupadas, o dispositivo busca romper com o ciclo de invisibilidade socioeconômica e assegurar a preservação da identidade cultural e da dignidade dessas comunidades, funcionando como um mecanismo essencial de justiça reparativa em uma nação marcada por profundas desigualdades estruturais. Há de ter em mente, ainda, que a abolição não veio acompanhada de mecanismos de acessibilidade à terra (ARRUTI, 2008).

A Lei de Terras de 1850⁸ operou como um instrumento de segregação socioeconômica preventiva, antecipando-se ao fim da escravidão para assegurar que a liberdade jurídica não se traduzisse em autonomia material. Ao instituir o regime de compra como única via de acesso à propriedade, o Estado brasileiro ergueu uma barreira intransponível para a população negra, convertendo o território em um privilégio de classe. Esse marco legal é o pilar da dívida histórica brasileira, pois institucionalizou a exclusão fundiária e condenou gerações de afrodescendentes à marginalidade territorial, transformando a terra em um mecanismo de perpetuação do poder das elites agrárias em detrimento da justiça social.

Esse ato deu visibilidade a esses povos, bem como criou uma nomenclatura para as comunidades negras, ao gravar o termo *remanescente de quilombo*. Termo esse onde o “remanescente” é um sinônimo de resíduo, de “sobrevivência” ou daquilo que sobrou (ALMEIDA, 2011). O conceito de inconsciente cultural, organizado por Bourdieu (1983), concede-nos examinar como certas definições ou interpretações tornam-se axiomáticas e fossilizadas, passando a ser admitidas, de maneira repetida, monótona, e sem qualquer demonstração (ALMEIDA, 2011).

Esse feito acontece após cem anos da abolição da escravidão, onde os textos constitucionais voltam a mencionar sobre quilombo, surge como sobrevivência, como “*remanescente*” (ALMEIDA, 2011).

⁸ [Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850](#) Dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais. Bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira na forma que se declara.

Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras: tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, mas sim discutir o que é e como esta autonomia está sendo construída historicamente (ALMEIDA, 2011, pag. 53-54).

Em concordância com esse autor, percebo que atualmente existe uma definição de quilombo muito mais ampla do que a que existia em 1988. A Constituição Federal 1988 usa o termo remanescente para os habitantes daquelas comunidades que foram formadas por negros escravizados que fugiam da escravidão. Então os habitantes atuais seriam os descendentes daqueles que fugiram. Essa visão localiza o quilombo necessariamente no passado, pois para essa definição há necessidade de um ancestral comum que tenha sido escravizado.

Ao me referir a mim, e os demais quilombolas que existem hoje, esse conceito é um retrocesso, porque o mesmo não leva em consideração o modo que vivemos, que nos identificamos, que pensamos as nossas identidades e como funciona a sociabilidade contemporânea dessas comunidades. Nota-se uma interpretação estática, para entender situações sociais dinâmicas.

A partir do período colonial até os dias atuais, é comum a associação dos quilombos a coisas de um passado remoto, que supostamente teriam desaparecido do território brasileiro com a abolição da escravidão. Esse imaginário social, que retrata os quilombos ou mocambos como refúgios de negros rebeldes e "fugitivos", já era presente no século XVIII pelo Conselho Ultramarino e influenciou inúmeros estudos sobre o tema.

A Fundação Cultural Palmares⁹ (FCP) fundada em 1988, tem como objetivo a “promoção e preservação dos valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira [...]”¹⁰, amplia fundamentalmente as noções de identidade e memória entre os quilombolas” (FCP, 2026).

Em 1990 a FCP, a fim de suprir as demandas do período sobre os significados conceituais, definiu: “quilombos são sítios históricos ocupados por negro que tem a resíduo arqueológico de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais” (Arruti, 2006, pag.83).

Segundo Almeida (1996) o primeiro conceito de quilombo é clássico, surge nos textos das leis coloniais e imperiais. Ou seja, seu significado compreende tanto as

⁹ <https://www.gov.br/palmares/pt-br>

¹⁰ Informações obtidas em: www.palmares.gov.br

disposições legais vigentes no período colonial, quanto as leis provinciais postas em prática pelas políticas repressivas do período imperial. Mediante essa afirmação, o termo quilombo foi definido como: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”. Esta definição, de acordo com o conhecimento de Almeida (2002, pag. 14-15), foi estabelecida como uma “resposta ao rei de Portugal”, em face de consulta feita ao Conselho Ultramarino, em 1740. Esse conceito fossilizado concedido pelas forças imperiais aos quilombos demonstra a forma como os agrupamentos de africanos escravizados eram vistos pelo poder vigente.

No entanto, esses conceitos não foram capazes de abranger toda a diversidade das relações estabelecidas entre os escravizados e a sociedade escravocrata. Eles também não conseguiram envolver a variedade de modos de apropriação das terras, como compra, herança, doação, dentre outras pelo povo negro, que não necessariamente estava associada à fuga e à ocupação de terras de difícil localização (SCHMITT; TURATTI; DE CARVALHO, 2002).

Almeida (2002), assinala os cinco elementos informadores do conceito, a partir dos seguintes termos:

“o primeiro é a fuga, isto é, a situação de quilombo sempre estaria vinculada a escravos fugidos. O segundo é que quilombo sempre comportaria uma quantidade mínima de “fugidos”, a qual tem que ser exatamente definida — e nós vamos verificar como é que ocorrem variações dessa quantidade no tempo. Em 1740, o limite fixado correspondia a “que passem de cinco”. O terceiro consiste numa localização sempre marcada pelo isolamento geográfico, em lugares de difícil acesso e mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada “civilização”. Isso vai influenciar toda uma vertente empirista de interpretação, com grandes pretensões sociológicas, que conferiu ênfase aos denominados “isolados negros rurais”, marcando profundamente as representações do senso comum, que tratam os quilombos fora do mundo da produção e do trabalho, fora do mercado. Esse impressionismo gerou outro tipo de divisão, que descreve os quilombos marginalmente, fora do domínio físico das plantations. O quarto elemento refere-se ao chamado “rancho”, ou seja, se há moradia habitual, consolidada ou não, enfatizando as benfeitorias porventura existentes. E o quinto seria essa premissa: “nem se achem pilões nele”. Que significa “pilão” nesse contexto? O pilão, enquanto instrumento que transforma o arroz colhido em alimento, representa o símbolo do autoconsumo e da capacidade de reprodução. Sob esse aspecto, gostaria de sublinhar que foi a partir de uma pesquisa sobre conflitos envolvendo famílias camponesas, que representam simultaneamente unidades familiares de trabalho/produção e de consumo, que cheguei às denominadas terras de preto. Um dado de pesquisa é que nessas situações sociais o pilão traduz a esfera de consumo e contribui para explicar tanto as relações do grupo com os comerciantes que atuam nos mercados rurais quanto sua contradição com a grande plantação monocultora. Aliás, ao contrário do que imaginaram os defensores do “isolamento” como fator de garantia do território, foram essas transações comerciais da produção agrícola e extrativa dos quilombos que ajudaram a consolidar suas fronteiras físicas, tornando as mais viáveis porquanto

acatadas pelos segmentos sociais com que passavam a interagir” (ALMEIDA, 2002, pag. 47).

Almeida (2002) critica esses elementos identificados que influenciaram significativamente os conceitos de quilombos no Brasil, tornando esses elementos atribuições por longo tempo, onde a questão quilombola era vista de forma generalizada.

No final da década de 1950, Moura (1988) escreveu um livro que se tornou um clássico nos estudos sobre a rebeldia dos escravizados no Brasil: “Rebeliões da Senzala”. Sobre a definição de quilombos, o autor caracteriza,

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. Pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região em que existisse a escravidão lá se encontrava ele como elemento de desgaste do sistema servil. O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Em Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Maranhão, onde quer que o trabalho escravo se estratificasse, ali estava o quilombo, o mocambo de negros fugidos, oferecendo resistência (MOURA, 1988, pag. 87).

Os grupos reconhecidos como remanescentes de comunidades de quilombo surgiram a partir de uma ampla variedade de processos. Estes incluem desde fugas seguidas pela ocupação de terras livres e geralmente isoladas, até heranças, doações, recebimento de terras como pagamento por serviços prestados ao Estado, a permanência nas terras que ocupavam e cultivavam dentro de grandes propriedades, como também a compra de terras, que ocorria durante a vigência do sistema escravista quanto após a sua abolição. Numa perspectiva mais abrangente, que leva em consideração as diversas origens e histórias desses povos, outros conceitos para esses agrupamentos identificados como remanescentes de quilombo também poderia ser "terras de pretos" ou "território negros", termos utilizados por diversos autores que destacam suas condições como coletividades camponesas, determinadas pelo uso coletivo de um território.

Para Munanga (1996), a formação de quilombo tem relação à mobilidade de alguns povos bantu que foram forçados a migrar para o Brasil durante o período escravocrata.

O quilombo é seguramente uma palavra originária de línguas bantu (kilombo, aportuguesado; quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos destes povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovibundo, mbundo, kongo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo (kilombo) seja uma palavra de origem umbundu, de acordo com Joseph C. Miller, seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos com os quais me referi. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão de grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios. (MUNANGA, 1996, p.58)

A fala de Munanga demonstra que:

A palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação de qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas dos inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, ovinbundu, etc. (MUNANGA, 1996, p. 60)

Partindo dessa prerrogativa, o autor analisa o contexto africano dos povos bantu nos séculos XVI e XVII com a finalidade de entender a origem dos quilombos na África. Para esse propósito faz uso da tradição oral enquanto fonte de informação para compreender as relações entre os povos da África. Nessa análise são importantes as ações que estão ligadas ao processo de transculturação da formação dos quilombos, e sobre essa ótica, ainda sobre a questão das populações e culturas da África, o autor ressalta que as “migrações e mestiçagens tanto biológicas como culturais caracterizam todos os povos ao sul da floresta equatorial, de onde se originou o modelo de quilombo” (MUNANGA, 1996, p.60). Contudo, um ponto essencial da constituição dos quilombos, independente de território em que favoreceram a sua formação, é que são formados com base na experiência africana.

A procedência dos quilombos em África relaciona às relações historicamente desenvolvidas entre os povos bantu, e nas Américas e no Brasil essas características estão relacionadas às realidades locais onde os quilombos se formaram. A escravidão foi um quesito que influenciou fortemente a constituição dos quilombos, resultando com que africanas e africanos construíssem espaços alternativos de resistência e estratégias de sobrevivência frente aos mecanismos opressores no período colonial.

Trago também como referência para essa pesquisa a contribuição da mulher negra, a intelectual Beatriz Nascimento (2018) no campo dos estudos quilombolas. Discute que as formações dos quilombos se configuram como uma das diferentes formas de resistência que o negro arregimentou na luta por sua identidade pessoal e histórica (NASCIMENTO, 2018). Nesse diálogo, o quilombo representa na história do povo negro brasileiro a marca de sua luta e capacidade de resistir e se organizar. E assim os diferentes jeitos de resistir reforça a figura do negro na sociedade.

As informações a respeito da estrutura interna dos quilombos referenciada na documentação histórica são mínimas. A maior parte dos registros são de denúncias ou de relatos de expedições que objetivaram a destruição desses agrupamentos. São mínimos os relatos dos próprios quilombolas.

E sobre as mulheres quilombolas ainda há um silêncio maior nessas fontes. Todavia, em poucos dos grandes quilombos existem testemunhas sobre as lideranças femininas, como

é o caso de Dandara. Mesmo com poucas informações sobre esse assunto, acredita-se que nas diversas comunidades quilombolas a participação das mulheres foi fundamental, na organização, manutenção, abastecimento e defesa tanto quanto na preservação dos valores culturais e religiosos.

O cenário histórico que envolveu o surgimento dos quilombos no Brasil está principalmente associado ao mais emblemático deles, o Quilombo dos Palmares, que simboliza uma resistência ao sistema dominante daquela época. Para Moura (1989) o quilombo de Palmares é visto como a república de homens livres, por ser a maior movimento de rebeldia contra a prática da escravidão na América Latina.

A palavra quilombo é usada com frequência em termos legais como na Constituição Federal (BRASIL, 1988), Decretos, Portarias e órgãos oficiais. Ultimamente, a palavra quilombo obteve novas definições e ressignificação, conforme será demonstrado adiante.

Nos dias contemporâneos, quilombo não significa vestígios arqueológicos de ocupação temporária ou comprovação biológica, nem a grupos isolados ou uma população estritamente homogênea. De modo igual, nem sempre foram formados por meio de rebeliões, mas principalmente consistem em grupos que desenvolveram práticas diárias de resistência para manter e preservar seus modos de vida distintos, bem como para consolidar um território próprio. A identidade desses grupos se define pela experiência vivida e pelas narrativas compartilhadas de sua história comum e da continuidade enquanto coletividade. Assim sendo, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento mediante normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (BARTH, 1969).

A realização desta pesquisa está relacionada ao aumento da atenção dada ao fenômeno do quilombo, à medida que ele passa a ser reconhecido legalmente. Pois houve uma variedade de discussões de cunho técnico e acadêmico sobre significado de quilombo, a partir da promulgação da Constituição e da regulamentação do Artigo 68. Discussões essas que resultou em reestruturação de definições clássicas que dominavam a historiografia sobre a escravidão. Considerando o conteúdo histórico, há um percurso de construção e desconstrução identitária que vem sendo ressignificado para instituir a situação presente dos segmentos negros nas diversas regiões e conjunturas brasileira.

Esses novos conceitos têm sido construídos por organizações não governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, assim como pelo

movimento negro. Referem a um legado, uma herança cultural e material que os conecta de forma significativa à identidade de pertencimento a um lugar e a um grupo específico.

Dito isso, de acordo com os conceitos contemporâneos aqui apresentados, quilombo é conceituado de forma que destaca o território e a identidade. De forma que parte dos grupos que atualmente pleiteiam o reconhecimento de suas terras pudesse ser abrangida por essa categoria, desde que fosse comprovada, por meio de estudos científicos, a existência de uma identidade social e étnica vivenciada por eles coletivamente, juntamente com a antiguidade da ocupação de suas terras e também suas práticas de resistência na preservação e perpetuação de seus modos de vida característicos em um local específico.

Este sentimento de pertencimento a um grupo e a uma terra é uma maneira de expressar a identidade étnica e a territorialidade, estabelecidas em relação aos outros grupos com os quais os quilombolas se confrontam e se vivenciam. Estes conceitos são de relevância e arrolados nas comunidades quilombolas e demais comunidades negras rurais, porque “a presença e o interesse de brancos e negros sobre um mesmo espaço físico e social revela, no dizer de Bandeira, aspectos encobertos das relações raciais” (GUSMÃO, op.cit.:14). Para a autora estes elementos implícitos, são a subordinação e a dependência dos grupos negros no que diz respeito à sociedade inclusiva.

Com o objetivo de minimizar as consequências da controvérsia acerca do conceito de quilombo e considerando a urgência de uma “definição judiciosa e de caráter científico” (ARRUTI, 2008, p. 3), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ao ser convocada pelo Ministério Público, em outubro de 1994, produziu um conceito de “remanescente de quilombo”. O autor reforça, a partir das definições no documento da ABA, que quilombos não se referem a resíduos nem a isolamentos. Além disso, nem sempre são originados de movimentos de rebeldia, não são definidos pelo número de membros, tampouco fazem apropriação individual da terra (ARRUTI, 2008).

Percebe-se que o texto buscou corrigir os enganos, declarando que o termo não dizia respeito a vestígios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Deste modo, a concepção de isolamento, uniformidade e rebeliões foi desmistificada. Esse texto adotou uma postura crítica em relação a uma visão fixa do quilombo e destacou os elementos atuais, em constante movimento, organizacionais e relacionais.

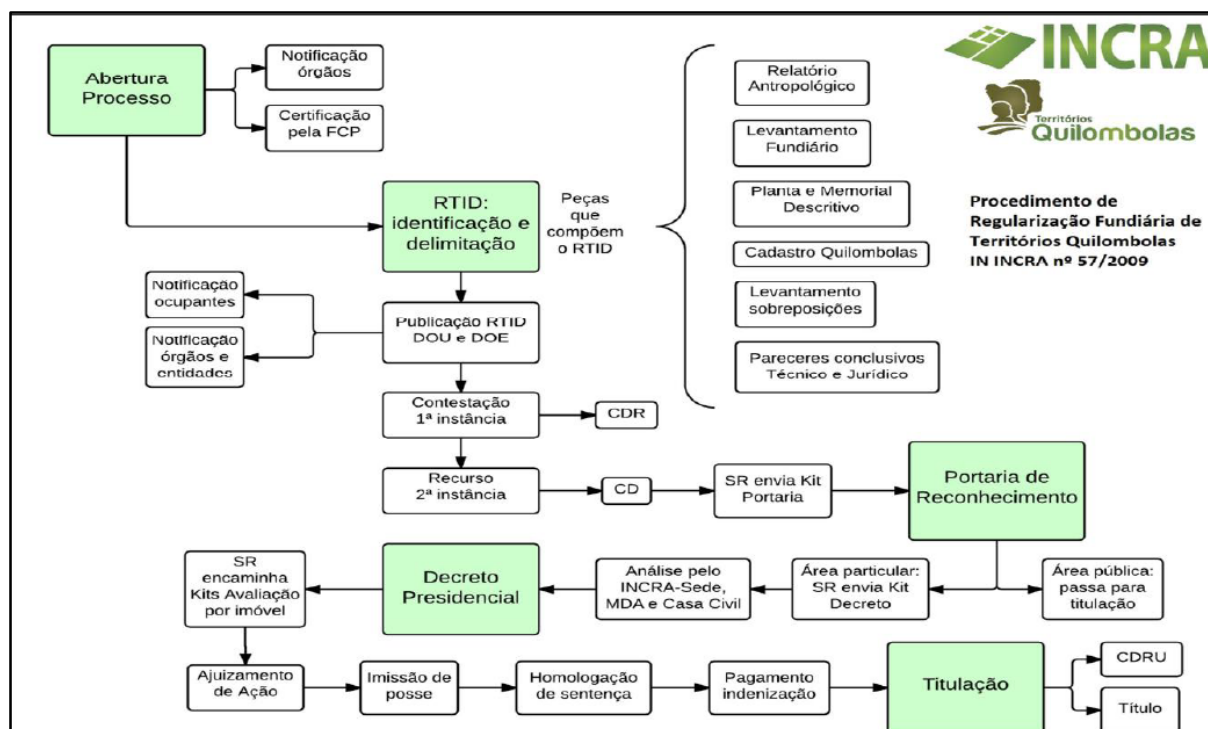
No ano de 2003 os direitos fundiários das comunidades quilombolas no Brasil foram regulamentados os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas Comunidades Quilombolas, de que tratam

o art. 68 ADCT pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, mediante a publicação do Decreto n. 4.887, de 20 de novembro (BRASIL, 2003a).

Este Decreto, apresentado na Figura 5, tem estas como principais etapas: a) abertura do processo no INCRA; b) certificação da Fundação Cultural Palmares; c) notificação dos órgãos públicos federais, estaduais e municipais; d) elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação¹¹ (RTID); e) Ata de Aprovação do Comitê de Decisão Regional; f) publicação do RTID (Diário Oficial da União – DOU e Diário Oficial do Estado - DOE); g) notificação dos órgãos e entidades; h) notificação dos ocupantes e confinantes; i) fase contestatória; j) comitê de decisão regional (INCRA); k) portaria de reconhecimento do território emitida pelo INCRA; l) reassentamento e/ou procedimento de desapropriação dos não quilombolas que ocupam a área reivindicada; m) demarcação e n) titulação do território quilombola.

Figura 5: Organograma do fluxo da política de regularização fundiária dos territórios quilombolas

¹¹ É o resultado dos trabalhos realizados para identificar e delimitar o território quilombola reivindicado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. O RTID aborda informações cartográficas, fundiárias, agrônomicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, sendo composto pelas seguintes peças: relatório antropológico; planta e memorial descritivo do perímetro do território, bem como mapeamento e indicação das áreas e ocupações lindeiras de todo o entorno da área; cadastramento das famílias quilombolas; levantamento fundiário com levantamento de documentos e de dados dos imóveis inseridos no perímetro do território quilombola reivindicado, assim como de seus proprietários ou posseiros; relatório agroambiental do território proposto, com o levantamento de suas características e possibilidades; detalhamento da situação fundiária e de sobreposição de outros interesses estatais no território pleiteado; pareceres conclusivos das áreas técnica e jurídica. Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br>. Acesso em 04 abr. 2026.



Fonte: INCRA¹²

Ao percorrer as etapas do fluxograma, fica nítido que a regularização dos territórios quilombolas é obstruída por uma estrutura estatal excludente. O distanciamento entre a promessa da Constituição de 1988 e a titulação definitiva é o que Rodrigo Portela (2019) caracteriza como 'racismo estrutural amparado no discurso de legalidade', em que o próprio sistema jurídico é operado para perpetuar desigualdades históricas.

Cabe à Fundação Cultural Palmares, de acordo com o § 4º do art. 3º do Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003 a emissão de certidão às Comunidades Quilombolas e sua inscrição em cadastro geral, bem como, de acordo com o art. 5º do referido Decreto, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, bem como contribuir financeiramente com os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto no referido Decreto:

[...] § 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento. [...] Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos

¹² Disponível em: <https://www.gov.br/incra/pt-br>. Acesso em 04 abr. 2026.

quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto (BRASIL, 2003, pag. 3).

Diante de tudo que foi discutido até aqui, observa que os quilombos contemporâneos já não integram o sistema colonial. Contudo, as violações de direitos são igualmente parecidas desde os tempos coloniais.

Segundo o Censo Demográfico 2022 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no Brasil, há 1.327.802 quilombolas, o equivalente a 0,65% de toda a população residente no país.

O Censo 2022 investigou pela primeira vez na história o pertencimento étnico quilombola de pessoas residentes em localidades quilombolas. Este levantamento apresenta um conjunto inédito de informações básicas sobre pessoas quilombolas residentes no país, sobre domicílios particulares permanentes ocupados com pelo menos um morador quilombola e, ainda, domicílios localizados em territórios quilombolas oficialmente delimitados. Este marco histórico representa uma das conquistas mais significativas do movimento quilombola na luta por visibilidade e direitos. Todavia os resultados apresentam limitações críticas. Ao classificar como quilombolas apenas os indivíduos dos territórios com algum nível de reconhecimento formal, o Censo negligencia uma vasta parcela da população que, apesar da identidade étnica, permanece invisibilizada pela falta de demarcação oficial de suas terras. Essa restrição metodológica torna o dado estatístico um reflexo parcial da real dimensão da presença quilombola no Brasil.

Para garantir que a inclusão da população quilombola no Censo do IBGE seguisse o protocolo de consulta livre, prévia e informada, as diretrizes apontaram a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas¹³ (CONAQ) como a organização indicada para representar e articular os interesses das comunidades. A CONAQ é considerada como:

Uma organização de âmbito nacional, sem fins lucrativos que representa a grande maioria dos (as) quilombolas do Brasil. Da CONAQ participam representantes das comunidades quilombolas de 23 estados da federação: Alagoas, Amapá, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Goiás, Maranhão, Minas Gerais, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Pará, Pernambuco, Piauí, Paraná, Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte, Rio de Janeiro, Rondônia, Sergipe, São Paulo, Santa Catarina e Tocantins (CONAQ, 2021, pag.1).

¹³ Entidade de classe de âmbito nacional, na forma do art. 2º, IX, da Lei 9.868/1999, que foi criada no dia 12 de maio de 1996, em Bom Jesus da Lapa, Bahia, é uma organização nacional representativa da população quilombola. Site da CONAQ: <https://conaq.org.br/>

Tem como maior objetivo:

Lutar pela garantia de uso coletivo do território, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável, pela implementação de políticas públicas, levando em consideração a organização das comunidades de quilombo. Por educação de qualidade coerente com o modo de viver nos quilombos; o protagonismo e autonomia das mulheres quilombola; pela permanência do (a) jovem no quilombo; e por cima de tudo, pelo uso comum do Território, dos recursos naturais e pela harmonia com o meio ambiente (CONAQ, 2021, pag.1).

Além de representar a população quilombola no processo do Censo 2022, a CONAQ atuaria como o principal ponto focal do IBGE na implementação de consultas e no monitoramento das futuras operações censitárias, cujos dados demográficos serão apresentados no Quadro 2.

Quadro 2 – População residente, total e quilombola, por localização do domicílio

POPULAÇÃO RESIDENTE, TOTAL E QUILOMBOLA, POR LOCALIZAÇÃO DO DOMICÍLIO

Variável - Pessoas quilombolas (Pessoas)			
Ano – 2022			
Brasil e Unidade da Federação	Localização do domicílio		
	Total	Em territórios quilombolas	Fora de territórios quilombolas
Brasil	1330186	167769	1162417
Acre	-	-	-
Alagoas	37724	691	37033
Amapá	12894	4909	7985
Amazonas	2812	1231	1581
Bahia	397502	20771	376731
Ceará	23994	4609	19385
Distrito Federal	305	-	305
Espírito Santo	15659	2793	12866
Goiás	30391	5106	25285
Maranhão	269168	29142	240026
Mato Grosso	11729	958	10771
Mato Grosso do Sul	2572	1145	1427
Minas Gerais	135315	4576	130739
Pará	135603	44560	91043
Paraíba	16765	2922	13843
Paraná	7113	648	6465
Pernambuco	78864	6769	72095
Piauí	31786	8419	23367
Rio de Janeiro	20447	3500	16947
Rio Grande do Norte	22371	3450	18921
Rio Grande do Sul	17552	2617	14935
Rondônia	2925	221	2704

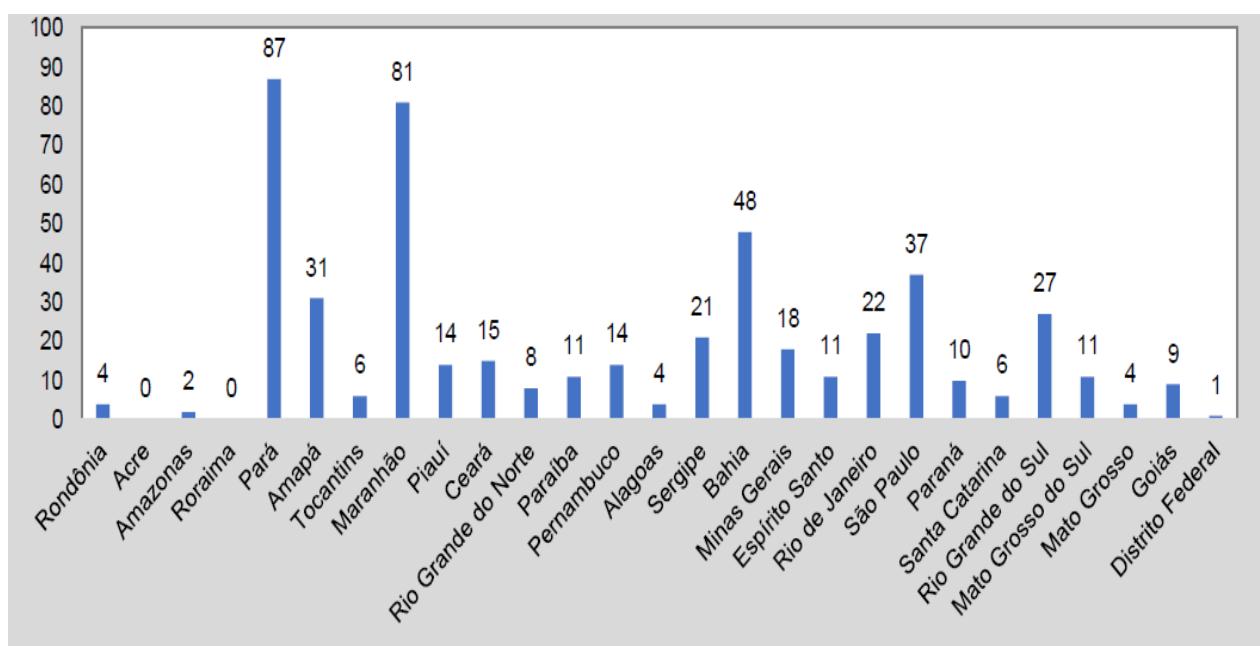
Roraima	-	-	-
Santa Catarina	4449	580	3869
São Paulo	11006	4076	6930
Sergipe	28163	12748	15415
Tocantins	13077	1328	11749

Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2022

Na figura 6, o IBGE define como quilombos as áreas ocupadas por populações quilombolas que possuem algum grau de formalização e delimitação territorial. Verifica-se que há duas categorias para a classificação do local de residência: 1) em território quilombola e 2) fora de território quilombola.

Vale destacar que o território quilombola oficialmente delimitado deve ser entendido como um espaço de garantia de direitos, e não apenas como área de habitação. Ele compreende diversas modalidades de ocupação espacial essenciais à sobrevivência do grupo. Assim, é possível que algumas dessas áreas não possuam moradores permanentes, servindo exclusivamente para o uso comum e a exploração sustentável de recursos naturais (IBGE, 2022), conforme sistematizado a seguir na Figura 6.

Figura 6: Territórios Quilombolas oficialmente delimitados, segundo as Unidades da Federação.



Fonte: IBGE, Coordenação de Estruturas Territoriais, com informações do Incra e dos órgãos com competências fundiárias nos estados e municípios.

Para permitir a análise segmentada dos resultados, os Territórios Quilombolas foram categorizados de acordo com o status de sua regularização fundiária. Dessa forma, é possível distinguir os conjuntos de territórios em cada etapa do processo oficial.

Como forma de aprofundar essa análise, é imprescindível compreender que a classificação dos territórios, tal como realizada pelo IBGE, não dá conta de abarcar a complexidade das dinâmicas vividas pelas comunidades quilombolas. A realidade desses povos vai muito além de uma delimitação formal, estando atravessada por processos históricos de resistência e, ao mesmo tempo, de violações constantes. Nesse sentido, a fala do Mestre Quilombola Antônio Bispo (2015), ressalta que as violações não se constituem como exceção, mas sim como regra. Desapropriações, crimes ambientais, sociais e culturais demonstram os vestígios coloniais que carregamos na base estruturante do país. Bispo (2015) traz uma reflexão:

Do que todas essas comunidades são acusadas? De serem povos atrasados, improdutivos e sem cultura, portanto, um empecilho ao avanço e ao desenvolvimento da integridade moral, social e econômica e cultural dos colonizadores.

O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida.

[...] Por outro lado, as comunidades contra colonizadoras, além das suas tradicionais armas de defesa, aos poucos, vêm se apropriando das armas de ataque dos colonizadores. Apesar disso, infelizmente, na maior parte das vezes as armas tecnológicas são apresentadas com um poder de destruição muitas vezes maior que o poder de defesa e de construção da vida das armas dos direitos legais, as quais muitas vezes as comunidades se apegam e seguem resistindo. (BISPO, 2015, p.76)

Posto isto, vejo que esse processo histórico de violência e enfrentamentos trouxe e ainda traz consequências irreversíveis para os povos quilombolas que lutam veemente em defesa da vida e de seus territórios. Embora nós quilombolas temos os nossos direitos previstos na Constituição, ainda enfrentamos inúmeras dificuldades para concretizá-los, lutando arduamente pelo reconhecimento e efetivação de direitos fundamentais. E cabe perguntarmos por quanto tempo esse plano político terá impacto e aceitação para perpetuar essa realidade que nega a humanidade e os direitos das comunidades quilombolas.

2.1.1 Comunidades Quilombolas no estado do Tocantins

O Estado do Tocantins está situado ao sudeste da Região Norte do Brasil ocupando uma área de aproximadamente 277.621 km² e população de 1.511.460 habitantes (IBGE, 2022). Pelo artigo 13 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição, em 05 de outubro de 1988, criava o mais novo Estado, o Tocantins.

Para Clímaco (2022), uma das primeiras mobilizações de luta dos quilombolas do Tocantins foi o “I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais¹⁴, que aconteceu em Brasília, no ano de 1995. Neste contexto aconteceu a I Conferência em 04/05/2005. E em 2010 o Movimento Quilombola já organizado criou o Fórum Permanente de Acompanhamento da Questão Quilombola no Estado do Tocantins, que é “[...] um espaço de negociação entre as comunidades quilombolas e o Governo, onde se discute, principalmente, a regularização dos territórios” (APA-TO, 2012, p. 3).

O ponto de partida para o reconhecimento das comunidades quilombolas no estado se inicia. A partir dessa época, começou-se a compreender a verdadeira situação dos quilombos no Tocantins; no entanto, não existia nenhum órgão responsável diretamente por esses territórios.

Em outubro de 2021 foi fundada a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins (COEQTO), formalmente constituída como pessoa jurídica em 2014. É uma entidade sem fins econômicos, de direito privado, com prazo de duração indeterminada. A COEQTO é filiada à CONAQ e tem como principal objetivo defender os direitos e interesses das associações e comunidades quilombolas do Tocantins.

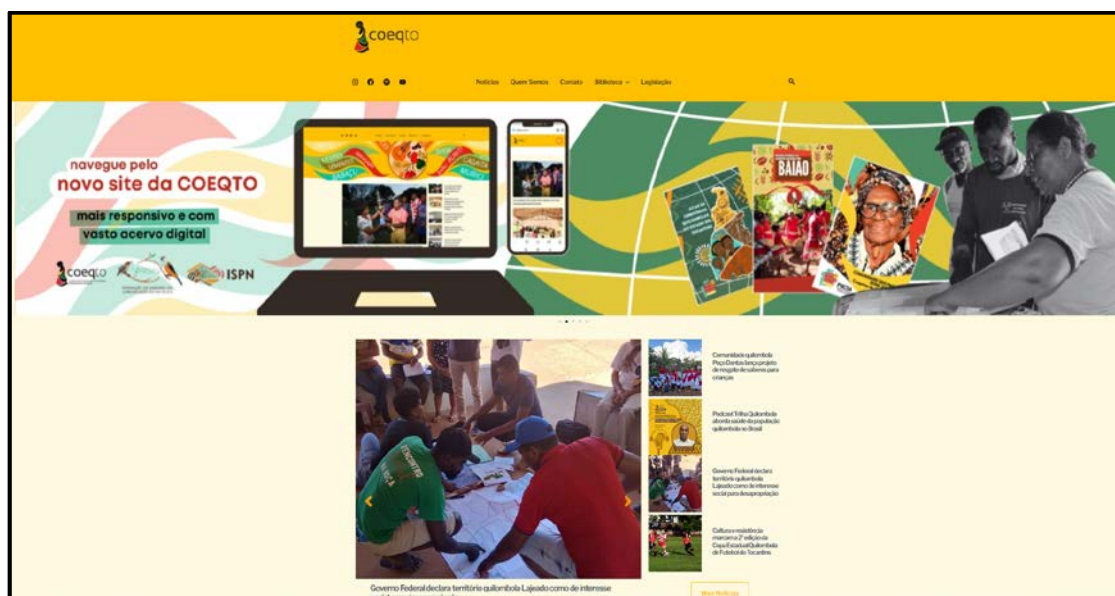
Desde a sua criação, a COEQTO tem se dedicado à promoção e apoio das comunidades quilombola do Tocantins, trabalhando em defesa dos direitos territoriais, culturais, econômicos, sociais e ambientais. Além disso, contribuimos para a organização da produção e comercialização dos produtos quilombolas, sempre em parceria com as próprias comunidades (COEQTO, 2026).

Ao longo dos anos a COEQTO tem estruturado atividades e debates políticos para atender as demandas junto aos órgãos públicos. E está ativamente envolvida na luta pelo reconhecimento e certificação das comunidades quilombolas através da Fundação Cultural Palmares, promovendo discussões sobre defesa territorial e afirmação da identidade cultural negra e quilombola. Essas ações têm gerado resultado significativos, tanto na organização interna das comunidades quanto em suas interações com entidades governamentais e não-

¹⁴ I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais realizado durante a Marcha Zumbi dos Palmares, onde é criada a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas (CONAQ, 1995).

governamentais (SITE DA COEQTO, 2026). Nesse contexto, a Figura 7 apresenta a página inicial dos website da COEQTO.

Figura 7: Página inicial do website da COEQTO



Fonte: COEQTO, 2026

Somado à pressão exercida pelas organizações ativistas, o cenário político nacional atuou como um catalisador decisivo para a reorganização administrativa local. A criação do Ministério da Igualdade Racial e do Ministério dos Povos Indígenas na esfera federal, sob a atual gestão, estabeleceu um novo paradigma de governança que incentivou o espelhamento de estruturas semelhantes nas unidades da federação. Esse alinhamento institucional entre Brasília e o governo estadual não apenas facilitou o fluxo de recursos e o diálogo intersetorial, como também legitimou a urgência de uma instância própria no território estadual. É nesse contexto de convergência entre a mobilização social e a nova diretriz política nacional que se fundamenta a fundação da Secretaria Estadual de Povos Originários e Comunidades Tradicionais (SEPOT).

Em 10/01/2023 foi criada a Secretaria Estadual de Povos Originários e Comunidades Tradicionais – SEPOT¹⁵ (DOE nº 6.246), na gestão do governador Wanderley Barbosa. A secretaria tem como objetivos propor diretrizes e projetos para a política estadual de proteção aos povos originários e tradicionais do Tocantins; promover ações nas áreas de saúde,

¹⁵ Medida Provisória nº 2, de 10 de janeiro de 2023. Criou a Secretaria dos Povos Originários e Tradicionais <https://doe.to.gov.br/diario/4804/download>

educação, cultura, saneamento, habitação e agricultura, entre outras; articular ações mediadoras, visando à solução de conflitos sociais que envolvam os povos originários e tradicionais. Pela primeira vez a estrutura governamental do Estado do Tocantins passa a contar com pasta que busca dar visibilidade e fortalecer grupos sociais minoritários. Conquistas como a Lei de cotas e avanços em políticas públicas de inclusão e proteção aos povos originários e tradicionais reforçam importância da criação do órgão para o Estado.

Na perspectiva de fomentar a implementação de políticas públicas para a população quilombola do Tocantins, o Ministério da Igualdade Racial – MIR e o governo do Estado lança o Programa Aquilomba Tocantins (26/04/2024). Programa este que é inspirado no Aquilomba Brasil lançado pelo MIR no ano de 2023 e representa um marco histórico na busca pela equidade e justiça social para as comunidades tradicionais quilombolas. O estreitamento de laços entre o Ministério e o estado do Tocantins foi caracterizado por uma série de sessões de escuta ativa, nas quais representantes do MIR, em colaboração com a SEPOT, dialogaram com comunidades quilombolas e autoridades locais. O objetivo dessas sessões foi compreender as demandas e os desafios enfrentados por essas comunidades, além de identificar maneiras pelas quais o poder público pode atendê-las de forma mais eficaz.

As desigualdades raciais no Brasil e no Tocantins manifestam-se como um fenômeno complexo, representando um grande desafio tanto para os governos quanto para a sociedade em geral. Enfrentar as dificuldades que se colocam face à consolidação da temática da desigualdade e da discriminação, na agenda pública e no espaço de governo, e integrar e ampliar as iniciativas em curso parecem ser, hoje, os grandes desafios no campo das políticas públicas para promoção da igualdade racial (BRASIL, 2012b).

O cenário das comunidades quilombolas no estado do Tocantins revela um processo de regularização fundiária fragmentado, composto atualmente por 53 comunidades em diferentes estágios de reconhecimento. No topo dessa estrutura de direitos conquistados, destaca-se a Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente, em Araguatins, que detém o Título de Concessão de Direito Real de Uso sobre a Terra. Em situação de titulação parcial, encontram-se as comunidades de Barra do Aroeira, no município de Santa Tereza, e Kalunga do Mimoso, em Arraias, que já possuem frações de seus territórios devidamente regularizadas.

Um grupo intermediário de cinco comunidades — Kalunga do Mimoso, Lajeado, Barra do Aroeira, Cocalinho e Grotão — apresenta avanços significativos no rito processual ao contar com a portaria de reconhecimento da União, etapa que valida a delimitação

territorial. Destaca-se, entre elas, a comunidade Lajeado¹⁶, em Dianópolis (TO), que teve seus imóveis rurais declarados de interesse social para fins de desapropriação por meio do Decreto nº 12.899, publicado pelo Governo Federal no dia 26 de março de 2026.

Por fim, a grande maioria das demais comunidades no estado possui apenas a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares, o que lhes garante o reconhecimento identitário, e as mantém na expectativa pelo início efetivo do processo de titulação conduzido pelo INCRA.

Conforme a Figura 8, as comunidades estão detalhadas por autorreconhecimento, localidades e os limites municipais.

¹⁶Decreto nº 12.899 de 26 de março de 2026 https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2026/decreto/D12899.htm

A figura acima demonstra o quanto há uma imensa necessidade de regulamentação dos territórios quilombolas. Essa regulamentação é responsabilidade do Governo Federal, por intermédio de órgãos como o INCRA, do Ministério do Desenvolvimento Agrário -MDA e de outras instituições públicas, como o Ministério Público Federal. O movimento de luta pela terra, fundamentado na Constituição Federal de 1988 que assegura o direito originário e o cumprimento da função social da propriedade, tem se intensificado expressivamente. Todavia, essa pressão ainda se concentra majoritariamente nas disputas travadas no interior dos próprios territórios. Esse panorama de reconhecimento e resistência no estado é ilustrado no Quadro 3, que reúne as comunidades certificadas.

Quadro 3 – Comunidades Quilombolas tocantinenses certificadas pela Fundação Cultural Palmares

MUNICÍPIO	COMUNIDADE	Nº PROCESSO NA FCP	DATA DA ABERTURA	ETAPA ATUAL PROCESSO FCP	Nº DA PORTARIA	DATA DA PORTARIA NO DOU	Nº PROCESSO INCRA
ALMAS	BAIÃO	01420.003654/2010-97	10/09/2010	CERTIFICADA	135/2010	04/11/2010	54400.001431/2011-71
ALMAS	POÇO DANTAS	01420.008700/2017-11	30/08/2017	CERTIFICADA	263/2017	02/10/2017	
ARAGOMINAS	PROJETO DA BAVIERA	01420.002361/2005-25	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001299/2006-30
ARAGOMINAS	PÉ DO MORRO	01420.005756/2010-47	03/11/2010	CERTIFICADA	162/2010	27/12/2010	54400.001357/2011-92
ARAGUATINS	ILHA SÃO VICENTE	01420.006334/2010-99	12/11/2010	CERTIFICADA	162/2010	27/12/2010	54400.001430/2011-26
ARRAIAS	LAGOA DA PEDRA	01420.000389/2004-47	24/06/2004	CERTIFICADA	35/2004	10/12/2004	54400.001304/2006-12
ARRAIAS	FAZENDA LAGOA DOS PATOS E FAZENDAS KÁAGADOS	01420.000745/2014-02	20/01/2014	CERTIFICADA	75/2014	03/07/2014	54400.000771/2014-27
ARRAIAS PARANÃ	MIMOSO	01420.001226/2005-62	08/06/2005	CERTIFICADA	37/2005	12/09/2005	54400001221/2005-34
BREJINHO DE NAZARÉ	CÓRREGO FUNDO	01420.002358/2005-10	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001309/2006-37
BREJINHO DE NAZARÉ	MALHADINHA	01420.002370/2005-16	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001307/2006-48
BREJINHO DE NAZARÉ	CURRALINHO DO PONTAL	01420.002267/2009-08	11/09/2009	CERTIFICADA	51/2010	24/03/2010	54400.000825/2010-21

MUNICÍPIO	COMUNIDADE	Nº PROCESSO NA FCP	DATA DA ABERTURA	ETAPA ATUAL PROCESSO FCP	Nº DA PORTARIA	DATA DA PORTARIA NO DOU	Nº PROCESSO INCRA
BREJINHO DE NAZARÉ	MANOEL JOÃO	01420.003616/2008-10	24/11/2008	CERTIFICADA	82/2010	06/07/2010	
CHAPADA DA NATIVIDADE	SÃO JOSÉ	01420.002367/2005-01	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001306/2006-01
CHAPADA DA NATIVIDADE	CHAPADA DA NATIVIDADE	01420.002369/2005-91	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001308/2006-92
CONCEIÇÃO DO TOCANTINS	ÁGUA BRANCA	01420.016741/2014-38	19/12/2014	CERTIFICADA	191/2015	03/12/2015	54400.000320/2008-41
CONCEIÇÃO DO TOCANTINS	MATÕES	01420.016740/2014-93	19/12/2014	CERTIFICADA	191/2015	03/12/2015	54400.000326/2008-19
DIANÓPOLIS	LAJEADO	01420.002681/2008-28	03/09/2008	CERTIFICADA	59/2010	28/04/2010	54400.001267/2005-53
DOIS IRMÃOS DO TOCANTINS	SANTA MARIA DAS MANGUEIRAS	01420.003617/2008-64	24/11/2008	CERTIFICADA	185/2009	19/11/2009	54400.002836/200910
ESPERANTINA	CARRAPICHÉ	01420.015960/2014-08	03/12/2014	CERTIFICADA	191/2015	03/12/2015	
ESPERANTINA	CIRÍACO	01420.015959/2014-75	03/12/2014	CERTIFICADA	191/2015	03/12/2015	
ESPERANTINA	PRAIACHATA	01420.015961/2014-44	03/12/2014	CERTIFICADA	191/2015	03/12/2015	
FILADÉLFIA	GROTÃO	01420.003053/2008-60	10/10/2008	CERTIFICADA	94/2008	09/12/2008	54400.003291/2007-99
JAÚ DO TOCANTINS	RIO DAS ALMAS	01420.002461/2009-85	11/09/2009	CERTIFICADA	51/2010	24/03/2010	54400.000824/2010-86

MUNICÍPIO	COMUNIDADE	Nº PROCESSO NA FCP	DATA DA ABERTURA	ETAPA ATUAL PROCESSO FCP	Nº DA PORTARIA	DATA DA PORTARIA NO DOU	Nº PROCESSO INCRA
LAGOA DO TOCANTINS	RIO PRETO	01420.102226/2023-61	27/09/2023	CERTIFICADA	275/2023	25/10/2023	
LAGOA DO TOCANTINS NOVO ACORDO SANTA TEREZA DO TOCANTINS	BARRA DO AROEIRA	01420.003180/2005-16	20/12/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.000797/2004-01
MATEIROS	MUMBUCA	01420.002366/2005-58	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001301/2006-71
MATEIROS	AMBRÓSIO, CARRAPATO e FORMIGA	01420.001779/2009-49	05/08/2009	CERTIFICADA	185/2009	19/11/2009	54400.002837/2009-56
MATEIROS	MARGENS DO RIO NOVO, RIACHÃO e RIO PRETO	01420.004622/2014-32	25/04/2014	CERTIFICADA	87/2014	31/07/2014	54400.000833/2014-09
MATEIROS	BOA ESPERANÇA	01420.007008/2014-22	10/06/2014	CERTIFICADA	19/2015	02/02/2015	54400.000225-2015-77
MONTE DO CARMO	MATA GRANDE	01420.003618/2008-17	24/11/2008	CERTIFICADA	43/2009	05/05/2009	54400.002287/2009-74
MURICILÂNDIA	DONA JUSCELINA	01420.002412/2009-42	10/09/2009	CERTIFICADA	51/2010	24/03/2010	54400.000823/2010-31
MURICILÂNDIA	DONA DOMICÍLIA	01420.100230/2022-11	31/01/2022	CERTIFICADA	326/2023	17/11/2023	
NATIVIDADE	REDENÇÃO	01420.002365/2005-11	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001300/2006-26
NATIVIDADE	BREJÃO SANTA MARIA	01420.101359/2022-39	01/07/2022	CERTIFICADA	262/2022	17/10/2022	

MUNICÍPIO	COMUNIDADE	Nº PROCESSO NA FCP	DATA DA ABERTURA	ETAPA ATUAL PROCESSO FCP	Nº DA PORTARIA	DATA DA PORTARIA NO DOU	Nº PROCESSO INCRA
PARANÃ	CLARO, PRATA e OURO FINO	01420.014185/2013-84	23/09/2013	CERTIFICADA	41/2014	18/03/2014	54400.000429/2014-27
PONTE ALTA DO TOCANTINS	LAGOA AZUL	01420.002405/2016-70	22/03/2016	CERTIFICADA	104/2016	20/05/2016	54000.038566/2023-38
PORTO ALEGRE DO TOCANTINS	SÃO JOAQUIM	01420.002371/2005-61	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.000877/2005-30
PORTO ALEGRE DO TOCANTINS	LAGINHA	01420.002384/2005-30	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001302/2006-15
SANTA FÉ DO ARAGUAIA	COCALINHO	01420.002364/2005-69	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001298/2006-95
SANTA ROSA DO TOCANTINS	MORRO DE SÃO JOÃO	01420.002368/2005-47	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001297/2006-41
SÃO FÉLIX DO TOCANTINS	POVOADO DO PRATA	01420.002385/2005-84	30/09/2005	CERTIFICADA	02/2006	20/01/2006	54400.001268/2005-06
SILVANÓPOLIS	RAÍZES DE QUILOMBO	01420.101065/2022-15	19/05/2022	CERTIFICADA	274/2022	17/10/2022	

Fonte: Dados da FCP, 2026

É evidente o quanto longo e burocrático se torna esse processo para homologação da terra às comunidades quilombolas. Esse modelo organizado pelo estado acentua as desigualdades e vilipêndia ainda mais os direitos destas comunidades. Se for levado em conta também as dificuldades como analfabetismo, o acesso à informação e uma linguagem compreensível para essas populações, as regras do processo legal praticado pelo estado, somente procrastina indefinidamente a promulgação do direito à terra.

Como explica Hooks (2019, p. 39):

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta.

Dentre as comunidades quilombolas aqui estudadas, somente a Comunidade de Lajeado está com seu território delimitado, enquanto Mumbuca e Dona Juscelina encontram com processos abertos no INCRA (TO) para regularização. É salutar destacar que a primeira comunidade a ser certificada no Tocantins em 25 de agosto de 2004 foi a Lagoa da Pedra, localizada no município de Arraias (TESKE, 2018, p.109).

No Estado do Tocantins, 12.881 pessoas se autodeclararam quilombolas. Do número total, 1.328 (10,3%) viviam em territórios quilombolas delimitados e 11.553 (88,7%) fora deles. O município tocantinense com maior proporção de pessoas quilombolas é Mateiros, na região do Jalapão, dos quais 2.748 dos seus habitantes, 43% se autodeclararam quilombolas, ou seja, 1.190 pessoas. Já as cidades com maior número de quilombolas são: Arraias (1.572), Chapada de Natividade (1.304), Mateiros (1.190), Brejinho de Nazaré (1.022) Natividade (967), Muricilândia (907), Aragominas (829), Paranã (778), São Félix do Tocantins (682) e Santa Fé do Araguaia (671) (CENSO, 2022).

Os municípios do sudeste do estado, está o maior número de autodeclarados quilombolas. No ranking dos estados, o Tocantins aparece em 9º lugar com maior contingente de quilombolas, se comparado com a quantidade de habitantes. O percentual é de 0,85% (CENSO, 2022).

2.2 O ser mulher, negra e quilombola

Quando se fala em mulher negra e quilombola, um dado que predomina é a questão de gênero, uma vez que ela sofreu e ainda sofre socialmente devido ao machismo que

predomina na sociedade, de modo geral, e no quilombo, de modo específico. Nesse contexto, se pode afirmar que há muito tempo as mulheres têm lutado por sua autonomia social e política, assim como pela equidade de direitos entre os gêneros.

O processo de opressão das mulheres negras quilombolas, bem como da maioria das mulheres, decorre de um contexto histórico, social e geográfico. Essa opressão tem raízes profundas em sistemas de discriminação que moldaram as condições de vida e as relações sociais ao longo do tempo, como também as segregações, em torno de raça, classe e gênero.

O ser mulher negra é uma condição social e cultural que tem muito peso nos processos de formação das identidades das jovens quilombolas, pois o gênero e a raça fazem grande diferença na construção das suas auto-imagens. Isto porque as representações sociais de gênero e raça reproduzem preconceitos e estereótipos negativos que são internalizados desde a primeira infância por um tipo de educação, inclusive a escolar, sustentada pelas ideologias do racismo e do patriarcalismo (BASTOS, 2010, p. 02).

Nessa citação Bastos (2010) mostra que a mulher negra quilombola pode carregar a herança de preconceitos e estereótipos vivenciados desde a infância até a vida adulta.

Essa citação, leva a refletir sobre a imagem da mulher quilombola, em especial quando esta precisa deixar o ambiente do território para ir à cidade ou à escola urbana. Os traços estéticos servem de motivo para comentários maldosos e desnecessários: os seus cabelos crespos, sua cultura, sua língua e sua religião. Para Bastos, a busca por um padrão ideal para a mulher negra é um processo histórico construído, que difere do padrão da sociedade dominante, resultando na desvantagem dessas mulheres em todos os espaços.

As batalhas das mulheres quilombolas dentro de suas comunidades, de modo geral, contribuem significativamente para os movimentos femininos e feministas. Além do mais, demonstram força na preservação da história dos quilombos estabelecendo uma conexão poderosa com sua história para manter viva a existência e resistência de suas identidades e da mulher negra no país. Por isso, quanto mais mulheres quilombolas são incentivadas a ingressarem nos processos decisórios da comunidade, como presidir associações, tanto mais retoma a ancestralidade, tal como foi Dandara, quanto se firmam como força política para erradicar a influência do machismo, que em último caso, é uma herança da sociedade colonial.

Percebe – se que na sociedade em geral ainda há um lugar a que o negro e a negra pertencem, e esse lugar geralmente é subalterno¹⁹. Justifico essa discussão quando vejo que

¹⁹ Subalternos refere-se às classes e grupos sociais que estão subordinados dentro das relações de poder e que não possuem autonomia política ou representação hegemônica na sociedade. Os subalternos são, portanto,

para ocupar uma vaga de trabalho há necessidade de uma “boa” aparência, cujas características iniciais são: que não tenha cor da pele escura, textura não-lisa do cabelo ou formato achatado do nariz. Essas características físicas não deveriam ser usadas como critério para representar ou julgar alguém. Como aponta Gonzalez (1984),

As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados. Os diferentes índices de dominação das diferentes formas de produção econômica existentes no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do “lugar natural” de Aristóteles. Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc., até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (...) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...) No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão. (GONZALEZ; 1984, p.232).

Em concordância com a autora, constata-se que a situação do negro é constantemente marcada por disparidades sociais, econômicas e raciais. Além das pessoas negras serem frequentemente colocadas em uma posição subalterna, a intersecção entre raça e gênero cria obstáculos para receber um tratamento humano minimamente equalitário.

Na visão de Carla Akotirene a interseccionalidade é “uma lente analítica sobre a interação estrutural em seus efeitos políticos e legais”. Dessa forma, além de considerar diversas identidades, a interseccionalidade ressalta “como e quando mulheres negras são discriminadas e estão mais posicionadas em avenidas identitária, que farão delas vulneráveis a colisão das estruturas e fluxos modernos” (AKOTIRENE, 2019, p. 63).

A interseccionalidade se apoia em alguns alicerces para compreender as múltiplas dimensões das identidades e das opressões. Entre eles, destaco a interconexão das identidades, pois nenhuma identidade (como raça, gênero, classe, sexualidade) opera

aqueles que não exercem poder sobre as estruturas sociais e são dominados pelas classes dirigentes. Gramsci desenvolve essa noção nos *Cadernos do Cárcere*, onde analisa como esses grupos são historicamente marginalizados e impedidos de se organizar politicamente de forma autônoma. Ele vê a história dos subalternos como fragmentada, pois suas lutas muitas vezes são dispersas e não conseguem se consolidar em um projeto político unificado (Gramsci, 2000).

isoladamente; elas se sobrepõem e influenciam umas às outras. E sistemas de opressão e privilégio, que diferentes formas de discriminação (racismo, sexismo, classismo, capacitismo, etc.) não atuam separadamente, mas se entrelaçam, criando experiências distintas de marginalização ou privilégio.

O racismo opera na sociedade como um artifício que tira do colonizado a autonomia sobre sua própria identidade e liberdade de vontade. E para as mulheres a dor é ainda mais profunda, como cantou Gilberto Freyre (1999), quando a sociedade patriarcal exaltava os homens, até mesmo durante a escravidão, relegando a mulher negra ao último degrau da hierarquia.

Nesse contexto, o patriarcado é averiguado como o *poder sobre*. O ter poder sobre as mulheres sobre sua fala, que é negada e consequentemente sobre seus corpos. E para que se converta as opressões sofridas pelas mulheres, o caminho é se pensar na emancipação feminina onde nós tenhamos o poder sobre nossos corpos.

O caminho para o autoconhecimento do corpo feminino está intrinsecamente ligado à luta pelo território, pois é na terra que os corpos se manifestam. As práticas de exploração das terras, impulsionadas pelo modelo neoliberal e pelo capitalismo patriarcal, ameaçam a sobrevivência.

A terra é responsável por engrandecer a existência do corpo, é por meio dela que a vida comunitária se desenvolve e adquire significado. A relação entre o território, corpo e terra faz com que a plenitude da existência feminina aflora, numa construção de defesa do território através da consciência do corpo. Estes movimentos, como enfatiza Cabnal (2010), devem lutar contra as diversas formas de violência que as mulheres são submetidas nos territórios. Isso implica em considerar que os diferentes sujeitos (incluindo as mulheres negras quilombolas) são autônomos, donos de si mesmos e de seus pensamentos, merecendo respeito e reconhecimento por sua individualidade e capacidade de reflexão.

A batalha incansável pelo território é o caminho inicial em direção à conquista da equidade. Nós, mulheres negras quilombolas, lutamos para reivindicar a soberania sobre nossos corpos e territórios, onde o território não é apenas a terra, mas o espaço onde nossas histórias são forjadas e continuam a ser escritas. Nesse espaço, mesmo diante de todas as adversidades e perdas, é onde encontramos forças e proteção para amenizar as violências. Ao entrelaçar as discursividades das interlocutoras com a concepção de corpo-território, reafirmo a centralidade das mulheres negras quilombolas nesta discussão, uma vez que

reconheço “a Terra como prolongamento indissociável do nosso corpo”, percebendo-a como espaço político, cultural e espiritual (HAESBAERT, 2020, p. 82).

Salienta-se, neste contexto, que a concepção de corpo-território, no que tange à corporeidade feminina, digo que precisa deixar de transcender a mera condição de objeto de estudo, tornando um sujeito de pesquisa que reivindica sua posição nas múltiplas instâncias da existência (DJAMILA RIBEIRO, 2024).

A luta pela equidade de gênero, originada em um contexto europeu, branco e de classe média/alta, não leva em consideração as desigualdades raciais e econômicas que impactam as mulheres.

Nessa circunstância, a opressão de gênero está intrinsecamente ligada às desigualdades raciais e econômicas. As disparidades econômicas e raciais afetam as mulheres de forma mais severa, uma vez que estão em uma posição socialmente inferior às mulheres brancas e aos homens negros, tornando-as ainda mais vulneráveis. Segato (2011, p. 24) destaca a importante função das relações de gênero, ao passo que afirma a necessidade de resistência às vigentes roupagens de violência, de novos e cruéis modos de vitimização dos corpos femininos e feminizados. É uma demanda que atravessa a reflexão sobre os sentidos de ser mulher nos dias contemporâneos.

Nós estamos à frente da maioria das associações formadas nas comunidades quilombolas - que são os maiores cenários de deliberações -, para além de conduzir reuniões mensais dispomos a lutar, dia após dia, pela sobrevivência e melhores condições de vida para o nosso povo, mesmo com todas as pressões das dificuldades oriundas do quilombo. Há uma liderança fundamental e forte.

Se não bastasse a opressão vivenciada pelo racismo por via de regras contra os corpos negros, as questões de gênero sobrepujam a situação das mulheres negras, pondo-as numa condição maior de inferioridade e incidindo em diversos aspectos de nossas vidas.

Sobre a sobrecarga da tamanha responsabilidade Lélia Gonzalez é decisiva ao garantir que os sujeitos negros, em especial a mulher negra, sofrem com uma enorme carga de discriminação, ao mesmo tempo em que isso não é visto como um problema, já que “é sabido que o que não se discute não constitui um problema”, e tudo isso localiza essa mulher negra num “espaço de falta”, sofrendo uma tripla discriminação – racial, social, sexual (Gonzalez, 2008, p.49-50).

[...] numa sociedade onde a divisão racial e sexual do trabalho faz dos negros e das mulheres trabalhadores de segunda categoria no conjunto de trabalhadores já por demais explorados (afinal, sobre quem recai o peso da recessão); numa sociedade

onde o racismo e o sexismo, como fortes sustentáculos da ideologia de dominação, fazem dos negros e das mulheres cidadãos de segunda classe, não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra. (Gonzalez, 2008, p.44)

Para a autora as atitudes colonialistas fundadas no Brasil ainda alimentam essas estruturas desiguais, quando rejeita outras formas de vida que não seja a branca europeia.

Segundo Davis (2016, p. 15-42), a escravidão aponta um aspecto para a ideia patriarcal de que os homens seriam os provedores e as mulheres suas dependentes. Concomitante, as mulheres negras não eram vistas como o sexo frágil, pois estavam submetidas ao racismo, machismo, desigualdade social e ao trabalho duro junto com os homens, que muitas das vezes desempenhavam a mesma função lutando de maneira igualitária em busca de liberdade.

Em pleno século XXI ainda há pessoas que não veem potencial nas mulheres da mesma forma como veem nos homens no quesito liderança. Devido a cultura em que os homens estão na maior parte dos cargos de liderança faz com que pensem mais facilmente que eles têm sucesso para liderar. Essa realidade se difere nas comunidades tradicionais, aqui especificamente as comunidades quilombolas, que atualmente é um dos poucos espaços que em grande maioria não são liderados por homens.

A ausência de mulheres negras nas lideranças gerenciais das grandes empresas está relacionada às questões estruturais da sociedade brasileira. O gênero e a raça determinam papéis sociais, contudo, de desafios que irão estar presentes em outros espaços como o mercado de trabalho, a universidade e outros cargos de liderança no Brasil e no mundo.

As mulheres quilombolas têm um papel pedagógico como líderes nas suas comunidades. Ao longo dos anos, nos destacamos como forças motrizes nas lutas pela preservação cultural, pela terra e pelos direitos do nosso povo. Somos figuras de oposição a pressupostos de dominação, porque utilizamos da fala para enaltecer nossas práticas culturais e identidades negras.

Quanto à atuação das mulheres quilombolas à frente dos trabalhos nos territórios, assumimos diversas responsabilidades. Além de sermos mães e cuidadoras das famílias, também somos responsáveis pela produção de alimentos e guardiãs das tradições culturais, mantendo vivas as práticas ancestrais, como a culinária, a música, a dança e as cerimônias religiosas. Faz parte também da responsabilidade das mulheres a transmissão e preservação desses conhecimentos, garantindo a continuidade da cultura às gerações futuras.

Além disso, destaco a luta pela terra e pelos direitos das comunidades. Enfrentamos desafios e obstáculos diários para garantir o reconhecimento legal de nossas terras e para combater a discriminação e o preconceito que ainda existem.

O desempenho dessas mulheres também se estende à educação e à saúde. Somos responsáveis por promover a educação, valorizando os saberes tradicionais e garantindo o acesso à educação para as crianças e jovens. Zelamos na promoção da saúde, atuando como agentes de saúde e disseminando informações sobre cuidados preventivos e tratamentos caseiros.

Apesar dos desafios e das desigualdades enfrentadas, as mulheres quilombolas demonstram força e resiliência. Exemplos de liderança, coragem e determinação, as mulheres inspiram outras mulheres e comunidades a seguirem em frente na luta pelos direitos e pela construção de novas lideranças e de novos formatos. Uma liderança do tipo que enfatiza o coletivo e as comunidades onde vivem (DAVIS, 2016, p. 15-42).

O reconhecimento e valorização do trabalho de mulheres quilombolas líderes dão visibilidade às suas histórias e suas conquistas. Essa atuação nas comunidades é essencial para a preservação da cultura, para o fortalecimento das comunidades e para a construção de um futuro mais justo e igualitário.

As mulheres que se dedicam à representatividade e liderança nos territórios marcados pela invisibilidade social, aprendem e compartilham das vivências que refletem, e estabelecem-se como “empreendedoras morais”. BECKER (2008), define como uma cruzada moral em torno da causa defendida por elas e que marcam as dimensões política, afetiva e cultural de suas vidas, atravessadas por questões de gênero. Temos muito a contribuir não apenas para as comunidades, mas também para a sociedade como um todo. O conhecimento ancestral, a sabedoria e a capacidade de articulação são recursos valiosos que devem ser reconhecidos e valorizados.

Portanto, é fundamental o apoio em prol do fortalecimento da condução de processos de mobilização coletiva e popular das mulheres quilombolas, para garantir que nós tenhamos acesso aos recursos necessários para desenvolver projetos e iniciativas. Além disso, é preciso combater todas as formas de discriminação e violência contra essas mulheres, promovendo a equidade de gênero e o respeito à diversidade.

2.3 Saberes

Os saberes ou conhecimentos tradicionais são construções coletivas que emergem da relação histórica, simbólica e material dos povos quilombolas com seus territórios, com a natureza e com suas formas próprias de organização social e cultural.

Tais saberes não se restringem a uma dimensão técnica ou utilitária, mas integram experiências, práticas, crenças, valores e memórias, sendo profundamente ancorados na tradição e na ancestralidade. Edgar Moran (2010) ressalta que todo conhecimento é uma tradução a partir dos estímulos que recebemos do mundo exterior, ao mesmo tempo, reconstrução mental, primeiramente sob a forma perceptiva e depois por palavras idéias e teorias. A ideia da palavra tradicional surge como invariavelmente referida a repetição, costume e a característica de ser transmitido de geração em geração.

O saber e o conhecimento no mundo contemporâneo não se restringem unicamente às informações provenientes das interpretações ocidentais sobre a natureza. Isso porque diferentes populações têm construído valiosos conjuntos de experiências e explicações baseadas na interação com o ambiente em que vivem, de modo que essas compreensões façam sentido dentro de suas próprias realidades. Entre esses saberes, destacam-se os conhecimentos transmitidos oralmente, de geração em geração, bem como aqueles adquiridos por meio de vivências espirituais e sobrenaturais.

Para Lima (2018) os indivíduos elaboram os seus saberes tradicionais e as práticas terapêuticas a partir de lembranças, memórias, experiências e narrativas orais, que são as responsáveis pelo repasse de tais conhecimentos e, conseqüentemente, pelo processo de elaboração das práticas vigentes. Todavia, os saberes tradicionais devem ser compreendidos como dinâmicos, sujeitos a ressignificações, adaptações e novas leituras realizadas pelas gerações às quais esses conhecimentos estão sendo transmitidos. Trata-se de maneiras diversas de perceber no âmbito local, de representar e de agir sobre o território, concepções que subjazem às relações sociais (Castro, 2000).

Esses saberes têm origem nas matrizes culturais dos povos africanos, que foram forçados a retirar de seus territórios e trazidos para o Brasil no contexto do sistema colonial e do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. Ao serem brutalmente deslocados, esses povos não trouxeram apenas sua força de trabalho, mas também seus sistemas de conhecimento, suas práticas agrícolas, medicinais, espirituais, seus modos de organização social e suas cosmologias. Esses saberes foram fundamentais para a resistência, a

sobrevivência e a construção de alternativas de vida diante da violência do regime escravista e colonial.

Nos processos de fuga, luta e formação dos quilombos, esses conhecimentos foram ressignificados, reelaborados e adaptados às novas condições dos territórios ocupados. Houve, ainda, uma profunda articulação entre os saberes africanos, os saberes dos povos indígenas e os conhecimentos desenvolvidos no contexto afro-brasileiro, resultando em sistemas complexos de saberes territoriais, espirituais, produtivos e simbólicos.

De acordo Diegues e Arruda (2001), os saberes tradicionais tratam-se de conhecimentos armazenados por populações tradicionais sobre as fases ou ciclos da natureza, da fauna, a persuasão da lua e sol nas atividades de serragem da madeira, nas atividades de pesca, sobre o melhor período para o plantio e melhor forma de gerir os recursos naturais e como melhor conservá-los.

Ao refletir sobre o tradicional como algo construído coletivamente e fundamentado nas experiências vividas ao longo das gerações, torna-se possível compreender, de forma mais ampla, a dinamicidade que permeia os saberes tradicionais na contemporaneidade.

Portanto, a história dos saberes quilombolas está diretamente vinculada aos processos de resistência ao colonialismo, à escravidão e às diversas formas de opressão. São saberes forjados na luta pela liberdade, pela autonomia e pela preservação da vida, sustentando até hoje as práticas culturais, os modos de vida e as territorialidades das comunidades quilombolas no Brasil.

Cabe destacar que os saberes ou conhecimentos tradicionais não dependem de uma validação metodológica científica formal para existirem ou terem legitimidade. Eles vivem, resistem e se fazem presentes na sociedade ao longo dos séculos, sustentados pela experiência, pela oralidade, pela prática cotidiana e pela transmissão intergeracional. São conhecimentos que se afirmam na prática, na experimentação empírica, na relação sensível com o mundo e na construção coletiva, revelando outras formas de produzir, compreender e se relacionar com a realidade.

Na perspectiva de Almeida (2008), esses saberes podem ser compreendidos como *saberes mágicos*, não no sentido pejorativo que a modernidade ocidental atribui à magia, mas como formas de conhecimento que expressam a articulação entre a tradição, a experiência e a sensibilidade coletiva. São saberes que dialogam diretamente com a vida, com o território, com os ciclos da natureza e com os elementos invisíveis, mobilizando práticas de cura, agricultura, espiritualidade e organização comunitária.

Do ponto de vista antropológico, Lévi-Strauss (1976) conceitua esses conhecimentos como *saberes sensíveis*, que se estruturam a partir da observação detalhada e da interação contínua com o ambiente. São sistemas de conhecimento que não se apoiam na lógica formal, mas em uma lógica da analogia, da correspondência e da experimentação empírica, construída ao longo de gerações. Nessa perspectiva, os saberes quilombolas são formas complexas de pensamento que integram o simbólico, o empírico e o prático, revelando uma profunda capacidade de apreensão da realidade e de adaptação aos contextos socioambientais.

Edgar Morin (2005), ao refletir sobre o pensamento mítico-mágico-simbólico, oferece uma importante contribuição para a compreensão dos saberes tradicionais. Segundo o autor, tais saberes — como é o caso dos saberes quilombolas — não devem ser vistos como meros vestígios de um passado arcaico ou primitivo, mas, sim, como expressões legítimas de outras formas de racionalidade, que se constroem na articulação entre dimensões objetivas e subjetivas, sensíveis e espirituais. Essa perspectiva rompe com a lógica reducionista e fragmentada do pensamento ocidental moderno, reconhecendo a complexidade e a riqueza dos sistemas de conhecimento que se estruturam a partir das relações entre o visível e o invisível, o material e o simbólico, o natural e o sobrenatural.

Ao reconhecer os saberes tradicionais como formas legítimas de conhecimento, é necessário considerar que eles são atravessados por marcadores como gênero, raça e classe. Nesse contexto, ganham centralidade os saberes das mulheres negras, que, historicamente silenciados, seguem sendo fundamentais na preservação da vida, da cultura, da memória e das práticas de resistência nas comunidades.

Patricia Hill Collins (2019) nos convida a refletir sobre as epistemologias construídas pelas mulheres negras, destacando a potência dos saberes que nascem no cotidiano, nas práticas comunitárias e nos processos de resistência. Em sua obra *Pensamento Feminista Negro*, a autora rompe com os paradigmas tradicionais da ciência ocidental, eurocentrada e masculina, ao afirmar que o conhecimento produzido por essas mulheres não se limita aos modelos acadêmicos formais. Pelo contrário, ele surge das experiências de vida, da ancestralidade, da oralidade e das redes de solidariedade que se fortalecem no enfrentamento diário às múltiplas opressões.

Para Collins, a vivência não apenas importa, mas se torna critério legítimo para validar o conhecimento. Como ela afirma, “a experiência constitui-se em uma maneira válida de se conhecer” (COLLINS, 2019, p. 319). Isso significa reconhecer que, no enfrentamento

constante do racismo, do sexismo e das desigualdades, as mulheres negras constroem uma forma própria de saber, que articula razão, sensibilidade, espiritualidade, afeto e ética. É um saber que não fragmenta o mundo, mas que compreende a vida de forma integral, conectando o pensar, o sentir e o fazer.

Essa epistemologia carrega em sua essência a força da oralidade, da transmissão dos saberes de geração em geração, e se sustenta na coletividade e no compromisso ético com a comunidade. Collins enfatiza que “a produção de conhecimento, para as mulheres negras, está profundamente interligada às suas experiências e aos laços comunitários” (COLLINS, 2019, p. 324). Nesse sentido, esses saberes não apenas ajudam a compreender o mundo, mas também são ferramentas de resistência, de fortalecimento identitário e de enfrentamento ao epistemicídio, a tentativa histórica de silenciar e apagar os conhecimentos não brancos e não ocidentais.

Dentro desse universo, emerge uma ética do cuidado, profundamente enraizada nas práticas e nas relações dessas mulheres, onde conhecer, cuidar e resistir se tornam partes de um mesmo processo. Collins afirma que “a ética do cuidado serve como princípio organizador, onde as conexões entre conhecimento e responsabilidade social são explicitamente reconhecidas” (COLLINS, 2019, p. 330). Assim, para as mulheres negras, produzir conhecimento não é uma prática neutra, mas um ato que se entrelaça com a construção do bem viver coletivo e com a manutenção da vida.

2.4 Quando a natureza é território: Conflitos, resistências e relações socioambientais

O conceito de natureza é uma chave fundamental para a compreensão das diversas visões das sociedades, uma vez que cada povo se relaciona com a natureza conforme sua interpretação. Isso quer dizer que o conceito de natureza pela sociedade depende de como as mesmas se relacionam. A relação dos povos com a natureza se institui tanto no interior das sociedades, quanto nas relações sociais. De acordo Gonçalves,

o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído por homens. Constitui um dos pilares através do qual os homens erguem as suas relações sociais, sua produção material e espiritual, enfim, a sua cultura (Gonçalves, 2000, p. 23).

Nos territórios quilombolas foram se formando modos de viver em comunidade, maneiras de compartilhar conhecimentos e saberes, formas de valorizar a ancestralidade e de se relacionar com a natureza que estão intrinsecamente interligadas.

Trata-se de uma relação que se constrói a partir de uma cosmologia que não dissocia sociedade e natureza, fundamentando-se em uma concepção que estabelece vínculos de interconexão entre esses dois elementos. De acordo Bispo dos Santos:

Para nós a questão não é só a terra, é a terra e tudo que se relaciona com ela. Não são só nós, somos nós e quem mais se relaciona. Então não é regularizar só a terra, é garantir o relacionamento territorial. Esse debate que é mais interessante! Porque junto com a terra está o solo, está o vento, estão as águas, estão os demais minerais e estão as matas, estão as demais vidas do reino animal. Então o território quilombola não pertence apenas aos quilombolas, pertence a todas as vidas que se relacionam com aquele território [...] o nosso modo de vida demanda pelo relacionamento com a natureza como um todo e não só com a terra (SANTOS, 2021, pag. 58).

Na cosmovisão africana, há uma estreita ligação entre a natureza e a comunidade, uma vez que esta última busca

assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem a comunidade, o indivíduo fica sem um espaço para contribuir. A comunidade é uma base na qual as pessoas vão compartilhar seus dons e recebem as dádivas dos outros (SOMÉ, 2003, p. 35)

As comunidades tradicionais configuram-se como coletividades cujas dinâmicas sociais e ambientais são estruturadas, prioritariamente, pela preservação dos saberes e práticas transmitidos intergeracionalmente. No âmbito das relações de gênero e raça, destaca-se que a experiência da mulher negra quilombola está profundamente imbricada com a natureza, em razão de condicionantes históricos, socioculturais e econômicos. As comunidades quilombolas estabelecem uma relação de interdependência com a terra, na qual as práticas agrícolas de base tradicional assumem papel central na reprodução social e cultural desses grupos.

A herança cultural e espiritual dessas comunidades inclui uma profunda reverência pela natureza, com crenças e práticas que valorizam a harmonia com o ambiente natural. Isso pode se manifestar em rituais, celebrações e tradições que reconhecem a interconexão entre as pessoas e a natureza.

A vida cotidiana das mulheres negras e quilombolas reflete uma relação próxima com a terra, os ciclos naturais e a biodiversidade local. Nesse contexto elas desempenham funções essenciais na preservação do conhecimento tradicional sobre plantas medicinais, técnicas agrícolas sustentáveis, práticas de conservação ambiental na salvaguarda do território, reafirmando seus conhecimentos ancestrais e sua centralidade nos processos de resistência e sustentabilidade socioambiental. Essa conexão profunda com a natureza influencia não apenas as atividades diárias dessas mulheres, mas também suas identidades

culturais e espirituais, proporcionando-lhes um senso de pertencimento e respeito pela terra e seus recursos naturais.

Diante das dinâmicas contemporâneas do sistema de produção capitalista, a expansão do capital sobre a natureza intensifica-se significativamente, acarretando danos à humanidade, de forma intensa e avassaladora. Isso ocorre devido à extração acelerada e desenfreada dos recursos naturais, resultando na exaustão dos bens ambientais para a produção de mercadorias cuja finalidade primordial não é atender às necessidades humanas, mas sim obter lucro através da troca no mercado.

Muito embora exista uma ressalva à perspectiva eurocentrada da obra de Karl Marx, é necessário considerar que nos Manuscritos Econômico-Filosóficos, de 1844, Marx fala sobre a indispensabilidade da interação entre a vida humana e animal com a natureza, uma vez que existe uma interdependência intrínseca entre estes elementos.

[...] Vegetais, animais, minerais, ar, luz, etc., constituem, sob o ponto de vista teórico, uma parte da consciência humana como objetos da ciência natural e da arte; eles são a natureza inorgânica espiritual do homem, [...] sob o ponto de vista prático, eles formam parte da vida e atividades humanas. Na prática o homem vive apenas desses produtos naturais, sob forma de alimento, aquecimento, roupa, abrigo, etc. A universalidade do homem aparece, na prática, na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo: 1) como meio direto de vida, e igualmente, 2) como objeto material e instrumento de sua atividade vital. A natureza é o corpo inorgânico do homem; quer isso dizer a natureza excluindo o próprio corpo humano. Dizer que o homem vive da natureza significa que a natureza é o corpo dele, com o qual deve se manter em contínuo intercâmbio a fim de não morrer. A afirmação de que a vida física e mental do homem e a natureza são interdependentes, simplesmente significa ser a natureza interdependente consigo mesma, pois o homem é parte dela (MARX, 2007, pag. 62).

A obra em questão sugere que entre o ser humano e a natureza estabelece um equilíbrio específico, pois a existência da humanidade é condicionada pela presença da natureza. O humano, como condição, depende de um intercâmbio constante com o meio ambiente para assegurar a produção e a reprodução de sua vida material e espiritual.

Aqui é possível compreender a noção do que viria a ser os primeiros conceitos de conflitos socioambientais, ao considerar que a terra é recurso ambiental cobiçado, embora até então os embates pela sua posse não tenham sido reconhecidos como conflitos socioambientais. É somente na atual fase do novo imperialismo que esses confrontos adquirem uma nova significância, em virtude do agravamento da exploração irresponsável dos recursos ambientais pelo capital.

As questões ambientais são manifestações da estrutura da produção material, que resulta em uma exploração incisiva dos recursos naturais. O modelo de produção e consumo estabelecido pela economia capitalista atualmente acarreta para a humanidade o esgotamento

acelerado e sem precedentes dos recursos naturais do planeta.

A exploração desenfreada dos recursos naturais e a degradação do meio ambiente, configurando a chamada questão ambiental, emergiram como um dos tópicos preponderantes em discussões globais neste século.

Atualmente no Brasil ouve sobre os intensos conflitos socioambientais que atingem diretamente as comunidades tradicionais, grupos de pessoas que possuem uma cultura diferenciada da cultura predominante, e que mantêm relações específicas com o meio ambiente e o território em que vivem.

O conceito remonta às últimas décadas do século XX. Dentre muitos estudiosos sobre o tema aponto um que entendo ser amplo e completo: Paul Elliot Little (2001), classificou os conflitos socioambientais em três grandes tipos ou agrupamentos: “1) os conflitos em torno do controle dos bens naturais; 2) os conflitos em torno dos impactos naturais e sociais causados pela ação humana e natural; 3) os conflitos em torno do uso dos conhecimentos ambientais” (LITTLE, 2001, p. 108).

A partir dos conflitos estabelecidos entre populações tradicionais e áreas protegidas devido a sobreposição de território, principalmente após a década de 1970, surge a reivindicação de alguns pesquisadores acerca de outra forma de pensar a relação entre homens e natureza.

Esses conflitos revelam um elevado grau de complexidade, uma vez que interesses nacionais e internacionais estão constantemente em disputa nos territórios, na incessante busca por sua vasta riqueza natural.

A complexidade inerente à problemática ambiental requer a superação do paradigma fragmentário e simplista da ciência moderna. Para Leff (2001), sobre a complexidade da questão ambiental, afirma que

a desorganização ecossistêmica do planeta e a entropia dos processos produtivos, guiados pela razão tecnológica e pela lógica do mercado, criaram a necessidade de enfoques integradores do conhecimento para compreender as cousas e a dinâmica dos processos socioambientais que, por sua complexidade, excedem a capacidade de conhecimento dos paradigma científicos dominantes, exigindo uma recomposição holística, sistêmica e interdisciplinar do saber (LEFF, 2001, p. 147)

A partir dos anos de 1970 e 1980 os fenômenos sociais chamados conflitos socioambientais passaram a ser do interesse do campo científico brasileiro. Durante essas décadas houve uma crescente preocupação com o meio ambiente e o clima dentro da sociedade industrial globalizada, que resultou em eventos como a Conferência da Nações

Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, em 1972. Essa Conferência tratou sobre o equilíbrio entre a degradação ambiental e o desenvolvimento econômico.

Em linhas gerais, a discussão teórica acerca dos conflitos tem suscitado divergências entre estudiosos de diversas áreas do saber, apresentando uma ampla gama de perspectivas, metodologias e definições acerca dos embates. Naturalmente, isso acarreta imensos desafios para a empreitada de estruturar essa temática.

Entretanto, mesmo diante dos interesses globais e outros eventos sobre a questão ambiental serem promovidos, o Estado brasileiro implementou um modelo desenvolvimentista industrial. Em decorrência a economia se volta para a exportação de *commodities* e implementa projetos econômicos para atender a estas finalidades, principalmente nas áreas de extração mineral e produção de energia e de *commodities* agrícolas, o que irá promover um cenário de diferentes grupos sociais sendo afetados pelos empreendimentos industriais, configurando a realidade de conflitos socioambientais (ZHOURI; LASCHEFSKI, 2010).

Os conflitos têm suas raízes em uma variedade de aspectos complexos da vida social. Dentro desse contexto, os conflitos ambientais surgem como uma das múltiplas formas que tais disputas podem assumir. Este campo de análise se concentra na competição pelo acesso e controle dos recursos naturais entre diferentes grupos sociais, revelando assim as tensões inerentes à relação entre a sociedade e o meio ambiente. Esta situação nos confronta com um desafio ambiental de proporções significativas nos tempos contemporâneos.

Conforme Little (2001) os conflitos socioambientais se constituem em embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de relacionamento com os patrimônios naturais, isto é, com seus respectivos meios: social e natural. Essa interpretação sugere a presença de diversos grupos sociais que interagem entre si e com o ambiente biofísico que os cerca, defendendo distintas lógicas para a gestão dos bens coletivos de uso comum.

A partir dessa expressão o autor sustenta a visão de que os conflitos apresentam diversas dimensões e características, advindas pela disputa de controle sobre recursos naturais específicos. Em outros contextos, constitui em função dos impactos socioambientais causados pela ação humana, seja no solo, no ar, na água, ou nos sistemas vivos. Ocorre também em torno de valores e alterações de modo de vida, indo além dos embates políticos e econômicos incorporando elementos cosmológicos, rituais, étnicos e identitários (LITTLE, 2006).

Little (2006, p. 91) define conflito socioambiental, sob uma ótica antropológica, que incorpora “elementos cosmológicos, rituais, identitários e morais”:

Um olhar antropológico pode enxergar conflitos latentes que ainda não se manifestaram politicamente no espaço público formal, porque os grupos sociais envolvidos são politicamente marginalizados ou mesmo invisíveis ao olhar do Estado. Como os antropólogos trabalham diretamente com muitos desses grupos – povos indígenas; quilombolas; agroextrativistas; ribeirinhos; favelados – a etnografia dos conflitos socioambientais explicita as bases latentes dos conflitos e da visibilidade a esses grupos marginalizados (LITTLE, 2006, p. 92).

Há um destaque na interação entre os atores sociais, nas relações desses atores com o ambiente biofísico e com seu contexto social, considerando as reivindicações dos diversos grupos envolvidos “suas respectivas cotas de poder formal e informal”. Consequentemente, o autor indica para o uso de um viés metodológico que admite compreender a “dinâmica interna do conflito, as polarizações das posições e o mapeamento das alianças e coalizões”, considerando as possíveis mudanças de posições dos diferentes grupos (LITTLE, 2006, p. 92).

Vargas (2007) acredita que a incidência de conflitos socioambientais está em ascensão na realidade dos países latino-americanos. Percebe-se que essa fragilidade é decorrente do modo de execução das políticas e dos sistemas de administração existentes para regular o uso e a disponibilidade dos recursos naturais. Também é crucial levar em conta as dinâmicas sociais e econômicas relacionadas aos recursos naturais, as quais estão se tornando cada vez mais intrincadas. É frequente que o Estado se veja desprovido dos meios técnicos, administrativos e/ou financeiros necessários para gerenciar os conflitos ligados ao uso dos recursos naturais, nos quais frequentemente existem significativas disparidades de poder.

Nesse sentido, Vargas (2007) explica que os conflitos podem ter múltiplas causas, algumas próximas e evidentes, outras distantes e não evidentes. Por esse motivo, é imprescindível fomentar abordagens pluralistas que reconheçam as múltiplas perspectivas dos envolvidos e os efeitos concomitantes das causas dos conflitos, a fim de compreendê-los de maneira holística. Do mesmo modo, outro elemento que configura uma característica fundamental desses conflitos é a disparidade no nível de conhecimento e de influência entre os grupos envolvidos. Os atores exibem distintos graus de compreensão e domínio da informação, enquanto o poder se manifesta em termos políticos, econômicos e sociais. Além disso, as diferenças culturais entre os grupos sociais também desempenham um papel

significativo, uma vez que cada um possui sua própria abordagem em relação à utilização e apropriação dos recursos naturais.

Sobre este tema, existe uma parcela da sociedade que sustenta a crença de que “o território, com suas características físicas, representa uma unidade que garante a produção e a reprodução dos seus modos de vida [...], algo que resulta numa forte identidade com o espaço onde vive” (ZHOURI & LASCHEFSKI, 2010, p. 23), por outro lado, para alguns, é apenas uma parcela de terras e recursos disponíveis para exploração.

Esses conflitos estariam submetendo a comunidade a situações de extrema dificuldade, resultando em mudanças drásticas na qualidade de vida de seus habitantes e impedindo-os de exercer plenamente suas territorialidades.

Contudo, o conflito ambiental é definido pela competição pelo acesso aos recursos naturais, pela preservação da natureza e da cultura local. Isso ocorre devido à violação dos direitos tradicionais e culturais de pessoas que mantêm um estilo de vida intimamente ligado ao seu ambiente territorial.

A modernidade procurou, de forma significativa, promover a homogeneização da sociedade, impondo um único desejo a toda a humanidade - a modernização, que traz consigo o desenvolvimento a qualquer custo. Nessa perspectiva, surgiram os chamados "refugos humanos", que não se encaixam nesse modelo, conforme o sociólogo Bauman, 2005, p.12),

A produção do refugio humano, ou mais propriamente, dos seres humanos refugados (os excessivos ou seja, os que não puderam ou não quiseram ser reconhecidos), é um produto inevitável da modernização, e um acompanhante inseparável da modernidade. É um inescapável efeito colateral da construção da ordem e do progresso econômico (que não pode ocorrer sem degradar e desvalorizar os modos anteriormente efetivos de viver e que portanto, não consegue se não privar seus praticantes dos meios de subsistência) (BAUMAN, 2005, p.12).

Nesse sentido, percebe-se o território enquanto o principal elemento para a execução do “desenvolvimento”. Entretanto, a questão reside também na capacidade de resiliência do meio ambiente físico após ser impactado por ações humanas.

A capacidade do ambiente natural se regenerar está cada vez mais reduzida, mesmo diante dos esforços para minimizar tais intervenções como, por exemplo, implementar condicionantes ou medidas de mitigação ou compensação aos projetos econômicos (plantios de mudas, reflorestamento de parcelas das áreas afetadas ou em outras áreas que não possuem ligações diretas com a área afetada). Se tratando das reparações ambientais, às comunidades atingidas se apresentam com o desafio de não possuírem voz ativa nas ações

compensatórias, nas quais a opinião técnica – de cientistas, empresários e membros do governo – será analisada como mais proeminente que os povos tradicionais.

Vale destacar que nenhum tipo de tratamento extingue absolutamente os conflitos socioambientais. Certas estratégias de enfrentamento representam apenas soluções paliativas que buscam estabelecer consensos, enquanto outras se manifestam como repressão às formas de resistência e lutas dos atores envolvidos. Os conflitos socioambientais persistiram, uma vez que os pilares que sustentam a estrutura do sistema de produção capitalista impedem sua erradicação. Reconhece que os conflitos socioambientais, como manifestação da luta de classes, derivam da distribuição desigual dos recursos naturais, da exploração da mão de obra e da desapropriação dos meios de produção dos trabalhadores diretos. Mas diante dessa percepção, é essencial expandir a discussão sobre os conflitos socioambientais, uma vez que isso contribui para a visibilidade dos embates que afetam atores políticos devido à disparidade na apropriação dos recursos naturais.

A presente pesquisa aborda também esse enfoque. O início do quadro de referência analítica ocorre com a intervenção do Estado em contextos geográficos, no Quilombo de Lajeado com uma mineradora; no Quilombo Mumbuca com a criação de uma unidade de conservação de proteção integral e agropecuária extensiva; e no Quilombo Dona Juscelina quando os moradores foram expulsos do território e presenciaram a destruição de tudo que eles preservaram. Essas iniciativas têm impactos imediatos ao estabelecer novos conjuntos de normas para a utilização dos territórios e ao instituir novos sistemas de interações entre os diferentes agentes envolvidos. Com o decorrer do tempo, uma variedade de “contratos sociais” permeados por esse campo ambiental emerge e passa a reorganizar o território original, transformando-o (MARTINS, 2012).

Nas comunidades pesquisadas, os interesses da mineradora e da unidade de conservação de proteção integral avançam sobre suas terras, embora muitas vezes ocorra de forma lenta e silenciosa, vem pouco a pouco resultando no enfraquecimento e, em alguns casos, esses mesmos interesses podem resultar no extermínio de comunidades quilombolas. Tornou comum assassinato de lideranças em seus próprios territórios sem chance de defesa, ataques de destruição nos territórios, envenenamento das águas, degradação do meio ambiente, criação de parques ecológicos sobrepondo áreas quilombolas acreditando ser a melhor forma de proteção. Trata-se, portanto, de um processo de violência que se manifesta de múltiplas formas, física, ambiental, institucional e simbólica, impactando diretamente a existência e os modos de vida dessas populações.

A conformação dessas instituições, representadas pela mineradora e pela unidade de conservação, envolve a atuação de múltiplos agentes sociais, como pesquisadores, representantes do Estado, empresários, entre outros, cada qual orientado por interesses e objetivos específicos em relação aos territórios em questão. Segundo Fleury (2013) todos esses atores, têm a sua própria visão e o seu próprio conceito de desenvolvimento, constituindo-se em uma verdadeira rede sociotécnica, em grande parte, montada para a justificação dos danos ambientais causados pelo empreendimento, em benefício do desenvolvimento.

Ao longo da história observa o reconhecimento dessas dinâmicas as quais são influenciadas por processos relativamente contemporâneos, atribuíveis tanto ao surgimento de novos agentes de destaque quanto à adoção de novas ferramentas para gerir os recursos naturais.

Esse exemplo foi trazido para o final deste capítulo para demonstrar que conflitos socioambientais são elementos que têm suscitado incerteza e questionamentos entre os quilombolas sobre o futuro de suas comunidades.

CAPÍTULO II - NÓS SOMOS ESSAS MULHERES: A MEMÓRIA E TRAJETÓRIA DE 3 MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS

A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas. A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato. O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância O eco da vida-liberdade (Conceição de Evaristo, 2017).

Neste capítulo, compartilho a memória e trajetória de vida de três mulheres. Suas histórias atravessam o tempo e o território, ecoando vozes que resistem, constroem e cuidam. Ao ouvir sobre cada uma delas, compreendi que não se trata apenas de registrar experiências individuais, mas de reconhecer um legado coletivo de luta, ancestralidade e pertencimento. É com profundo respeito que escrevo estas linhas, ciente da responsabilidade de dar visibilidade a quem, por muito tempo, foi silenciada pelos discursos oficiais da história.

Essas mulheres serão citadas com nomes e sobrenomes completos, como dito por Lélia Gonzalez: “preto tem que ter nome e sobrenome porque senão os brancos arranjam um apelido, ao gosto deles”. Lélia convida-nos a refletir sobre a condição de exploração e

opressão vivida por determinados grupos na sociedade brasileira, ou seja, está dizendo que pessoas negras também precisam afirmar sua identidade de forma completa — com nome e sobrenome — para serem vistas como indivíduos inteiros, dignos de respeito. Isso é uma forma de resistência contra a tendência histórica de despersonalizar ou reduzir a identidade de pessoas negras. Nomeá-las integralmente é, portanto, um ato de resistência contra o apagamento de suas histórias e autoridades.

Ao apresentar as trajetórias de Laurinda Soares de Azevedo, Guilhermina Ribeiro da Silva e Lucelina Gomes dos Santos, desejo construir um espaço de escuta, onde suas vozes e memórias possam ocupar o lugar que lhes é de direito. Cada uma, com sua história, revela formas singulares de existir e resistir em seus territórios, enfrentando adversidades e reafirmando saberes ancestrais. Mais do que biografias, este capítulo é um convite à escuta sensível e ao reconhecimento da centralidade das mulheres na sustentação de suas comunidades e na reescrita da história do Brasil.

3.1 A Laurinda Soares de Azevedo

Minha vó Laurinda Soares de Azevedo era uma mulher, negra, quilombola e rezadeira que nasceu no dia 30 de setembro de 1934 num sítio chamado Garrafas, no município de Almas²⁰ -TO. Nesse contexto, apresentado na Figura 9, ela viveu aos 69 anos de idade. Faleceu em Goiânia-GO no dia 19 de setembro de 2003 em decorrência de insuficiência cardíaca.

Figura 09: Laurinda Soares de Azevedo

²⁰ O município de Almas -TO possui uma área de 4.007,152 km². Em 2022, a população era de 6.499 habitantes e a densidade demográfica era de 1,62 habitantes por quilômetro quadrado. Almas está localizada a cerca de 300 km da capital, Palmas. A sua localização privilegiada torna-a um ponto central para explorar as belezas naturais e históricas da região. Os municípios que fazem fronteira com Almas, são: Natividade, ao norte; Conceição do Tocantins, ao sul; Dianópolis, a leste; Rio da Conceição, a oeste; Porto Alegre do Tocantins, a leste; Pindorama do Tocantins, a noroeste; Ponte Alta do Tocantins, a norte; Mateiros, a nordeste. No município de Almas existem 2 comunidades quilombolas, Baião e Poço Dantas (IBGE, 2022).



Fonte: Arquivo da autora

Filha de Silvério Luiz de Albuquerque e Maria Soares de Azevedo, mais conhecida como Maria Salomé. Em uma das prosas com Maria Anita Gualberto Pereira ela me disse o seguinte²¹: - *Mas nos documentos de minha mãe não tinha o nome do pai dela, os mais velhos contam, que quando minha mãe nasceu o pai já não morava na mesma casa. Ele estava louco, e vivia numa casinha, sozinho. E ainda quando ela era bebezinha, seu pai morreu.*

Laurinda Soares de Azevedo foi uma menina que conheceu a dureza da vida desde cedo. Cresceu com seus 4 irmãos: Hipólito Soares de Azevedo, Anísia Soares de Azevedo, Teodorico Soares de Azevedo e Zeferina Soares em uma casinha de pau a pique²², onde a fome às vezes batia à porta, mas o amor nunca faltava. O dinheiro era escasso, os sapatos eram luxo, e as roupas, sempre as mesmas, lavadas com carinho pela mãe. Mesmo assim, Laurinda sorria. Brincava de roda na terra batida, inventava bonecas com sabugos de milho e ria com os irmãos até o sol se pôr. Não havia presentes, mas havia afeto. Não tinham escolhas, então escolheram ser felizes, porque era isso que tornava os dias menos pesados.

²¹ Entrevista realizada no dia 08 de fevereiro de 2025.

²² A casa de pau a pique é uma construção tradicional que utiliza materiais naturais e locais, como madeira, bambu, cipó e terra. É uma técnica sustentável e ecológica.

Oriunda de uma família de agricultores, não teve acesso à escolarização formal, sendo analfabeta. Contudo, sua condição não a privou de deter e transmitir um amplo repertório de saberes ancestrais, construídos e compartilhados no contexto da oralidade e das práticas comunitárias. Sua trajetória foi marcada pela atuação no trabalho agrícola, no manejo de recursos naturais e no cuidado com a família, configurando-se como protagonista central na reprodução sociocultural e na preservação dos saberes tradicionais do lugar onde viveu.

Minha vó Laurinda Soares de Azevedo sempre gostou de cantar. Sua voz suave ecoava pela pequena casa de barro, enchendo o ar de uma doçura que contrastava com a dureza da vida. Nunca foi cantora profissional, mas cantarolava o tempo todo, como se a música fosse um alívio para a alma. Quando estava alegre, cantava para celebrar; quando estava triste, cantava para esquecer. As canções saíam espontâneas, nascidas do coração, sem precisar de palco e plateia. Seus irmãos riam e diziam que ela parecia um passarinho, sempre enchendo os dias de melodia. Para Laurinda Soares de Azevedo, cantar era como respirar, um jeito simples de transformar a vida em algo mais bonito. Essa linhagem de memória e afeto está registrada na Figura 10.

Figura 10: Três gerações: Maria Anita, Laurinda e Maria



Fonte: Arquivo de Maria Anita Gualberto

Ouvi sobre referências ao tipo de educação informal praticada pela mãe de Laurinda Soares de Azevedo, (minha bisavó Maria) e posteriormente por ela mesmo. A educação informal desempenha um papel fundamental no cenário em questão, sendo adotada, especialmente em comunidades tradicionais. Nessas localidades, a ausência histórica e persistente do poder público na implementação de políticas educacionais fez com que os próprios membros da comunidade desenvolvessem e transmitissem conhecimentos de forma não institucionalizada, por meio da oralidade, da experiência cotidiana e das práticas culturais enraizadas.

A educação informal ocorre como uma alternativa essencial para a transmissão do conhecimento e do patrimônio cultural, independentemente da participação em instituições formais de ensino e aprendizagem. Esse processo educativo se manifesta de maneira espontânea e contínua em diversos espaços da vida cotidiana, como no ambiente familiar, nas reuniões comunitárias, nas interações sociais dos espaços e encruzilhadas do dia a dia.

Além disso, é cultivado por meio do convívio com vizinhos, da troca de saberes entre diferentes grupos sociais, das experiências compartilhadas e das práticas transmitidas dentro de determinadas categorias profissionais e culturais.

A educação informal é a expressão de uma variedade muito maior de sujeitos. Pais, irmãos, vizinhos, colegas, parceiros de folgedos ou de trabalho, comunicadores de todos os meios de comunicação participam da educação informal. O estudo dos campos de atividade de todos esses sujeitos constitui objeto de pesquisa com largo potencial de interesse tanto histórico como educacional. A pluralidade de atores, na educação informal, enseja o convívio de uma variedade muito mais rica de tipos humanos e de referências culturais distintas e díspares do que a educação formal. A diversidade de gerações, de profissões, de formação intelectual enriquece a educação informal. (MARTINHO RODRIGUES, 2012, p. 207).

Laurinda Soares de Azevedo passou sua infância imersa nas tradições e rotinas do mundo rural, vivendo de forma simples, sem os confortos da vida moderna. Ela cresceu sem energia elétrica, sem televisão, sem geladeira e sem os produtos eletrodomésticos que hoje são comuns em muitas casas. Sua infância foi marcada pela conexão direta com a natureza e pelo trabalho diário, aprendendo desde cedo a valorizar os recursos naturais e a lidar com as tarefas do campo, como o cultivo da terra, o cuidado com os animais e a colaboração nas atividades domésticas. A convivência com a terra e o trabalho duro não eram apenas uma necessidade, mas parte integrante de sua formação, moldando seu caráter e sua visão de mundo.

Laurinda Soares de Azevedo, tal como todas as jovens de sua comunidade, foi educada sob a atenta e implacável supervisão de sua família, que zelava com rigor por cada aspecto de sua conduta e formação. Desde cedo, sua mãe, além de se dedicar às tarefas domésticas, também trabalhava arduamente nas atividades da roça para complementar a renda da família e garantir o sustento de seus filhos. Ela era uma mulher de grande força e resiliência, que sabia que a sobrevivência da família dependia não apenas do cuidado com a casa, mas também do trabalho árduo no campo.

No entanto, além das dificuldades cotidianas, Laurinda Soares de Azevedo também viveu em um contexto onde as diretrizes do sistema patriarcal eram profundamente enraizadas. O papel das mulheres era visivelmente definido e restrito pelas normas obsoletas. Elas eram vistas como responsáveis pelo cuidado da casa, pela educação dos filhos e pelo sustento da família dentro do lar, enquanto as decisões importantes da vida comunitária e social eram em grande parte tomadas pelos homens. Assim, Laurinda Soares de Azevedo, como tantas outras mulheres de sua época e de sua cultura, foi moldada por um sistema que

limitava suas opções e definia seus espaços, mas também a ensinou a lidar com essas limitações de forma resiliente, desenvolvendo uma força interna que se manifestaria ao longo de toda sua vida.

Segato (2016), defende que o patriarcado, como relações de gênero baseadas na desigualdade é a estrutura política mais arcaica e duradoura da humanidade e que os gêneros consistem no molde primordial de todas as outras formas de dominação. Nessa perspectiva a autora afirma que a primeira lição de relação de poder se dá no “teatro familiar das relações de gênero, mas, como estrutura, a relação entre suas posições se replica *ad infinitum*, e se revisita e ensaia nas mais diversas cenas em que um diferencial de poder e valor se encontram presentes” (SEGATO, 2016, p. 92).

Laurinda Soares de Azevedo casou com 20 anos, após seu irmão mais velho apresentar um rapaz para casamento mediante a seguinte condição: - *Aqui está um moço que tem interesse em casar com você, se você ainda for “pura”, você casa com ele.*

O irmão usou essa metáfora para dizer que, se ela ainda fosse virgem, o pretendente a tomaria como sua esposa, como um delicado véu de promessas e juramentos de amor eterno.

E como ela era “*pura*”, Laurinda Soares de Azevedo, como flor que desabrocha ao primeiro sopro da manhã, encheu de orgulho sua família. Seu nome ressoava como um cântico de esperança nos lábios de sua genitora, que, embora sentisse a dor da saudade a se aninhar no peito, viu sua preciosa filha trilhar o caminho sonhado por tantas moças de sua época. Com véu de promessas e olhar de aurora, Laurinda Soares de Azevedo realizou o desejo que o tempo sussurrava: o casamento, o começo de um novo destino entrelaçado ao amor. Contraíram-se em matrimônio na Romaria do Senhor do Bonfim, no município de Natividade, neste estado do Tocantins no dia 15 de agosto de 1954, o senhor João Gualberto Praxedes e Laurinda Soares de Azevedo.

João Gualberto Praxedes era um agricultor de origem simples, reconhecido por sua integridade entre a comunidade local. Casou-se com Laurinda Soares de Azevedo, união que durou até o seu falecimento. O casal teve oito filhos. Naquela época, especialmente no contexto rural, a constituição de um casamento era vista como a principal meta de vida para as mulheres jovens.

Na fase adulta, mudou para Nova Prata, no município de Dianópolis-TO²³, cuja localização geográfica está contextualizada na Figura 11. Nessa época da vida de Laurinda Soares de Azevedo, a casa simples, feita de adobe e coberta de palha de piaçava, com portas e janelas feitas com caule do buriti, representa um exemplo notável de construção ecológica, integrada ao ambiente natural. O uso das bicas para captação da chuva e a busca da água nos córregos em latas e potes de barro na cabeça ou em “cangaias²⁴” de carga em animais, demonstram a conexão íntima com a natureza e o cuidado com os recursos disponíveis.

Figura 11: Localização com destaque ao município de Dianópolis-To

²³ O município de Dianópolis -TO possui uma área de 3.318,094 km². Em 2022, a população era de 17.739 habitantes e a densidade demográfica era de 5,35hab/km². Dianópolis está localizada a cerca de 350 km da capital, Palmas. O município de Dianópolis é limitado pelos municípios de Rio da Conceição (Norte), Formosa do Rio Preto / BA e Riachão das Neves / BA (Leste), Novo Jardim (Sudeste), Ponte Alta do Bom Jesus e Taipas do Tocantins (Sul), Conceição do Tocantins e Almas (Sudoeste) e Porto Alegre do Tocantins (Oeste) (IBGE, 2022).

²⁴ Na cultura popular, a “*cangaia*” é uma espécie de bolsa ou sacola utilizada para carregar objetos pessoais, alimentos ou utensílios. Geralmente, é feita de tecido resistente e possui alças para facilitar o transporte.



Fonte: IBGE, 2022. Elaboração da cartografia: Alves, G. P. Laurenita.

Nesse contexto de mudanças e de adaptação a um novo espaço, Laurinda Soares de Azevedo e João Gualberto Praxedes passam a consolidar seus projetos de vida, fundamentados no trabalho, na organização familiar e na relação de interdependência com a natureza. A construção da moradia e o manejo dos recursos locais não apenas garantem a sobrevivência, mas também refletem os saberes tradicionais mobilizados no cotidiano.

É nesse cenário que, gradualmente, as responsabilidades se ampliam, especialmente com a chegada dos filhos, que passa a ressignificar a dinâmica familiar e as práticas de trabalho, cuidado e sustento. O casal teve 8 filhos: Melquíades Luiz Gualberto, Maria Anita Luiz Gualberto, Floraci Luiz Gualberto, Teodorina Luiz Gualberto, Clarice Luiz Gualberto, Alberto Luiz Gualberto, André Luiz Gualberto e Zenaide Luiz Gualberto, respectivamente.

As práticas de fé e espiritualidade desempenhavam um papel central na organização da vida familiar e comunitária, funcionando como elementos de fortalecimento dos vínculos, de proteção simbólica e de sustentação diante das adversidades do cotidiano. Devota de São

José, anualmente Laurinda Soares de Azevedo prestava culto ao santo em sua casa na data de 19 de março, reunindo os entes queridos e os moradores vizinhos. No entanto, mesmo amparados pela fé e pelos rituais de devoção, a família enfrentaria, em determinado momento, uma experiência profundamente dolorosa, que marcaria de forma definitiva sua trajetória: a perda prematura de sua segunda filha Teodorina Luiz Gualberto, em decorrência de complicações no parto.

A perda dessa filha deixou um vazio irreparável e uma dor silenciosa. O luto se misturou à frustração, à culpa e à saudade, tornando cada dia um desafio emocional.

No dia que Teodorina morreu quando ela começou a sentir as dores minha mãe mandou buscar tia Flaviana para fazer o parto. Teodorina sofreu muito porque deu complicações no parto que acabou morrendo ela e a filha. Foi Melquíades e eu que batizamos a nenezinha, que recebeu o nome de Maria²⁵ (Maria Anita Gualberto Pereira, 2025).

Relatando em detalhes a tragédia e as circunstâncias que cercaram a irmã mais nova que da minha mãe ela enfatiza que *“a relação da família fortaleceu pelo apoio de todos diante dessa dor que aconteceu. Com o tempo, aprendemos a conviver com a perda de minha irmã encontrando forças nas lembranças e no amor que ficaram”²⁶*.

Minha vó era mulher do cerrado. A mesma tinha uma ligação profunda com o cerrado, pois a sua região está localizada nesse bioma. Ela com ajuda de sua família desenvolveu práticas de manejo sustentável da terra e dos recursos naturais, mantendo uma relação equilibrada e harmoniosa com o meio ambiente. Além disso, o cerrado sempre forneceu recursos essenciais para a sua subsistência e cultura, como alimentos, medicamentos naturais, materiais para artesanato e muito mais. Essa relação ancestral entre os povos tradicionais e o cerrado foi marcada pelo respeito mútuo e pela preservação da biodiversidade.

Mesmo desenvolvendo prática sustentável no cerrado, ela presenciou o ecocídio²⁷ bem de perto aos arredores de sua casa com um garimpo ilegal, com promessas de que o ouro traria qualidade de vida para nosso povo. Eu me recordo que houve impacto negativo direcionado às mulheres, elas foram afetadas não apenas pela questão ambiental, mas do ponto de vista social. Foram as mulheres mais sujeitas ao processo de coerção e violência sexual cometida pelos próprios garimpeiros. O assédio surgia disfarçado de comportamentos

²⁵ Entrevista realizada no dia 01 de março de 2025.

²⁶ Continuação da entrevista realizada no dia 01 de março de 2025.

²⁷ Ecocídio é um ato cometido intencionalmente que causa: (a) danos ecológicos graves, extensos ou duradouros; (b) consequências internacionais; e (c) desperdício e perda de recursos naturais (GRAY, 1996).

e costumes, enquanto as vozes dessas mulheres eram silenciadas. Em uma das prosas com Maria Anita Gualberto Pereira sentada numa cadeira no terreiro de sua casa, o olhar perdido no horizonte e parecia triste me disse:

- (solta um suspiro) Ah, minha filha, tem coisa que a gente nunca queria contar, mas o coração aperta... (Eu: O que aconteceu?) Foi meu sobrinho, o Romário... só tinha três aninhos. Se afogou num buraco de garimpo. A mãe dele, sua tia Zena, tava distraída com as coisas de casa. Romário brincava por perto, mas sumiu num instante. Quando deram por falta dele, já era tarde demais. Ele caiu no buraco. Sim. Esses buracos que os garimpeiros deixam abertos, cheios d'água suja. A gente gritou, correu, procurou... até que acharam o corpinho dele boiando. Que tristeza, isso não devia acontecer. Esses garimpeiros vêm, destroem tudo e depois vão embora, deixando só perigo pra gente. E quem sofre somos nós. Sua tia Zena, Deus tem dado força pra ela continuar. Mas dói, viu? Dói demais²⁸.

Entre os principais danos causados pelo garimpo ilegal está a destruição ambiental. A atividade provoca o desmatamento de grandes áreas das matas, comprometendo a biodiversidade local e afetando a fauna e flora nativas. Além disso, o uso indiscriminado de mercúrio na extração do ouro contamina os rios e o solo, afetando diretamente a saúde da população que depende desses recursos naturais para sua sobrevivência.

Como resultado direto desse processo ambiental e social, o impacto no território foi tão expressivo que algumas atividades extrativistas causaram danos irreversíveis. Isso ocorreu porque o ambiente explorado não teve a oportunidade de se regenerar e se recuperar, levando a um impacto permanente na área afetada.

Laurinda Soares de Azevedo, guardiã das ervas. Tinha laços especiais com a natureza. Cultivava, curava, mantinha a biodiversidade. Seu conhecimento era fonte de cura.

Era guardiã do conhecimento sobre o uso de plantas medicinais²⁹, e transmitia essa ciência de geração em geração sobre a produção de alimentos, manejo de uso do solo, conservação da natureza e produção saudável de alimentação, ela, com seu saber consequente da prática diária, desenvolvia técnica de cultivo e de produtividade por meio da associação entre plantas.

As ervas são plantas que são usadas para preparação consideradas medicinais por suas propriedades são definidas, segundo a Agência Nacional de Vigilância Sanitária - ANVISA, na normativa Resoluções da Diretoria Colegiada - RDC Nº 10 (2010, p. 1), como

²⁸ Entrevista realizada no dia 01 de março de 2025.

²⁹ Plantas medicinais são ervas que são usadas para preparação consideradas medicinais por suas propriedades são definidas, segundo a ANVISA, na normativa RDC Nº 10 (2010, p. 1), como “as plantas medicinais ou suas partes, que contenham as substâncias, ou classes de substâncias, responsáveis pela ação terapêutica, após processos de coleta ou colheita, estabilização e secagem, íntegras, rasuradas, trituradas ou pulverizadas”.

“as plantas medicinais ou suas partes, que contenham as substâncias, ou classes de substâncias, responsáveis pela ação terapêutica, após processos de coleta ou colheita, estabilização e secagem, íntegras, rasuradas, trituradas ou pulverizadas”.

Minha avó tinha algumas maneiras diferentes de utilização das ervas, como a práticas ligadas à produção, à criação, e à saúde. Costumava colher, preparar e administrar ervas medicinais para tratar uma variedade de condições de saúde. Preparava chás, que ela mesmo nominava de “*meizinha*”, pomadas, unguentos e outros remédios naturais para sua família e a quem precisasse. Sua relação com as ervas medicinais era baseada no respeito pela natureza e no entendimento da importância das plantas para a saúde e o bem-estar. Essa conexão profunda com as ervas medicinais é uma parte significativa da herança cultural das mulheres tradicionais em muitas culturas ao redor do mundo.

O sistema de agricultura que a família de Laurinda Soares de Azevedo praticava era o sistema de pousio, isto é, roça-de-toco. Eles acreditavam que a roça de toco tem um caráter de sustentabilidade pelo fato de que não haveria a necessidade da derrubada de toda a área da mata, além das áreas com maior inclinação e dos vales, também seriam mantidas permanentemente cobertas por vegetação. Para eles, isso era considerado importante porque garantia a preservação dessas áreas e a estabilidade do solo. E não faziam uso de insumos químicos.

Com base em um saber sobre os ecossistemas locais, esses povos desenvolveram ao longo do tempo sistemas de produção que envolvem agricultura, criação de animais e manejo de recursos naturais. Esses sistemas garantiam produtos básicos para sustentar seus modos de vida, ao mesmo tempo em que estimularam a conservação e o aumento da biodiversidade na região em que viviam. Dessa forma, eles construíram territórios sustentáveis que permaneceram produtivos ao longo dos anos, um legado comprovado por meios legais.

Ela percebia evidências de que o ciclo lunar interferia na vida corriqueira. Na agricultura ela via diferenças significativas que indicavam que o crescimento, a floração ou outros aspectos do desenvolvimento das plantas são influenciados pelas diferentes fases da lua. A caça, a pesca, o preparo do sabão (de pequi, de decoada, de sebo, de timbó), o corte de cabelo, a extração de madeira, o fazer farinha, plantio e colheita a confecção de utensílios de barro, e etc. Dizia ela: - *a lua governa tudo em cima da terra*. Para Laurinda Soares de Azevedo existia a fase da lua certa para cada cultura que se pretendia fazer.

Na época da moagem a família de Laurinda Soares de Azevedo acampavam na beira do rio. Era algo que preservava a história e velhas tradições de origem africana. O trabalho

exigia força e dedicação. Tomava o caminho da roça onde começava todo o processo. Era feito logo no amanhecer, quando saíam os primeiros raios de sol, os trabalhos já estavam adiantados. E ia até o fim da noite.

As produções eram feitas de forma artesanal, rica e demorada. Com engenho de boi, uma cultura utilizada desde os tempos dos nossos antepassados. Seguindo técnicas rudimentares, todo o processo de colheita da cana, produção da rapadura, da garapa, do melado, dos doces para o uso diário.

Os jegues eram a força do transporte, enquanto os bois eram os guerreiros da moagem. Os animais giravam a roda, a roda girava a engrenagem, a engrenagem esmagava a cana e da cana saía a garapa.

Maria Anita Gualberto Pereira me mostra em uma das mãos marcas de um acidente de quando ela tinha 9 anos de idade, e diz: “*Nessas engrenagens foi que eu perdi essas duas cabeças de dedos nas moagens. Da cana era tirado a garapa, peneirava o caldo, depois colocava no fogo. Fervia por uma média de 4 horas até atingir o ponto certo*³⁰ (Maria Anita Gualberto Pereira, 2025)”.

Ao compartilhar a memória desse episódio, Maria Anita Gualberto Pereira não apenas rememora uma experiência pessoal marcada pela dor, mas também evidencia como as vivências individuais se entrelaçam com os saberes comunitários e com os processos de formação identitária. Essas narrativas, ancoradas na memória corporal e nas experiências do cotidiano, reafirmam a importância da valorização do ser humano em sua integralidade, fortalecendo as raízes culturais e os princípios que sustentam a lógica do desenvolvimento sustentável no contexto das comunidades tradicionais.

Não posso deixar de mencionar, mesmo de forma rápida, sobre as reuniões em família na casa da minha avó Laurinda, que durante os feriados longos eram sinônimo de pura diversão, mas o verdadeiro ápice acontecia todas as noites, no sagrado momento da contação de histórias. Ela se acomodava em seu banco e, num instante, nós, os netos e quem mais estivesse por perto, nos espalhávamos em outros bancos ou no próprio chão, hipnotizados e de frente para ela. Dona Laurinda não apenas narrava; ela ganhava o espaço usando lençóis, roupas e o que mais estivesse à mão para dramatizar cada conto com uma energia mágica. Fecho os olhos e ainda consigo ouvir perfeitamente a voz dela, cantando suavemente o trecho da minha história favorita, *Dona Zabelina*, que ela contava e cantava

³⁰ Entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2024.

com tanto afeto: “*Dona Zabelina, Dona Zabelina raia com seus cachorros que quero chegar, abre a porta que eu quero entrar... Zabé tá dormindo, Zabé tá dormindo, de noite sinhá, de noite sinhá, hai, hai, hai, hai estou espantada do bicho feroz, hai, hai, hai, hai, tô espantando de bicho feroz...*” (ALVES, 2021, pág. 86) — uma lembrança viva que continua ecoando em mim como o eco mais doce da minha infância.

De acordo Maria Anita Gualberto Pereira ³¹, a história de Laurinda Soares de Azevedo se estabelece num modelo de luta de resistência escravista que foi protegido pela tradição oral principalmente nos espaços de atuação das mulheres pretas, e é rememorado no imaginário dos que vivem por ali, à medida que contribuem para o aumento da autoestima e do bem-estar emocional das pessoas que vivem nesse território, bem como, das posteridades.

Essa parte da pesquisa é pautada em narrativas de pessoas que conviveram com Laurinda Soares de Azevedo na região em que ela residia. Narrar sobre a trajetória de vida de Laurinda Soares de Azevedo me faz lembrar da segunda parte do clássico “*Memória e Sociedade: lembranças de velhos*”³², da professora e escritora Ecléia Bosi. Conforme a própria autora explica: “[...] é um estudo sobre memórias de velhos [...] que me levou [...] registrar a voz e, através dela, a vida e o pensamento de seres que já trabalharam por seus contemporâneos e por nós” (BOSI, 1994 p.37).

O trabalho com narrativas de velhos de Ecléia Bosi, constitui-se em uma das obras de base sólida para quem trabalha com História e Memória com o recurso metodológico da História Oral (VASCONCELOS, 2010).

Em consonância com Bosi, Foucault (2009) sugere que se faz necessário o trabalho com narrativas porque é de suma importância que escute os vários sujeitos sociais como crianças, velhos, loucos, as mulheres e tantas outras minorias. A análise das narrativas dessas categorias de narradores proporciona múltiplas e enriquecedoras perspectivas para interpretar, apreender sensorialmente e aprofundar o conhecimento sobre a complexidade do mundo que nos cerca.

³¹ Entrevista realizada no dia 26 de agosto de 2024.

³² O clássico *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, de Ecléia Bosi, é um estudo sensível sobre a memória coletiva e individual de idosos da classe trabalhadora em São Paulo. A obra explora como as lembranças pessoais se entrelaçam com a história social, revelando aspectos da vida cotidiana, trabalho, família e cultura popular no início do século XX. Bosi utiliza a metodologia da história oral para dar voz a esses sujeitos, destacando a importância da memória como forma de resistência ao esquecimento e de preservação da identidade. O livro evidencia como a experiência subjetiva dos mais velhos contribui para a compreensão da sociedade e de sua transformação ao longo do tempo.

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la, é dasalienadora, pois contrasta a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor atual [...]. Hoje, fala-se tanto em criatividade...mas, onde estão as brincadeiras, os jogos, os cantos e danças de outrora? Nas lembranças de velhos aparecem e nos surpreendem pela sua riqueza. O velho, de um lado, busca a confirmação do que se passou com seus coetâneos, em testemunhos escritos ou orais, investiga, pesquisa, confronta esse tesouro de que é guardião. De outro lado, recupera o tempo que correu e aquelas coisas que, quando as perdemos, nos fazem sentir diminuir e morrer. (BOSI, 1994, p. 82-83).

Desse modo, as narrativas orais não apenas resgatam memórias e experiências de sujeitos historicamente silenciados, como também revelam as estratégias de resistência, pertencimento e construção identitária que atravessam gerações. Nesse sentido, os nomes que atravessam minha linhagem familiar materializam não apenas vínculos afetivos, mas também a transmissão de legados, de histórias e de saberes ancestrais. A escolha do meu nome, Laurenita, portanto, carrega a força simbólica da memória e da ancestralidade, conectando três gerações de mulheres que, por meio de suas trajetórias, reafirmam suas existências, territórios e modos de vida.

Desde pequena, eu cresci ouvindo causos sobre minha avó Laurinda Soares de Azevedo, uma mulher sábia e de olhar sereno, que ensinou nossa comunidade a valorizar as origens e a nunca abaixar a cabeça diante das dificuldades. Foi Laurinda Soares de Azevedo quem passou para Maria Anita Gualberto Pereira a importância da união, do respeito à terra e do orgulho da nossa história. Maria Anita Gualberto Pereira, por sua vez, cresceu forte e determinada, seguindo os passos de sua mãe e me ensinou enquanto filha a carregar no coração o espírito de luta e resistência de nosso povo.

Nomes de ancestrais podem carregar significados especiais, transmitindo valores, virtudes ou até mesmo a esperança de que a criança siga um caminho semelhante ao daquele que inspirou seu nome. Conforme Carvalhinhos (2007), os nomes próprios no Brasil, além de servirem para identificar e diferenciar as pessoas, geralmente são atribuídos com base na data de nascimento, na devoção dos ancestrais ou no apadrinhamento, refletindo o legado ideológico e cultural da tradição católica europeia.

Em concordância com a autora, cada vez que eu, Laurenita ouço meu nome, sinto que carrego comigo um legado de bravura e ancestralidade. Meu nome não é apenas uma homenagem, mas também um símbolo de continuidade, uma ponte entre o passado e o

futuro, reafirmando minha identidade quilombola. Sei que, em cada passo que dou, levo comigo um pouco de Laurinda Soares de Azevedo e de Maria Anita Gualberto Pereira, como se fossem raízes firmes que a mantêm de pé, guiando-me no caminho da vida com amor, sabedoria e coragem.

Laurinda Soares de Azevedo faleceu sem se quer conhecer o termo “quilombo” e sua importância histórica. Mas mesmo assim, percebo que ela preservou e promoveu a cultura e a história dos quilombos, a ponto das gerações posteriores pudessem entender e valorizar a herança deixada por ela e demais ancestrais.

Nesse processo, a sua contribuição foi marcada por coragem, resistência e perseverança. No dia a dia enfrentou condições adversas, como a opressão e o racismo mesmo formalmente livre e em comunidade. Seus enfrentamentos contribuíram para a luta contínua de seu povo, inclusive de moldar a minha própria jornada de vida.

3.2 A Guilhermina Ribeiro da Silva

Mulher negra e quilombola nasceu no dia 28 de agosto de 1928. Filha de Silvério Ribeiro Matos e Laurina Pereira. Ela é bisneta de um dos casais fundadores do Mumbuca (José Delfino Bento e Maria Jacinta). Ela faleceu aos 82 anos, no Hospital Geral de Palmas – TO, em decorrência de uma parada cardíaca no dia 10 de novembro de 2010.

Durante a pesquisa etnográfica indaguei por qual razão a família escolheu esse local para viver no final do século XIX. Sobre processo de ocupação do atual território do Mumbuca, teve quem dissesse que foi para fugir da seca, da fome e da escravidão, e outros disseram que foi à procura por terra livre. Até para quem viveu a história das migrações negras, a ocupação e povoamento de novas áreas, há um apagamento da história, das motivações da fuga. Em termos mais precisos, há informações das pessoas da comunidade, de que vieram a partir do município de Santa Rita de Cássia, no estado da Bahia.

Voltando à história de Guilhermina. Ela expressava um forte sentimento de amor e conexão com esse lugar especificamente, como se esse lugar fosse o único onde ela poderia verdadeiramente construir sua vida. Esse sentimento indicava uma ligação profunda com o povoado, a cultura e as paisagens desse local, tornando-o especial e essencial para ela. Guilhermina profetizava uma fé protestante e cultuava na igreja Assembleia de Deus desde a década de 40.

Guilhermina casou com Antônio Beato da Silva, e tiveram 11 filhos que foram todos nascidos e criados no Mumbuca, hoje município de Mateiros³³. Os filhos são: Euvídia Ribeiro da Silva, Elmira Ribeiro da Silva, Noemi Ribeiro da Silva, Neemias Ribeiro da Silva, Evanil Ribeiro da Silva, Edna Ribeiro da Silva, Irene Ribeiro da Silva, Vilênio Ribeiro da Silva, Antônia Ribeiro da Silva, Daldiva Ribeiro da Silva e Delvanice Ribeiro da Silva.

Até meados do século XX, o povoado conservou-se em isolamento relativo devido às barreiras logísticas, uma vez que cidades polo, como Porto Nacional, no então estado de Goiás, encontram-se a uma distância considerável de 294 km. Em conversas com os moradores locais, soube que o primeiro veículo chegou ao Mumbuca em 1958, por ocasião de uma festa. Curiosamente, o segundo carro só apareceria na região em 2001, mesmo ano em que a comunidade passou a contar com energia elétrica e sinal de televisão. O nome do povoado refere-se ao fato de, nessa região, ter um tipo de abelha nativa, chamada popularmente de abelha mumbuca (Faleiro, 2002; Pires Oliveira, 2006 *apud* Viana, 2013). O mapa que situa o município de Mateiros no contexto estadual é apresentado a seguir, na Figura 12.

Figura 12: Localização com destaque ao município de Mateiros - TO

³³ Município de Mateiros -TO possui uma área de 9589,27 km². Em 2022, a população era de 2.748 habitantes e a densidade demográfica era de 0,29 habitantes por quilômetro quadrado. Mateiros está localizada a cerca de 305 km da capital, Palmas. Os municípios que fazem limite com Mateiros, no Tocantins, são: Rio da Conceição; Almas; Ponte Alta do Tocantins; Novo Acordo; São Félix do Tocantins; Alto Parnaíba, no Maranhão; Barreiras do Piauí, no Piauí; Formosa do Rio Preto, na Bahia. É em Mateiros que fica localizada a maior parte da região ecoturística do Jalapão, sendo que o Parque do Jalapão fica integralmente localizado no município (IBGE, 2022).



Fonte: IBGE, 2022. Elaboração da cartografia: Alves, G. P. Laurenita

A imagem apresenta uma composição cartográfica em três níveis de escala, utilizando a técnica de mapas de localização sucessiva para situar o município de Mateiros, no estado do Tocantins. No primeiro plano (superior esquerdo), o mapa do Brasil destaca a posição geográfica do estado na região Norte; o segundo plano (superior direito) detalha a malha estadual, evidenciando Mateiros em vermelho em uma área de fronteira a leste, região que integra o importante polo ecoturístico do Jalapão. Por fim, o mapa ampliado na base da imagem permite observar a morfologia territorial do município e seus limites com as unidades administrativas vizinhas. Essa organização visual é fundamental para compreender

a extensão territorial de Mateiros, que é um dos maiores municípios do estado, fazendo divisa com os estados do Maranhão, Piauí e Bahia (região do MATOPIBA³⁴).

O termo que reúne siglas de 4 estados foi criado em 2015 durante o governo Dilma Rousseff, o acrônimo batiza uma região que se tornou o epicentro da expansão agrícola no Cerrado. Atualmente, esse território enfrenta os impactos da especulação imobiliária e do avanço do agronegócio, fatores que têm intensificado os conflitos socioambientais na área.

Para além das fronteiras cartográficas, a ocupação humana neste território historicamente preservou saberes ancestrais, visíveis na simplicidade da casa de Guilhermina Ribeiro da Silva, que era de adobe, coberta de palhas com portas e janelas feitas do caule do buriti. Técnicas tradicionais de manejo com a natureza. Era uma arquitetura naturalmente sustentável, que não agride o meio ambiente.

Na sua casa os aparatos domésticos eram simples, só havia mesmo o necessário. Pratos e talheres eram moldados manualmente no barro. A sobrevivência exigia sacrifícios extremos, como as jornadas de até cinco dias a pé até Ponte Alta do Tocantins em busca de sal. Carregado sobre a cabeça, o sal muitas vezes escorria com o suor, queimando a pele e deixando os moradores em carne viva, um retrato da dureza daqueles tempos. Ao descrever essa vida, pode-se visualizar a completa autonomia da comunidade. Sua íntima ligação com a natureza e independência da sociedade moderna.

A residência contava com um fogão à lenha construído na área externa, enquanto o terreno era cercado por quintais que abrigavam hortas de temperos, como coentro, cebolinha, pimenta, alecrim e outros. E também uma pequena roça de milho, mandioca, e pés de frutas. Para as atividades essenciais do dia a dia, como beber, cozinhar e banhar-se, a fonte de abastecimento era a água proveniente da nascente do Brejo Antônio, sem nenhum tipo de tratamento: sem filtrar, ferver ou adicionar cloro.

Na casa de Guilhermina Ribeiro da Silva, a ausência de um banheiro interno não era vista como uma carência, mas como uma escolha deliberada. Naquela época, a ideia de instalar um sanitário dentro do ambiente doméstico era considerada imprópria, como se sua presença pudesse contaminar a pureza do lar. Essa percepção ecoa a análise de Thelma (2019), para quem a exclusão do banheiro preserva o espaço interno de uma possível contaminação, revelando uma lógica própria de separação entre as esferas do limpo e do sujo, do interior e do exterior.

³⁴ Plano de desenvolvimento agropecuário, voltado para o estímulo da agropecuária extensiva nos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia (D.O.U. 2015).

Ali ela criava as galinhas, que ajudavam o sustento da mesa, e contava com a lealdade de cães e gatos. Enquanto as aves ocupavam o cercado, os cães vigiavam os limites da propriedade e os gatos mantinham os celeiros livres de invasores, completando o ciclo da vida rural.

Os significados simbólicos do território de Guilhermina Ribeiro da Silva é que se faz entender a forma de interação tradicional com a natureza. Os valores dos costumes, que são a base do modo de vida tipicamente rural dos moradores do cerrado, ajustam-se nos próprios ciclos da natureza. Esta integração de saber viver dentro das condições do lugar, como se a cultura e a natureza, tomasse um corpo único. Por isso, que a separação de natureza e cultura, como fazemos nos modelos da ciência ocidental, é impraticável aqui.

A família de Guilhermina Ribeiro da Silva plantava “nas roças de toco, que envolvem a derrubada e queima da vegetação. Seguindo-se de cultivo, localizadas distante das residências, são produzidos alimentos como feijão-andu, abóbora, melancia, arroz, mandioca, milho, banana, batata e maxixe” (Pires e Oliveira, 2006). A mão de obra era familiar, era natural a divisão acontecer entre os gêneros. Entre as técnicas de plantio tradicionais está o descanso da área, ou rodízio do solo por anos. Ela se reconhecia além de artesã também como agricultora de subsistência, pelo fato de desenvolver atividades junto a terra, mesmo desenvolvendo outra ocupação que era a de artesã.

Junto com seu marido, Guilhermina Ribeiro da Silva utilizava do fogo para renovar a terra e fazer o plantio. Nunca fizeram uso de insumos químicos. Os alimentos eram a base da alimentação da comunidade e forneciam os nutrientes necessários para sustentar as pessoas. O fato de serem dependentes da lavoura indicava que a agricultura desempenhava um papel fundamental na segurança alimentar e no sustento dessa família.

No dia-a-dia Guilhermina Ribeiro da Silva extraía do meio ambiente tudo que precisava, porém também conhecia os transtornos e limites que esse lhe atribuía, consequentemente, ela e o meio se moldavam criando vínculos. Os ciclos de chuva, seca, florada, plantio e colheita são intrínsecos ao cotidiano da vida em Mumbuca.

Além do capim dourado³⁵ e a seda do buriti, Guilhermina Ribeiro da Silva extraía nas veredas da região o coco piaçaba, a bacaba e a butirana. Entre esses produtos do extrativismo, eram extraídas as ervas medicinais. O convívio com o saber de manuseio das

³⁵ Espécie de sempre-viva da família Eriocaulaceae *Syngonanthus nitens* Ruhland, ocorre em campos úmidos próximos a veredas.

ervas, algo profundamente vinculado aos saberes ancestrais africanos, indica como a prática de fé, agora admitidamente protestante, cuja matriz cultural é fortemente negadora das bases cosmológicas africanas, é feita dentro uma perspectiva de soma. Uma fé praticada no cotidiano, admitida como regra, não consegue eliminar traços constitutivos dos modos de ser próprios de quem descende do continente africano.

No cerrado era onde Guilhermina Ribeiro da Silva buscava a maioria dos remédios. Usava a sambaíba para aliviar os sintomas da menopausa. Cortava um pedaço do caule da árvore, fazia um cocho onde era acrescentado água e as próprias cascas da madeira. Depois de algumas horas bebia. Já as folhas amareladas da sambaíba eram usadas para curar a constipação. Era feito o chá. Para curar o resguardo ela fazia uso da negramina, pois fazia limpeza no útero. O barbatimão era utilizado como antibiótico. Usava o camaçari, para dores no estômago. O óleo do pau d'óleo era extraído com um furo no caule, de modo que ficava uma biqueira, e colocava um prato para aparar, era o remédio para curar gripe. A quina, melosa, e tantos outros. Guilhermina Ribeiro da Silva dialogava com o cerrado.

Ela conversava com as árvores como se elas pudessem responder, como se entre ambas, mulher e árvores houvesse uma língua não humana, um reconhecer-se. Era um jeito de preservar as árvores, de compreender que sem estas não tinha como viver. Ela dava broncas em quem tirava cascas de um pau de forma repetida, dessa forma o pau ficava maltratado, judiado. Havia a necessidade de dar tempo para ele se reconstruir,

Magia, medicina simpática, invocação divina, exploração da fauna e flora, conhecimentos agrícolas fundem-se num sistema que abrange, na mesma continuidade, o campo e a mata, a semente, o ar, o bicho, a água e o próprio céu. Dobrado sobre si mesmo pela economia de subsistência, encerrado no quadro dos agrupamentos vicinais, o ser humano parece ele próprio como segmento de um vasto meio, ao mesmo tempo natural, social e sobrenatural (CÂNDIDO, 1964, p. 138 apud DIEGUES, 2005, p. 92)

Há uma certa forma de existir entre as pessoas de Mumbuca. A presença da agremiação religiosa denominada Assembleia de Deus, com um templo pequeno e modesto, traz um jeito peculiar ao lugar. As mulheres, sobretudo, expressam maior apreço aos ritos e códigos de conduta, tipicamente orientados pelo credo religioso. Em todo caso, as relações entre as pessoas e as formas de vida mais amplas, como o cuidado com o capim dourado, a noção quase espiritual dos ciclos naturais, demonstra como, num sentido mais profundo, as cosmologias africanas seguem vivas e fortes em todos os processos sociais da comunidade.

Guilhermina Ribeiro da Silva costumava afirmar com convicção: *'Eu sou o IBAMA do meu lugar, do meu território'*. Ao expressar essa frase, reafirmava seu papel como guardiã das formas de vida, as formas naturais, dos saberes ambientais e desta noção ancestral de

interdependência entre as pessoas e a natureza. Seu entendimento sobre a importância da preservação ultrapassava qualquer conceito formal de fiscalização ambiental, pois estava enraizado no compromisso ético, afetivo e ancestral com o território. Na prática, isso significava vigiar, cuidar, orientar e, quando necessário, denunciar práticas que colocassem em risco a biodiversidade, os bens comuns e o equilíbrio ecológico essencial para a reprodução da vida comunitária.

As ervas ainda nos dias de hoje são usadas e conhecidas por terem um papel importante na cura e tratamento de uma variedade de doenças. Prática transmitida pelos antepassados e que continuam sendo transmitidos para as gerações atuais, Guilhermina Ribeiro da Silva repassou esse conhecimento aos mais jovens da comunidade, inclusive a sua filha que todos os conhecem por Dotorá. Esse nome vem do fato de quando ainda era criança curou o seu pai de uma doença nos olhos com ervas medicinais.

Guilhermina Ribeiro da Silva tinha observações a respeito da lua. Esse saber, construído a partir da observação dos ciclos lunares, uma percepção que dialoga diretamente com a biointeração³⁶ proposta por Nego Bispo (2023), na qual o saber humano se molda pelos ciclos da natureza, uma proposta epistemológica que reconhece a existência de múltiplas formas de conhecimento, para além da ciência ocidental. No contexto de povoados, esse conhecimento não é fragmentado nem dissociado da vida, mas profundamente integrado às práticas cotidianas, às relações com a natureza e à organização social. Assim, compreender que há uma lua certa para plantar, caçar, torrar o café, cortar madeira, extrair óleo do coco da piaçava, e tantos outros mais, revela uma racionalidade própria, situada, histórica e territorialmente enraizada.

O óleo de coco era usado para passar no beiju, na paçoca, no feijão, no peixe. O café que ela mesma plantava e colhia, era guardado em saco de pano de algodão. Segundo Dotorá, ela tinha um *sestro*³⁷ de cheirar a colher de pau que era usada para torrar o café. Depois de torrado, e moído no pilão. O mesmo pilão que era usado para pilar arroz, a puba, a paçoca, a massa do beiju.

Esses saberes ancestrais são formas legítimas de produção de conhecimento, invisibilizadas pelos processos coloniais, mas fundamentais para o bem-viver, a soberania

³⁶ O conceito de biointeração, conforme proposto por Nego Bispo, refere-se a uma forma de relação entre os seres vivos e o território que se baseia na interdependência e na harmonia, em oposição à exploração. Para o autor, a biointeração é a alternativa prática e contracolonial ao que o mundo ocidental chama de desenvolvimento sustentável (Nego Bispo, 2023).

³⁷ Mania compulsiva

alimentar e a reprodução cultural desses povos. Quando falo nestes processos coloniais, percebo, por exemplo, como a matriz judaico-cristã, expressa no credo protestante, é colonizadora. Na comunidade há um conflito subjacente, isto é, não é muito aparente, mas é perceptível com alguma sensibilidade. Há uma forma do credo protestante existir, que é a base de sua prática, qual seja: ir para o céu. Isso destoa em muito com a noção de que a morada das pessoas é a terra. Esse é um detalhe que percebi nas conversas sobre o uso das ervas.

Até certo ponto, há uma reverência aos saberes de uso das plantas medicinais, mas não se pronunciam, por exemplo, os nomes das entidades do panteão das matrizes religiosas africanas que, num contexto de terreiro, seriam as guardiãs destes conhecimentos. Nem tampouco, se reverenciam as divindades que organizam os ciclos das águas, das frutas, dos animais, muito embora todas as pessoas compartilham o mesmo saber sobre os ciclos da natureza.

Guilhermina Ribeiro da Silva tinha uma conexão profunda e pessoal com a natureza, que era independente das pressões e influências da sociedade modernizada, ou da sua fé professada no protestantismo. Ela buscava viver de forma simples e em equilíbrio com a natureza, afastando-se das convenções e padrões da vida urbana. Na figura de liderança, de matriarca central da comunidade, Guilhermina Ribeiro da Silva, poderia ser, por assim dizer, que aprendeu a conviver com o conforto e o convívio social trazido pela agremiação religiosa e os saberes cujos nomes não poderiam ser mais admitidos.

Duas características de Guilhermina Ribeiro da Silva eram a parceria forte com os seus, e o dom de organização. Conseguia com facilidade gerenciar, comandar, executar atividades da lida junto aos demais. Dora relembra que quando sua mãe era viva, ela orientava sobre a necessidade de organização para que as coisas dessem certo: *“A mamãe repetia isso direto, que na vida, ninguém caminhava sozinho, que o passo só rendia quando a gente sabe para onde vai e como ajuda de todo mundo. Ela gostava das coisas em ordem, de ver o serviço rendendo”*³⁸.

O cotidiano do que é hoje o Mumbuca, no sentido de um povoado, de uma comunidade e um território quilombola dependeu muito dessa forma, até certo ponto, paradoxal, porque havia a força ancestral e a nova conversão religiosa, mas é a partir da qual Guilhermina Ribeiro da Silva liderou o povo. Um dos grandes desafios ainda sob a liderança

³⁸ Entrevista realizada no dia 16 de fevereiro de 2025.

dela foi a criação do Parque Estadual do Jalapão. O enfrentamento a este fator de estresse ainda para a comunidade um enorme desafio.

3.3 A Lucelina Gomes dos Santos

A Lucelina Gomes dos Santos era mulher negra, lavradora, nordestina, parteira, benzedeira, quebradeira de coco, mãe, vó e bisavó. Devota e romeira de Padre Cícero, do Divino Espírito Santo e de Nossa Senhora. Carregou uma ancestralidade de cativo do cristianismo.

Ela nasceu em 24 de outubro de 1930 na cidade de Nova Iorque, no estado do Maranhão, sendo filha de Dionísio dos Santos e Raimunda Gomes. Viveu por 90 anos, e ancestralizou-se no dia 3 de julho de 2021, um sábado, às 11h40 da manhã. Sua saúde começou a declinar meses antes, quando uma pedra na vesícula se deslocou, causando danos internos e se alojando em um local de difícil acesso.

Na época, em Araguaína, ao norte do estado do Tocantins, os médicos avaliaram que uma cirurgia seria arriscada demais e recomendaram que ela convivesse com a condição sob medicação. Após um período de estabilidade, as fortes cólicas voltaram três dias antes de sua partida. Entre idas e vindas ao posto de saúde, ela mostrava uma fraqueza que não lhe era comum, mantendo-se lúcida, mas alimentando-se apenas por soro. No sábado de manhã, após uma queda brusca de pressão, foi transferida novamente para Araguaína, mas já chegou ao hospital sofrendo um infarto e faleceu pouco depois.

Dizem os seus ancestrais que os devotos de Nossa Senhora guardam o sábado para partir, e com ela não foi diferente. Houve um mistério sagrado em sua despedida: ela, que não se separava de seu rosário³⁹, esperou o gesto da neta que o removeu do pescoço para, finalmente, fechar os olhos. Lucelina Gomes dos Santos partiu sem luta, em uma paz silenciosa. Atendendo ao seu desejo de não haver tristeza, mas sim alegria no velório, o seu corpo foi recebido em Muricilândia com festa, batuques de tambores e as músicas que ela costumava cantar; foi uma despedida feita exatamente do jeito dela.

³⁹ Objeto físico em forma de colar de contas e uma prática devocional católica que envolve a meditação sobre a vida de Jesus e Maria, recitando orações como o Pai Nosso e a Ave Maria para se conectar com Deus de forma mais profunda. O nome vem de "coroa de rosas", simbolizando que cada oração é uma rosa oferecida à Virgem Maria, um meio de combate espiritual e de busca por graças.

Aqui há também a mistura do credo de matriz judaico-cristã com as formas próprias do saber ancestral africano. Neste caso, é a fé católica, talvez um pouco mais comprometida com a diversidade, mas também colonial, opressora e monoteísta. É um paradoxo ter uma prática de fé que ajuda, que é uma voz na defesa da comunidade e ao mesmo tempo ser exclusivista. A reza do terço, o santuário, os santos, podem representar, de alguma forma, essa dicotomia no existir das formas religiosas que se complementam e se repelem, num mesmo rito e tempo.

A trajetória de Lucelina é marcada por atos de firmeza, como a decisão de romper um casamento de apenas três meses, em 1948, motivada por um comportamento hostil e cruel do então marido. Mesmo descobrindo-se grávida somente após a separação, ela seguiu sozinha, sem nunca mais manter contato com o antigo companheiro. Assim, em 1949, nasceu sua única filha, fruto de um ventre que não se sujeitou à opressão.

No ano de 1952, começa a mobilidade de Lucelina Gomes dos Santos. Migrou com seus pais, irmãos e filha, vindo de Nova Iorque, município do estado do Maranhão - MA para Pastos Bons, também no Maranhão, onde residiram por três anos. O padroeiro de Pastos Bons, São Bento, é uma figura central na memória local: um homem negro escravizado que, após sofrer o martírio nas mãos de um escravizador, teria reaparecido sobre um tronco de aroeira. Elevado à santidade pela devoção popular, sua figura está intrinsecamente ligada ao território, visto que, no local de sua reaparição, surgiu o olho d'água que até hoje abastece a cidade (OLIVEIRA, 2018).

Essa dimensão sagrada, que entrelaça o sofrimento do corpo escravizado à cura proporcionada pelas águas, encontra um eco profundo e doloroso nas memórias biográficas preservadas pela oralidade. A história do padroeiro martirizado deixa de ser apenas um mito fundacional para tornar-se um espelho das violências concretas sofridas pelas gerações passadas naquela mesma terra. É nesse cenário, onde o místico e o histórico se fundem, que emergem os relatos sobre a ancestralidade de quem viveu o rigor do cativeiro na prática.

Durante o período que Lucelina Gomes dos Santos morou em Pastos Bons – MA contraiu seu segundo matrimônio, desta vez com o senhor Cristino Lopes, um moço que foi criado e trabalhava com os seus padrinhos. Segundo contam, o moço se engraçou por ela, e ela se engraçou por ele. Em seus relatos, Lucelina enfatiza com frequência a felicidade encontrada nessa união, que perdurou por seis décadas, sendo interrompida apenas pelo falecimento de Cristino em 2011.

Lucelina Gomes dos Santos construiu uma família alicerçada no afeto, transcendendo os laços de sangue ao unir sua filha biológica, a Quita, a outros sete "filhos do coração". Esse grupo, formado por sobrinhos reflete uma dedicação materna que acolhe e integra, transformando o parentesco em uma convivência de profunda união e amor compartilhado. Ser mãe, como ser que acolhe, protege e incentiva era o maior papel desta liderança.

A narrativa biográfica de Lucelina Gomes dos Santos assume como marco inicial sua migração do Maranhão para o antigo Goiás, uma delimitação necessária diante da escassez de registros documentais e memórias detalhadas sobre seus primeiros anos de vida. A ausência de informações precisas a respeito de sua infância e adolescência em solo maranhense impõe um hiato histórico que impede uma reconstrução fidedigna desse período. Assim, a opção por iniciar o relato a partir de seu deslocamento territorial não é apenas uma escolha cronológica, mas uma resposta à vacuidade de fontes sobre sua formação inicial.

Ao focar no período subsequente à sua saída do Maranhão, a biografia respeita os limites do que é passível de registro, transformando o "silêncio" sobre sua juventude em um ponto de partida para a celebração de sua maturidade e de seu legado. É a partir desse deslocamento que os eventos de sua vida passam a ser narrados com maior densidade, permitindo compreender como as experiências no novo território moldaram a mulher e a liderança que nela floresceu. Detalho esse processo de amadurecimento e sua consolidação como grande guardiã das tradições quilombolas no Capítulo II desta tese.

A migração de Lucelina Gomes dos Santos e sua família para Cristalândia, ocorrida em 1956, período em que o município ainda integrava o estado de Goiás, foi motivada por uma decisão de seu pai, Dionísio dos Santos. Essa articulação familiar é detalhada por ela no seguinte relato:

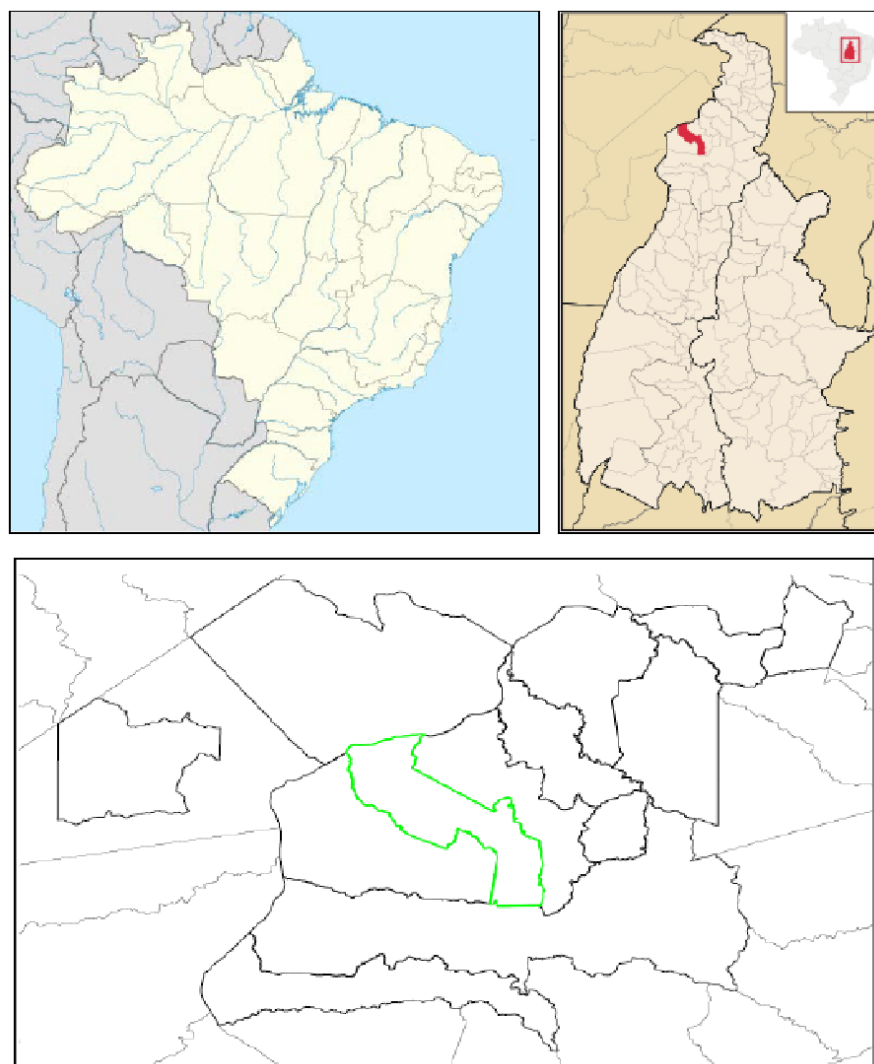
[...] meu pai, que veio pro Goiás. Nós saímos dia 01 de julho de 56 [1956]. Aí fizemos essa viagem e fumo chegar no dia 07 de setembro em Cristalândia. Apesar que nós era de a pé, e viajemos dois mês e sete dia. Mas pra mim foi uma beleza, quando nós chegemos em Cristalândia. Eu: pai já está passando de hora de ir buscar os animais! Minha fia, já chegemos! Nós vinha por dentro pela linha do fio, aqui e acolá nós saía da linha. Toda vida de a pé! Só quem vinha muntado era a mamãe, era doente de uma perna...e os menino de três anos pra baixo. Tudo era correndo, os de cinco ano nós botava no meio da carga. Mas as cargas era tudo cheia, de tanta verdura que a gente passou no sítio. Nós nunca sentimo a viagem! (exalta a voz) Nós nunca tinha feito uma viagem, mas nós num sentimo. Porque intestia só nas frutas. O certo que cheguei pra cá, cheguei em Cristalândia, eu nunca pratiquei o meu trabalho! [Festa do 13 de maio], cidade de garimpo, muita morte! [...]. (Dona Juscelina, entrevista em março de 2020, cedida a PEREIRA NETO, 2021, pag. 51)

A narrativa enfatiza que o deslocamento foi feito majoritariamente "*de a pé*". Apenas os extremamente vulneráveis (a mãe doente e crianças com menos de 3 anos) tinham o privilégio de ir montados nos animais. As crianças de 5 anos viajavam acomodadas entre as cargas, revelando a estratégia de sobrevivência e o esforço físico exaustivo da família. Observa-se que há um contraste psicológico na narrativa, a dureza real (uma caminhada de dois meses, com sol, poeira e peso); e a memória afetiva, (ela afirma que "*foi uma beleza*" e que "nunca sentiram a viagem"). Isso se deve à abundância de comida encontrada pelo caminho ("as cargas cheias de verdura", "*intestia só nas frutas*"), o que sugere que a fome era uma preocupação maior do que o cansaço físico.

A trajetória de Lucelina Gomes dos Santos é marcada por constantes deslocamentos territoriais entre os estados do Maranhão e Tocantins, como demonstra o trecho a seguir "Nova Iorque – MA e Pastos Bons – MA passando por Cristalândia – TO, Araguaína – TO e enfim ao Murici da Velha (Muricilândia –TO⁴⁰) (OLIVEIRA, 2018, p. 37), localidade destacada na Figura 13. Ao chegar no Tocantins ela foi liderada pelo senhor João Paulino que já estava morando nessa região. Juntos passaram a lutar em busca de melhorias, com a liderança masculina se fixou em busca das Bandeiras Verdes a partir das profecias de um líder espiritual, Padre Cícero. Esse tipo de grupo mencionado anteriormente, entende-se como "sendo tomados como movimentos socio-religiosos, entendidos aqui como coletividades que, interpretando a realidade vivida a partir de uma cosmovisão religiosa constroem uma forma de vida social baseada em seus princípios" (VIEIRA, 2001).

Figura 13: Localização com destaque ao município de Muricilândia-TO

⁴⁰ O município de Muricilândia -TO possui uma área de 1.194,368km². Em 2022, a população era de 3.367 habitantes e a densidade demográfica era de 2,82hab/km². Muricilândia está localizada a cerca de 437 km da capital, Palmas. Os municípios que limitam Muricilândia, no Tocantins, são Aragominas, Carmolândia e Santa Fé do Araguaia. Além de fazer limites com algumas cidades do estado do Pará (IBGE, 2022).



Fonte: IBGE, 2022. Elaboração da cartografia: Alves, G. P. Laurenita

A imagem apresenta uma composição cartográfica que detalha a localização geográfica do município de Muricilândia em três escalas distintas, permitindo uma compreensão explícita de sua inserção no território brasileiro. No primeiro plano, situado no canto superior esquerdo, observa-se o mapa do Brasil onde o estado do Tocantins é destacado, posicionando-o na região de transição entre o Norte e o Centro-Oeste do país. Logo ao lado, no canto superior direito, o foco é reduzido para o âmbito estadual, revelando que Muricilândia ocupa uma posição estratégica na porção setentrional do Tocantins, integrando uma área próxima ao polo regional de Araguaína.

O mapa localizado na parte inferior, oferece uma visão ampliada e detalhada do território municipal, cujo limite está realçado por um contorno na cor verde. Esta representação técnica exhibe a configuração do perímetro de Muricilândia e sua relação de

vizinhança com os municípios adjacentes, evidenciando as divisas políticas que definem sua extensão territorial.

Para compreender a gênese territorial do norte goiano, mais especificamente a região celebrizada como o Bico do Papagaio, observa-se como o fluxo migratório feminino, alicerçado no fervor religioso, conferiu uma identidade singular àquela zona de fronteira. Mesmo antes de se estabelecer fisicamente na região, a trajetória de Lucelina Gomes dos Santos já se desenhava no horizonte das resistências camponesas, representando um modo de vida que buscava autonomia em meio às adversidades.

Sobre o processo de ocupação e a organização política do lugar, Lucelina Gomes dos Santos narra com propriedade como sua atuação foi decisiva para o crescimento da localidade e a pacificação das relações sociais:

No causo quando eu cheguei eu comecei a amansar o pessoal era muito brabo num tinha... Muricilândia começou crescer quando Lucelina chegou em pá com o João Paulino, daqui a Araguaína nois trabalhava com os prefeitos, o derradeiro que eu cuidei foi o Zeca Barros foi o pedido que eu truxe pra essa estrada que tem hoje a estrada foi pedido meu. Então quer dizer que eu comecei amansar. A igreja católica foi eu e o pai dele (pai de Manoel Filho) que mais esforcemos. Eu caía dentro dessas matas até a beira rio, pedindo, quando eu subia nesse igarapé com três canoas cheias de tudo. Vinha pessoal de Araguaína pra puder rematar, a consideração já era nossa. (Matriarca Dona Juscelina, entrevista cedida em 05 de março de 2020) (SOUSA, 2021, pag. 46).

Na década de 1950, o atual território do Tocantins ainda era o norte de Goiás. Era um espaço de contrastes: dotado de abundantes riquezas naturais, mas carente de investimentos estatais. Naquela época, a baixa densidade demográfica era compensada pela força dos que ali chegavam, carregando visões, profecias e o anseio por dignidade.

A migração, impulsionada pela carência de saúde e trabalho, sempre foi o motor que interligou continentes e estados. No entanto, para além da necessidade material, a busca por liberdade espiritual conduziu famílias inteiras para novas realidades. É nesse contexto que o deslocamento em forma de romaria desponta como um fenômeno social e místico. Essas pessoas chegam em 1952 em um local chamado Pé do Morro (VIEIRA, 2001) que é conhecido atualmente como sendo a cidade de Aragominas - TO. Ali, o sagrado e o territorial se fundiram. Para os romeiros, o lugar era sagrado; para o governo, era apenas uma fronteira econômica a ser explorada pelo agronegócio.

Dentro das várias versões da história do norte goiano, encontramos nos escritos de Oliveira (2018, p. 36) que o primeiro grupo que chega nesta região fora conduzido por uma

beata de nome “[...] Antônia Barros Paranaguá, que surge na década de 50 na região de Filadélfia-TO recebe a missão por meio de visões de Padre Cícero de levar romeiros para as bandeiras verdes próximo a um morro [...]” (Santos, 2018, p. 64).

Esse lugar mítico, sem localização precisa, era descrito como um território onde as matas nunca secam e a água jamais se esgota, um espaço inexplorado e ideal para a construção de uma nova vida guiada por Deus (VIEIRA, 2012). A profecia atribuída ao Padre Cícero, que foi um líder em história das migrações da época, fortaleceu a esperança de muitas famílias que se deslocaram para a região. Como um símbolo de promessa e sentido para a migração, esse ideal levou inúmeros lavradores do sul do Pará, Maranhão e de Mato Grosso a se aventurarem na Amazônia em busca das Bandeiras Verdes, que eram áreas de mata amazônica, às margens dos grandes rios para estabelecer moradia e garantir o cultivo de subsistência. As Bandeiras Verdes não tinham uma localização exata, existia direção.

A chegada dela à Muricilândia representa uma quebra com as normas e padrões estabelecidos na época. Ela traz consigo a cultura da festa do 13 de maio, que é vista como uma expressão da cultura negra. Essa conduta mostra como a presença dessa festa teve um impacto significativo na forma como as coisas eram feitas anteriormente. De acordo com os relatos locais, a vida comunitária antes da chegada de Lucelina era marcada por uma religiosidade austera, centrada quase exclusivamente nas rezas. Sua presença, no entanto, representou um ponto de inflexão, introduzindo um ‘Alegião’⁴¹ que passou a preencher todos os momentos da coletividade.

A partir daí Lucelina Gomes dos Santos começa a expandir suas perspectivas, a considerar diferentes pontos de vista e a se envolver em questões que vão além de sua própria experiência cultural. E aqui ela se sentiu confortável para começar a praticar as Festas de Santos Reis, Festa do Divino Pai Eterno e a Festa do 13 de maio. Além de sobressair por sua militância política ativa, sem abrir mão do amparo na fé; uma espiritualidade de raízes populares profundas, marcada pela devoção a diversos santos e santas.

Mulher de profunda fé, Lucelina Gomes dos Santos mantinha o hábito de participar, aos domingos, das celebrações na igreja católica, localizada no centro da praça, bem próxima à sua residência. Sua presença nas missas era marcada por uma rotina carregada de significado: ocupava sempre o mesmo lugar no banco, gesto que simbolizava não apenas sua

⁴¹ A líder traz para a localidade o que chama de Alegião, que ao nosso ver é uma memória do cárcere, pois mesmo com a imposição da religiosidade cristã, os povos africanos são culturalmente alegres e na historiografia da escravidão mostra que haviam festas nas senzalas ao som de batuques de tambores (SANTOS, 2018, pag. 97).

constância na prática religiosa, mas também seu sentimento de pertencimento, devoção e vínculo com a comunidade de fé.

A trajetória intelectual de Lucelina Gomes dos Santos desafia os moldes convencionais da educação formal. Embora tenha cursado apenas até a antiga 3ª série primária, sua formação extrapola os muros da escola, consolidando-se em um vasto repertório de saberes tradicionais e vivências comunitárias. Ela é a prova de que a erudição não reside apenas nos diplomas, mas na capacidade de interpretar o mundo e preservar a memória de seu povo. Essa bagagem de conhecimento prático e político permitiu que ela assumisse um papel de liderança inquestionável, conforme observado a seguir:

O nome da matriarca é Lucelina Gomes dos Santos [...]. Nascida em 24/10/1930, na cidade de Nova Iorque no Maranhão. Como neta de uma cativa, é griô, benzedeira, devota e romeira de Padre Cícero e do Divino Espírito Santo. Estudou até a 3ª série do Ensino Fundamental, tendo como profissão lavradora e parteira, exercendo esta última profissão por 25 anos. A matriarca afirma ter realizado 583 partos no decorrer de sua profissão [...] (OLIVEIRA, 2018, pag. 22-23).

A Lucelina Gomes dos Santos se destacava com a preocupação com o coletivo. Preocupava-se com o todo. Algo que exemplificava muito bem essa qualidade dela era de como levava a vida. Uma mulher muito amorosa, porém “*puxava a orelha de quem ela achava que precisava*”⁴² (Ludimila dos Santos Cardoso).

A simplicidade marcava o cotidiano de Lucelina Gomes dos Santos: vivia em uma casa simples de pau a pique, coberta de palha e com chão batido. Sem luxo, era onde ela recebia todos independente de classe social. Sua força vinha do trabalho com a terra e do cultivo de suas próprias roças, priorizando sempre a autonomia de trabalhar para si mesma. Esse cenário de rusticidade e lida direta com a natureza é evocado quando ela recorda sua chegada à região:

Aqui era mata quando eu cheguei. [...] O certo é que eu entrei praquí no dia 02 de outubro de 62 [1962], isso aqui era mataria, eram contadas as casinhas, até a igreja da padroeira era de palha [...]. (Lucelina, entrevista de março de 2020, cedida a PEREIRA NETO, 2021, pag. 70)

O cotidiano de Lucelina e sua família era regido pelos ciclos da natureza e por um rigoroso sistema de organização territorial. Assim como as demais famílias, eles possuíam seus próprios 'centros' de cultivo, praticando uma agricultura itinerante que respeitava o tempo de pousio: a cada ciclo climático, a roça era movida para uma nova área, permitindo que a terra descansasse e se regenerasse. Essa ética de ocupação impedia conflitos, pois o

⁴² Era o mesmo que chamar atenção. Entrevista realizada no dia 11 de maio de 2024.

limite do outro e as áreas em pousio eram sagradamente respeitados — um equilíbrio que perdurou por quase duas décadas até o avanço das expropriações territoriais.

A subsistência era garantida pela fartura da agrobiodiversidade local, unindo o extrativismo do coco-de-babaçu à caça e à pesca. O excedente dessa produção ganhava o mundo através das águas do Rio Muricizal, utilizado como rota para o escambo ou venda. Era por essa via fluvial que a produção da comunidade se transformava nos itens essenciais que a terra não provia, conectando a autonomia quilombola aos mercados regionais.

Lucelina Gomes dos Santos foi uma mulher forte e determinada, que luta para preservar e aprimorar os aspectos culturais que foram passados para ela ao longo dos seus anos de vida. Os lugares que ela visitou, suas experiências com pessoas e objetos, alguns dos quais têm um significado simbólico especial, todos esses lugares, todos esses objetos fazem parte da rica herança cultural que estará sempre presente em seu corpo-território.

Essa herança, guardada em sua memória e em seus gestos, não permanecia guardada apenas no campo simbólico; ela se manifestava de forma pulsante através da arte e do convívio. Lucelina Gomes dos Santos compreendia que a preservação da identidade também se fazia pelo prazer de estar junto, transmutando a resistência em ritmo. Assim, o conhecimento acumulado em suas vivências florescia em uma expressão cultural vibrante, onde a tradição se tornava movimento e a força de sua história se traduzia em puro contentamento.

A presença de Lucelina Gomes dos Santos era sinônimo de uma vivacidade rara, capaz de transformar o cotidiano da comunidade em um ambiente de celebração constante. Para ela, a vida não era apenas trabalho e luta, mas um motivo perpétuo de festa e dança, onde seu sorriso largo servia como um convite irrecusável à união. Essa alegria contagiante não era apenas um traço de personalidade, mas uma ferramenta de agregação: ao ver a matriarca celebrar, os demais se sentiam renovados, encontrando no entusiasmo dela a força necessária para enfrentar qualquer desafio com leveza e esperança.

Sua criatividade florescia nos momentos de coletividade, onde ela se tornava a verdadeira mestra de cerimônias. Lucelina Gomes dos Santos tinha o dom de compor músicas para marcar cada ocasião especial, transformando histórias e conquistas em versos cantados por todos. Ela mesma organizava as danças, regendo o ritmo da comunidade com a mesma maestria com que tomava decisões políticas. Sob sua batuta, a tradição se mantinha viva e pulsante, provando que sua liderança era feita tanto de firmeza quanto de poesia, passos de dança e cantos de liberdade.

Lucelina Gomes dos Santos foi protagonista de uma festividade que a mesma trouxe do Maranhão, o Festejo da Abolição comemorado anualmente entre os dias 10 a 13 de maio. Há um planejamento e preparação meticulosa de todos os elementos necessários para recriar o momento histórico em que a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea. Incluindo a disposição do cenário, figurinos, adereços e outros detalhes para garantir que a encenação torne o mais fiel possível ao evento original. O primeiro ano em que houve o festejo foi em 1968. Ela contava que essa tradição foi uma missão dada a ela por um tio chamado Claro Preto do Saco. E que nos primeiros anos era uma festa pequena, com poucos participantes. Esse aprendizado geracional consolidou-se quando seu tio, Claro Preto do Saco, compartilhou seus conhecimentos do período escravocrata com os mais jovens, escolhendo Lucelina Gomes dos Santos para dar continuidade à tradição dessa festa.

Segundo as memórias de Lucelina Gomes dos Santos, sua família habitava a fazenda do Coronel Santana, proprietário que mantinha uma relação cordial com os escravizados e que, ao anunciar a Abolição em 1888, financiou as celebrações que deram origem à Festa do 13 de Maio. Foi nesse cenário de herança histórica que Lucelina, provavelmente a partir dos sete anos de idade, passou a integrar os festejos, assumindo a identidade de 'brincante' e mantendo vivo o sentimento de liberdade incutido em seus antepassados (PEREIRA NETO, 2021, pag. 61 e 94).

Durante 25 anos, Lucelina Gomes dos Santos exerceu o sagrado ofício de partejar. Conforme relatam Oliveira (2018) e Santos (2018), essa atividade foi exercida por ela com expressivo êxito, contabilizando um total de 583 partos realizados. Transformando o ato de vir ao mundo em um elo de parentesco espiritual. Por essa dedicação, as vidas que vieram por suas mãos não a chamam apenas pelo nome, mas a reconhecem, como Mãe Celina. Nesse sentido, ela considerava-se mãe de pegação⁴³.

A presença feminina se destaca no sagrado ofício de partejar, enquanto a presença masculina é praticamente nula nessa tarefa. Barroso e Paiva (2019, p. 318) defendem que estas “são mulheres cuja formação se deu através da experiência, na prática do dia a dia, estimulada pelo desejo de servir, pela curiosidade ou pela necessidade de ajudar a acudir outras mulheres”. O ato de partejar, não era visto como um trabalho, e sim como um ato de solidariedade.

⁴³ Durante o parto em que Lucelina Gomes dos Santos realizava, era ela a primeira pessoa a pegar a criança, assim considera-se a mãe de pegação e também assim era considerada pelos nascidos.

Essa vocação para o cuidado tornava-se ainda mais essencial diante das barreiras geográficas que isolavam a região. Em um contexto onde o auxílio médico institucional era um recurso distante, o saber tradicional de Lucelina Gomes dos Santos preenchia o vazio deixado pelo Estado, transformando suas mãos na única garantia de vida para muitas mães e recém-nascidos. A urgência do nascimento não podia esperar pela superação dos obstáculos físicos que separavam a comunidade dos centros urbanos.

As condições de deslocamento para outra cidade onde havia hospitais eram desafiadoras. Primeiro porque a mais próxima era Araguaína-TO, e as estradas eram precárias e a viagem tornava-se penosa, inviabilizando o trajeto. E segundo, haviam poucos automóveis que circulavam na pequena Muricilândia - TO.

Além de sua atuação como brincante e parteira, Lucelina Gomes dos Santos exerce o sagrado ofício do benzimento, prática na qual o saber ancestral e a espiritualidade se fundem em favor da cura. Seu aprendizado não veio de manuais, mas da profundidade de sua fé e da capacidade de elevar o pensamento em busca da restauração da saúde daqueles que a procuram. Embora sua prática seja frequentemente alvo de estigmas e preconceitos, sendo pejorativamente rotulada como 'macumbeira' ou 'feiticeira' por quem desconhece suas raízes, para a comunidade, Lucelina Gomes dos Santos permanece como uma matriarca cujas orações são pontes para o bem-estar físico e espiritual.

As conquistas alcançadas por Lucelina Gomes dos Santos a elevaram ao posto de principal liderança e matriarca comunitária. Esse legado de sucesso pavimentou o caminho para que mais mulheres exercessem o poder de escolha e ocupassem espaços antes restritos.

CAPÍTULO III - DA TERRA E DOS SONHOS: A FORMAÇÃO POLÍTICA A PARTIR DA INTERAÇÃO DE SUAS COMUNIDADES COM O MEIO AMBIENTE

*Sou quem eu sou⁴⁴
Sou uma quilombola guerreira
Guerreira com muito amor
Não uso arma nem tão pouco espada
No pensamento carregador
Negra de coração
Corajosa por herança
Amiga da liberdade
Com coração de criança*

⁴⁴ Poesia que compõe o Livro “Quilombolas do Tocantins: Palavras e Olhares” - O título reúne poemas escritos por quilombolas e fotos dessas comunidades, sendo um importante acervo sobre cultura e história e, ainda, qualificada fonte de pesquisa acerca da importância do reconhecimento e dos direitos dos(as) quilombolas do Estado. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wXIXCI-tagY>

*Negra e refugiada
 Faço da resistência o meu escudo
 Descendente de pessoas escravizadas
 Meu quilombo, meu mundo
 Tenho fé e acredito
 No resgate da identidade
 Em meio a tantas lutas
 No quilombo há felicidade.
 (Laurenita Gualberto)*

Neste capítulo III, relato o processo de formação política das três mulheres negras quilombolas, Vó Biló, Miúda e Juscelina⁴⁵ cujas vidas se entrelaçam umbilicalmente com a defesa do território e do meio ambiente. Ao mergulhar em suas histórias, percebo que a consciência política dessas lideranças não foi construída em manuais teóricos, mas na interação cotidiana com a terra, com as águas e com a comunidade. Descrevo como o cuidado com o ecossistema quilombola e a proteção dos recursos naturais foram os pilares que sustentaram a transição dessas mulheres da esfera privada para a linha de frente da resistência, transformando a vivência no quilombo em uma prática política de libertação.

Apresento estas mulheres como personagens centrais de sua própria história e como figuras públicas que rompeu as barreiras do anonimato. Ao longo da minha análise, destaco o momento em que elas deixam de ser vozes invisibilizadas para se tornarem protagonistas reconhecidas, tanto dentro quanto fora de suas comunidades. Essa mudança de patamar revela o peso da responsabilidade que carregam: elas não representaram apenas a si mesmas, mas personificaram a luta de um povo que encontrou nelas a coragem necessária para enfrentar o apagamento histórico e as pressões externas sobre seu modo de vida.

Por fim, examino como essas lideranças se forjaram no calor dos conflitos, desenvolvendo uma habilidade ímpar para arbitrar demandas e mediar tensões complexas. Observo que os embates territoriais funcionaram como espaços de aprendizado prático, onde elas aprenderam a ler as nuances do poder e a negociar com firmeza sem perder a sensibilidade comunitária. Ao detalhar essas trajetórias, busco demonstrar que a autoridade política que exerceram é fruto de uma sabedoria estratégica, adquirida na lida direta com as

⁴⁵ Informa-se que, a partir deste capítulo, adota-se o uso exclusivo do nome social das mulheres interlocutoras da pesquisa. Tal escolha fundamenta-se no respeito à autonomia, à autoatribuição de identidade e às formas de reconhecimento social no território, diferenciando-se da identificação por nomes de registro civil/batismo empregada no capítulo anterior.

adversidades e na capacidade de transformar o conflito em um campo de afirmação de direitos.

4.1 De Laurinda a Vó Biló, o Quilombo de Lajeado

A história do Quilombo de Lajeado não pode ser contada sem passar pelas mãos calejadas e pelo olhar sábio de Laurinda, a mulher que o tempo e o carinho da comunidade transformaram em Vó Biló. Para muitos, ela foi uma liderança nata, um dos pilares que sustentaram as tradições e a união do nosso povo; para mim, ela foi o colo e o fundamento, a minha avó que personificava a força da nossa ancestralidade. Vó Biló viveu uma vida de entrega e resistência, movida por um instinto de proteção e coletividade que definia cada um de seus passos.

O mais profundo dessa trajetória é que Vó Biló partiu sem nunca ter pronunciado ou compreendido o conceito teórico da palavra "quilombo". Ela desconhecia o significado desse termo, mas viveu a sua essência em cada semente plantada e em cada luta travada pela nossa dignidade. Mesmo sem saber que estava construindo um território reconhecido, ela também foi arquiteta silenciosa do que temos hoje, provando que a identidade de um povo se faz muito mais com a prática do que com definições.

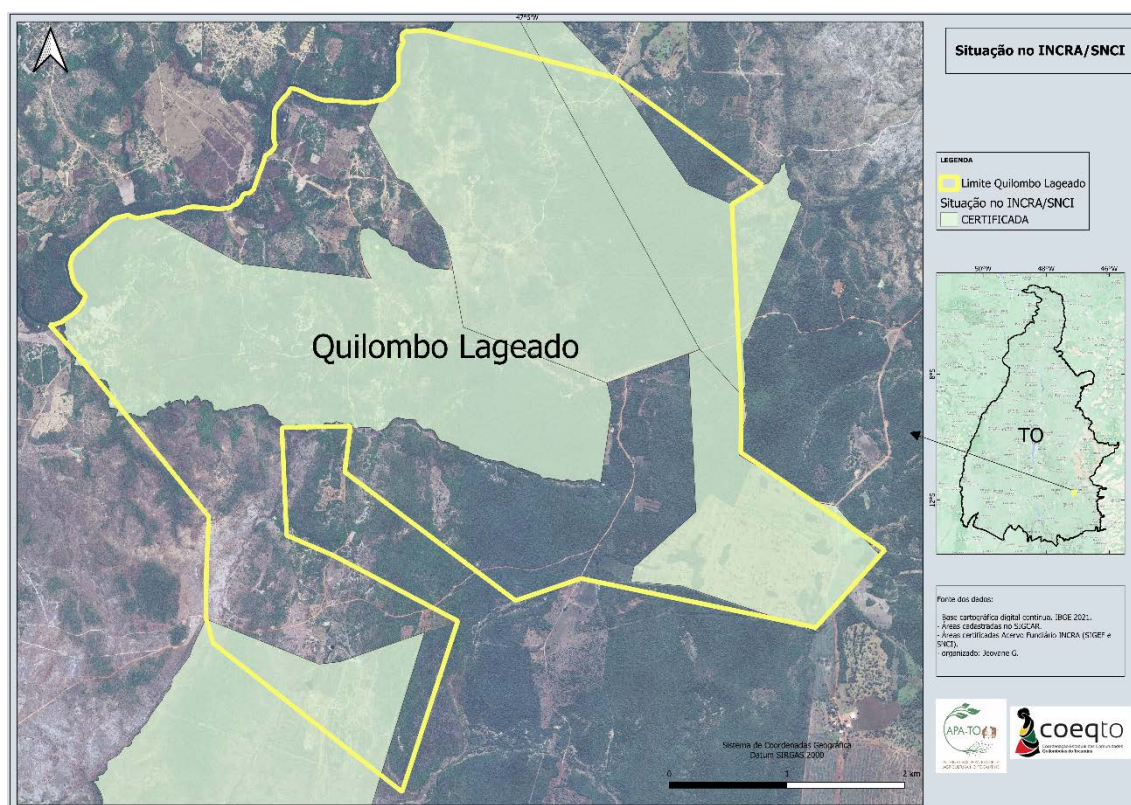
O Quilombo de Lajeado⁴⁶ se organiza politicamente em torno da Associação, instância responsável por articular, entre os moradores as questões que envolvem a busca de melhorias estruturais. A Associação de Moradores da comunidade foi fundada em 18 de dezembro de 2011 de acordo consta no Estatuto. Oficialmente foi reconhecida como remanescente de quilombos pela Fundação Palmares junto ao Ministério da Cultura em 16/03/2010. Essas datas revelam a nossa organização e a atuação como moradores, que criamos a entidade civil antes mesmo das determinações jurídico-administrativas provenientes do processo de regularização fundiária.

É importante salientar, que a Comunidade de Lajeado ainda não possui a titulação do seu território, que é concedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Desde a elaboração do RTID em 2016, a comunidade do Lajeado aguarda o desfecho de sua regularização fundiária. Com a recente declaração de interesse social

⁴⁶ No município de Dianópolis existe apenas um território quilombola, o Quilombo de Lajeado (IBGE, 2022).

assinada pelo Presidente da República em 26 de março de 2026, que autoriza a desapropriação dos imóveis em Dianópolis (TO), a expectativa pela titulação definitiva atingiu seu ápice, renovando as esperanças de que o direito ao território seja finalmente consolidado. A delimitação oficial dessa área encontra-se cartografada na Figura 14.

Figura 14: Território do Quilombo de Lajeado oficialmente delimitado



Fonte: COEQTO- Atlas de Territórios Quilombolas do TO, 2024

As áreas destacadas em verde indicam que possuem documentação formal, ou seja, são terras devidamente tituladas, independentemente de pertencerem a comunidades quilombolas ou a proprietários rurais. Isso significa que essas áreas possuem um registro oficial junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Por outro lado, as áreas não demarcadas ou sem coloração representam terras públicas. Embora possam contar com registros em cartório, como contratos de compra e venda ou escrituras municipais, elas não possuem um título registrado no INCRA. Dessa forma, na ausência desse registro, essa instituição as classifica como terras públicas, sejam

elas de domínio estadual ou federal. Embora possam existir documentos que comprovem transações privadas, a falta do devido registro no INCRA implica a inexistência de um título formalmente reconhecido pelo órgão.

O Quilombo de Lajeado possui uma área de 2.355,4831 ha (dois mil trezentos e cinquenta e cinco hectares, quarenta e oito ares e trinta e um centiares). Acredito que nesse momento da história política do Brasil a titulação de territórios quilombolas parece ser uma das prioridades do governo. Embora a condição de reprodução socioterritorial se torne cada vez mais limitada, os quilombolas que residem no território preferem resistir e lutar pelas poucas terras em que vivem. No momento parte do território de Lajeado está ocupado por fazendeiros, restando à Comunidade apenas a área do povoado.

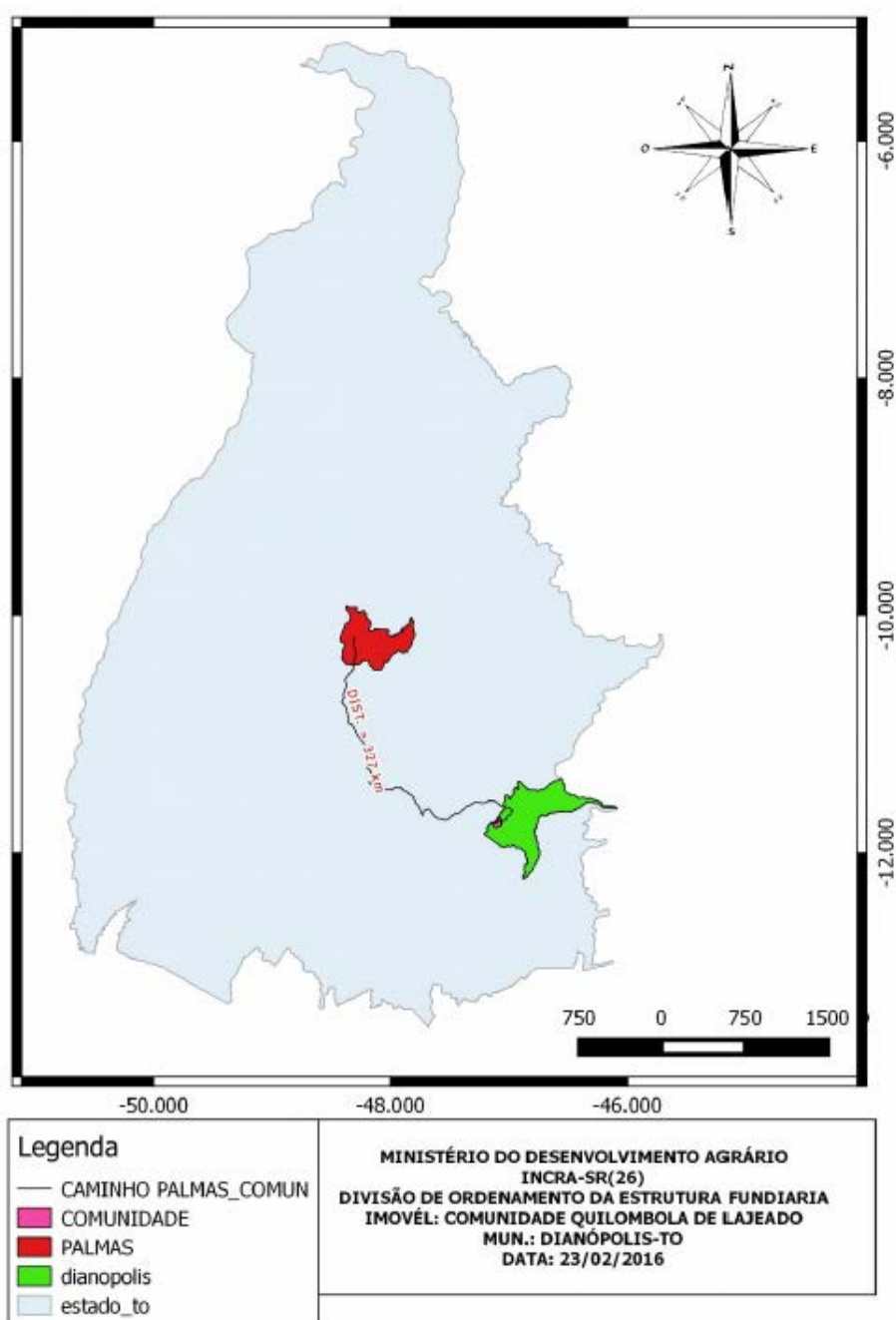
Com base no decreto mencionado anteriormente, o Serviço de Regularização Fundiária de Territórios Quilombolas do Incra/TO deu início à fase de instrução documental. Este esforço visa viabilizar a posse dos imóveis rurais para a Comunidade de Lajeado, culminando na titulação comunitária da terra — o cumprimento direto da meta constitucional almejada.

A Comunidade encontra-se às margens do Rio Manoel Alves e está a 50 quilômetros da sede do Município de Dianópolis, no Sudeste do Estado do Tocantins. A origem toponímica do então quilombo de Vó Biló, assim como de muitos outros territórios no Brasil, seguiu a tradição de nomear povoados com base nos elementos naturais que compõem seus espaços. No caso, o nome Lajeado está relacionado ao córrego homônimo que nasce dentro da Comunidade (ALVES, 2021). Por isso, o lugar herdou tal identificação devido a presença do córrego. Segundo conta Maria Anita, *até alguns anos esse córrego não secava, porém, essa situação mudou, devido os períodos de seca se tornarem mais longos. Uma das medidas praticadas pelos moradores para a preservação dessa nascente, é o cercamento fechando a área da nascente, evitando a entrada dos animais e consequentemente o pisoteio e a compactação do solo*⁴⁷. Para os lajenses⁴⁸ proteger os mananciais de água nunca foi tão importante para a manutenção da vida dos ecossistemas terrestres. A localização desse território quilombola pode ser visualizada a seguir, na Figura 15.

Figura 15: Mapa do Estado do Tocantins em destaque o município de Dianópolis e localização da Comunidade de Lajeado no Município de Dianópolis –TO.

⁴⁷ Entrevista realizada no dia 8 de fevereiro de 2025.

⁴⁸ Pessoas do Quilombo de Lajeado.



Fonte: RTDI da Comunidade Quilombola de Lajeado, 2016.

O mapa situa o município de Dianópolis no Tocantins (em verde), e a Comunidade (em rosa). O território da Comunidade de Lajeado atualmente está fragmentado em duas áreas, Lajeado e Nova Prata, devido aos processos de cercamentos das terras em que seus moradores sofreram nos últimos 40 anos (RTID, 2016). Essa fragmentação atinge diretamente a memória e o patrimônio da família de vó Biló, detentora histórica da área da Nova Prata. Foi nesse solo que ela estabeleceu suas raízes e viveu por décadas, preservando

o território até o fim de sua vida, simbolizando a resistência de uma linhagem que se confunde com a própria existência da comunidade.

O acesso à Comunidade se dá pela rodovia TO 040, que liga Natividade – TO a Barreiras, estado da Bahia - BA. A partir da sede do município, corta a maior parte de estrada de chão, e está em péssimas condições de uso, ficando quase intransitável no período chuvoso.

Ao longo do caminho, a vista é composta por diversas pastagens e plantações de soja em meio ao extenso cerrado. Logo na entrada, percebe-se a direita, a Escola Municipal Vó Camila (antiga Escola Municipal Descoberto), a única instituição pública localizada na comunidade.

A alteração na denominação da unidade escolar para Escola Municipal Vó Camila foi oficializada em 05 de junho de 2025, por meio da aprovação do Projeto de Lei nº 17/2025, que modificou a Lei Municipal nº 641/1994. A nova nomenclatura presta homenagem à memória de Camila Martins de Deus, matriarca e liderança histórica do Quilombo Lajeado, falecida em novembro de 2019. A alteração do nome foi formalizada por proposição do Coletivo Estadual de Educação Escolar Quilombola.

A escola quilombola atua como um centro de referência e orientação para a comunidade e visitantes. Devido à sua localização e importância social, o estabelecimento funciona como um ponto de convergência onde se obtêm informações logísticas essenciais para o deslocamento na região.

Na área da escola mora o casal Celso Castro Pereira e Maria Anita Gualberto Pereira, os meus pais. Minha mãe, uma professora aposentada, e meu pai é o vigia, que desempenha o papel de zelador da escola, dedicando-se integralmente à preservação do patrimônio desde os primórdios da instituição, mesmo sem receber remuneração adicional.

Seguindo a estrada principal, em poucos metros há um cruzamento que dá acesso a diversos sentidos da região e interiores da comunidade e região, pegando a direita em direção a casa da Associação de moradores. Numa região de declínio, logo à frente chega no córrego de águas frias e límpidas que dá o nome ao quilombo, onde há matas fechadas em suas margens. Dentro do território da comunidade, chama atenção a amplitude do espaço e a presença de elementos típicos da vida rural: uma certa distância entre as casas que possuem extensos terreiros. Esses terreiros estão repletos de mangueiras, que oferecem grandes sombras, e onde as galinhas ficam ciscando em meio aos cachorros.

Por meio da autodeclaração como quilombola a referida Comunidade assegura um processo de pertencimento cultural e territorial bem como identitário, distinguindo sua reterritorialização, em que a — utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos (HALL, 2009).

As famílias que constituem essa Comunidade são de pessoas negras e todos são parentes, descendem dos povos africanos escravizados no período do Brasil Colônia, que conseguiram resistir e fugir daquele regime opressor, desumano e aviltante. Outros conquistaram sua liberdade com o sofrido trabalho nas atividades auríferas, que demandavam da mão de obra negra escrava, como consta os registros históricos —[...] a formação do Quilombo de Lajeado em meados do século XIX com a compra de vasta área de terra próxima ao Rio Manoel Alves, por um casal negro (RTID, 2016, p. 8). Foi colonizado esse território no sudeste tocantinense denominado terras de preto na busca de reconhecimento e conquista de direito, principalmente a terra.

Almeida (1989) conceitua terras de preto como:

Aqueles domínios doados, entregues, ocupados ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, às famílias de ex-escravos a partir da desagregação de grandes propriedades monocultoras. Os descendentes de tais famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha e sem delas se apoderarem individualmente (Almeida, 1989, pag. 101).

Almeida (1989) define as terras de preto como territórios cedidos, transmitidos, habitados ou obtidos, independentemente de registro legal, por núcleos familiares de egressos da escravidão, originados pela fragmentação de latifúndios monocultores. Os sucessores desses grupos mantêm a posse dessas áreas por diversas linhagens, sem realizar a divisão oficial de bens e abdicando da apropriação particular do solo.

A constituição da Comunidade de Lajeado não pode ser dissociada das dinâmicas estruturais que moldaram o Sudeste do Tocantins. Para compreender como esse grupo se autopercebe e se estabelece no território, é imperativo investigar as tramas de poder e as formas de resistência que definiram a região de Dianópolis, conforme aponta no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação:

Para compreensão da formação e desenvolvimento da Comunidade de Lajeado, como a mesma apresenta e interpreta a sua *descendência* faz-se necessário uma análise sobre as narrativas da história da Dianópolis, as relações de poder político e econômico dos fazendeiros, as particularidades da escravidão na mineração e processos de *emancipação dos negros* nessa região, a possibilidade do acesso à terra através da compra, e também uma compreensão dos processos de *sujeição dos moradores de Lajeado aos fazendeiros por meio do trabalho de vaqueiragem*

e nas relações de *compadrio*, permitindo-nos entender as relações estabelecidas entre estes agentes e os processos expropriatórios de grande parte do seu território que desencadearam os conflitos agrários (SOUZA, 2016, p. 8).

Conforme afirma a memória social coletiva dos povos do Lajeado, o quilombo é descendente de dois Leandros, o Bispo e o Martins de Souza, dos quais nunca souberam dizer a procedência da família.

A fundamentação histórica da Comunidade de Lajeado encontra-se ancorada na tradição oral, uma vez que a documentação oficial muitas vezes omitiu a presença e o protagonismo negro na região de Dianópolis. A falta de registros científicos prévios torna o relato oral a fonte primária por excelência. Ao validar a oralidade, reconheço que a história de Lajeado está guardada na memória coletiva, nas práticas cotidianas e no "falar" de seus integrantes, elementos que possuem validade metodológica e são essenciais para preencher os vazios deixados pela historiografia tradicional.

Atualmente moram 16 famílias na Comunidade, porém 138 pessoas (entre adultos e crianças) se autodeclaram como quilombolas lajenses. A comunidade resiste preservando a histórica ancestralidade, ao se configurarem mantendo as relações de parentesco consanguíneo e sociopolítico. As demais famílias residem em outras localidades dos Estados do Tocantins, Bahia e Goiás.

Em termos de infraestrutura, a comunidade possui acesso à rede de energia elétrica sendo que a maioria das residências faz uso dela; há uma escola multisseriada que atende estudantes da Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio nos turnos matutino e vespertino, cujo acesso deles se dá via transporte escolar em ônibus que circula pela comunidade e localidades circunvizinhas.

Muitos dos moradores, em especial aqueles que residem distante do rio sofrem com a falta de água. A Comunidade se localiza numa região seca, sendo que, entre os meses de junho e outubro, ocorrem situações críticas de escassez de água.

As famílias agricultoras remanescentes de quilombolas vêm descobrindo formas de uso da pouca terra que lhes restam. A Comunidade sobrevive da agricultura familiar, extrativismo, pequenas criações de animais e aves (Alves, Bernieri e Folha, 2019, p. 175).

Em relação ao crescimento geográfico, os moradores afirmam que não há mais espaço físico para desenvolver enquanto as terras não sejam tituladas, o que tem acontecido na realidade é a diminuição desse espaço, sendo que a comunidade é cercada por fazendeiros, tal como aconteceu com a maioria dos quilombos contemporâneos. Além do descaso com a

titulação da terra, o clima de conflito ocasionado pela presença ostensiva dos fazendeiros degrada ainda mais a situação territorial do quilombo.

São poucas as pessoas que a partir da vida adulta continuam a morar na Comunidade, o maior motivo dessas pessoas evadirem é o fato da área ser insuficiente para a agricultura, criação de animais ou outras atividades produtivas. Nesse sentido Barth (2000, p. 26) explicita que

“[...] as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam e as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais são construídos”, como maneira o “nós” em relação a “eles” (Barth, 2000, p. 26).

Em parte, essa situação dificulta o reconhecimento da identidade étnica, contudo não extingue a persistência dos demais que se autodeclaram pertencentes ao grupo com uma identidade étnica que os faz distintos das demais populações rurais, e os leva nesse momento a persistir na luta pela reconstrução e fortalecimento da identidade.

Durante o campo, pousei na casa de meus pais. Bem ali na escola. Poucas vezes também pousei na casa da minha irmã Celenita Gualberto Pereira Bernieri, em Nova Prata. Desses dois lugares, fiz meu ponto de encontro e partida para todos os lugares do Quilombo de Lajeado. Em meu próprio espaço, encontrei a liberdade de visitar as pessoas sem a necessidade de um acompanhante. Bastava-me o caderno de campo e a caneta, juntamente com o celular, que capturou inúmeras imagens e áudios das inspiradoras conversas que tive.

A religiosidade do Lajeado é um elemento que desperta a atenção de visitantes e pesquisadores. As festas religiosas, como a de Santos Reis cujo ritual mais conhecido é a derrubada do mastro acompanhada de músicas, batuques de tambores, danças e brincadeiras, são elementos presentes em livros, reportagens e textos e exemplificam a diversidade cultural do Brasil. O calendário festivo é extenso e todas as festas são religiosas. A maioria das pessoas professa a fé católica e algumas delas também são protestantes. Importante ressaltar que nenhum morador assume pertencer a religiões de matrizes africanas, embora mantenham hábitos profundamente enraizados nessas tradições. É comum, por exemplo, o costume de se benzer, rezar para "tirar quebranto" ou tratar "arca caída", além da própria derrubada do mastro, rituais que permanecem vivos no cotidiano como heranças da ancestralidade africana, ainda que ressignificados sob o manto da religiosidade popular.

É relevante considerar que esse fenômeno também ocorre em outras comunidades negras, sendo a omissão da religiosidade explicitamente decorrente dos processos de

preconceito e marginalização enfrentados pelos seguidores dessas denominações, especialmente quando esses seguidores são pessoas negras. Além da expressão religiosa, a fé, para o Lajeado, representa um elemento essencial que une a comunidade, intrinsecamente ligada às demais atividades cotidianas, como celebrações festivas, preces, engajamento político e luta por direitos.

A seguir o Quadro 4 mostra o calendário de eventos religiosos do Quilombo de Lajeado durante o ano.

Quadro 4: Calendário de eventos religiosos da Comunidade Quilombola de Lajeado

<i>Meses</i>	<i>Festejos</i>
<i>Janeiro</i>	<i>Festa de Reis</i>
<i>Março</i>	<i>Reza de São José</i>
<i>Abril</i>	<i>Pousos de Folias do Divino</i>
<i>Junho</i>	<i>Reza de São João</i>
<i>Novembro</i>	<i>Reza de Todos os Santos</i>
<i>Dezembro</i>	<i>Reza de Nossa Senhora da Conceição</i>

Fonte: Elaborada pela a autora, 2025.

Essa resiliência cultural, manifestada na continuidade das festas e tradições quilombolas, torna-se ainda mais emblemática quando analisada diante das ameaças socioambientais que cercam a comunidade. A manutenção do modo de vida tradicional depende intrinsecamente da integridade da terra, que hoje se encontra sob o cerco de um modelo econômico excludente.

Nas últimas duas décadas, o cenário ao redor do Quilombo de Lajeado sofreu uma transformação drástica com a chegada e a expansão agressiva das monoculturas de soja. O que antes era um cinturão de vegetação nativa e biodiversidade, essencial para o equilíbrio do modo de vida tradicional, deu lugar a imensos desertos verdes dominados pelo agronegócio. Essa vizinhança imposta pelos grandes fazendeiros cercou o território, criando uma barreira física e simbólica que pressiona os limites da terra ancestral e altera profundamente a paisagem que Vó Biló e seus antepassados ajudaram a proteger.

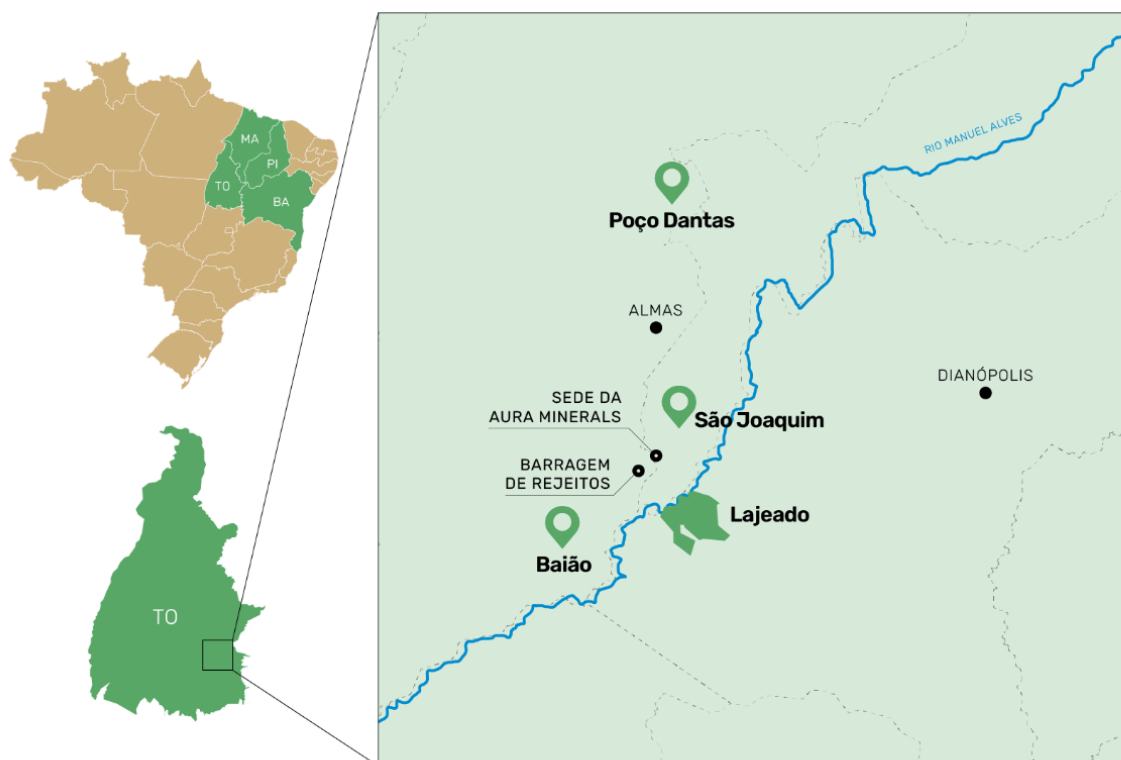
Os impactos negativos dessa proximidade são sentidos diretamente no cotidiano e na saúde da comunidade. O uso intensivo de agrotóxicos nas plantações vizinhas contamina o ar, o solo e, principalmente, as fontes de água que abastecem as famílias quilombolas, ameaçando a segurança alimentar e as práticas agrícolas tradicionais. Além do dano ambiental, a expansão da soja traz consigo o silenciamento da fauna local e o aumento dos

conflitos fundiários, desrespeitando o direito ao território e tentando apagar a história de resistência de um povo que, embora cercado pelo avanço da soja, permanece firme em suas raízes.

Entre os impactos mais alarmantes desse cerco ambiental, o medo tornou-se um companheiro indesejado no cotidiano da comunidade. O desmatamento acelerado das fazendas vizinhas para dar lugar à soja expulsou a fauna silvestre de seus habitats naturais, forçando animais como onças, antas, lobos-guará e grandes serpentes a buscarem alimento e refúgio nas áreas de circulação dos quilombolas. Como relata Maria Anita Gualberto Pereira, essa mudança drástica roubou a liberdade de ir e vir: *“Eu não tenho mais coragem de fazer minha caminhada no final da tarde, como era meu costume. E não deixo meus netos, que são crianças, irem para Nova Prata sozinhos; tenho medo de que virem comida de onça nessas estradas”*.

A atividade mineradora também exerce um impacto profundo e determinante na dinâmica socioeconômica das comunidades quilombolas do Tocantins. Para o Lajeado e outros 3 quilombos da região, é que “a gota d’água para o acesso à água veio da própria exploração do ouro: desde 2023, a mineradora canadense Aura Minerals vem extraindo o metal em uma mina a céu aberto nas margens do principal rio da região, o Manuel Alves (MERLINO, PERES, DOLCE, 2025, *on line*), apresentada na Figura 16.” Dessa forma, observa-se um caso clássico de racismo ambiental, onde o ônus da degradação recai desproporcionalmente sobre populações tradicionais. A contaminação ou a restrição do uso das águas do Manuel Alves desarticula modos de vida históricos, evidenciando que a atividade mineradora, sob a égide da 'expropriação', coloca em risco a própria reprodução física e cultural dessas comunidades.

Figura 16: Quilombos impactados pela mineradora Aura Minerals



Fonte: Arquivo de (MERLINO, PERES, DOLCE, 2025, *on line*)

Enquanto as comunidades locais enfrentam secas cada vez mais severas e a agonia de seus cursos d'água, o rigor técnico necessário para proteger esses ecossistemas é negligenciado pelo Estado “Apesar de a mudança climática no sudeste do Tocantins ser evidente para seus moradores, ela não foi considerada pelo órgão ambiental que autorizou o projeto, o Instituto Natureza do Tocantins (Naturatins) (MERLINO, PERES, DOLCE, 2025, *on line*)”.

O licenciamento ambiental concedido à Aura em 2021 fundamentou-se em um estudo simplificado defasado, produzido em 2011 para a antiga concessionária, a Rio Novo Mineração. Houve a ausência de uma atualização documental rigorosa, uma vez que não se solicitou o Estudo de Impactos Ambientais - EIA/RIMA — formato de análise mais abrangente e detalhado — ignorando-se as transformações ocorridas no território ao longo dos dez anos que separam os dois projetos) (MERLINO, PERES, DOLCE, 2025, *on line*)”.

O dado é o principal objeto de questionamento de uma Ação Civil Pública (ACP) que pede a suspensão do licenciamento, proposta pela Defensoria Pública do Tocantins e pela Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins (COEQTO), em dezembro de 2023, contra a Aura Minerals, o Naturatins e o Estado do Tocantins.

A ação destaca que a extração e beneficiamento de ouro é uma atividade diretamente dependente do uso de água, o que comprometeria ainda mais a segurança hídrica das comunidades locais. Na mina em questão, a água é captada do rio Manuel Alves por meio de uma adutora instalada em suas margens (MERLINO, PERES, DOLCE, 2025, *on line*)”.

Em diálogo com Maria Anita e outros moradores do quilombo de Lajeado os mesmos citaram que as suas saúde mental⁴⁹ estão sendo impactadas devido a operação da Aura Minerals:

- *“A gente houve bastante estrondo de bombas”;*
- *“Do outro lado (refere ao rio) não podemos andar livremente, porque tem um fluxo muito grande de carro passando”;*
- *“Os estrondos tem atrapalhado o nosso sono”;*
- *“Eu fico tremendo quando ouço os estrondos, tenho medo de minha casa cair, pois do outro lado (refere ao rio) já tem casas rachadas por causa disso”.*

Embora o processo de sondagem seja classificado como uma etapa de baixo impacto, a fase deveria ter sido realizada em um estágio anterior do cronograma minerário. Contudo, tal procedimento ocorreu apenas em 14 de fevereiro de 2026, momento em que a empresa aguarda tão somente a anuência da comunidade para dar início às operações.

Ainda que a mineração e a Festa de Reis pareçam universos distantes, um pautado pela exploração industrial e o outro pela devoção espiritual, ambos se entrelaçam profundamente na identidade das comunidades afetadas. Enquanto a atividade mineradora altera fisicamente o território e o cotidiano, a Folia de Reis surge como um espaço de resistência cultural e coesão social, funcionando como o alicerce que mantém viva a memória e a fé dos moradores diante das transformações socioambientais. Assim, a celebração não é apenas um rito religioso, mas um grito de preservação de um modo de vida que busca sobreviver em meio aos impactos e às poeiras da modernidade extrativista.

A Festa de Reis é a maior celebração do quilombo de Lajeado, configurando-se como uma profunda manifestação cultural e religiosa que entrelaça a fé popular com a identidade local, cujos registros de divulgação comunitária constam na Figura 17. O ciclo festivo tem início no dia 1º de janeiro, data que marca o começo de uma intensa preparação coletiva. Nesse dia, a comunidade se mobiliza para a organização dos alimentos, realizando a matança de vacas, porcos e galinhas, além da produção de variados bolos, doces, queijos que alimentarão todos os participantes durante os festejos de forma gratuita.

⁴⁹ Entrevista realizada no dia 14 de fevereiro de 2026.

Figura 17: Card de divulgação da Festa de Reis, ano 2026



Fonte: Arquivos da Associação da Comunidade Quilombola de Lajeado, 2026.

Ainda no dia primeiro, a comunidade se divide em dois momentos marcantes. Na cultura da comunidade na residência da saudosa matriarca Vó Camila (*in memoriam*), onde ocorre o encerramento da festa, um grupo majoritariamente masculino parte em direção à mata para o ritual da "retirada do mastro". A missão é encontrar um tronco que seja, ao mesmo tempo, grande, fino e resistente para suportar o simbolismo da celebração. Simultaneamente, ao final da tarde, ocorre a saída da folia na casa do imperador, a autoridade responsável por despachar a folia. A Folia de Reis, liderada pelo alferes que carrega a bandeira do santo, é composta por homens e mulheres montados a cavalo, vestindo calças, botinas e chapéus de couro. Utilizam pandeiros e violas como instrumentos. A memória recente desse festejo no território é apresentada na Figura 18.

Figura 18: Saída da Folia de Reis - 2026



Fonte: Arquivo da autora, 2026

Essa tradição é atravessada por memórias de gerações, como as de Vó Biló, que, enquanto viva, fazia questão de participar da festa todos os anos, mantendo vivo o costume de levar os familiares para vivenciar o festejo. Durante seis dias e noites, a folia "gira" pela região, visitando as casas dos moradores com cantos tradicionais, rodas de catira e benditos, enquanto o descanso ocorre durante o dia nos pousos escolhidos.

O ápice das celebrações ocorre no dia 6 de janeiro, data em que o quilombo se transforma para o dia da grande festa. O evento é inaugurado com a chegada triunfal da folia, um momento de forte emoção em que os cavaleiros, após dias de jornada, são recebidos com fogos e aplausos pela comunidade, como pode ser observado na Figura 19. Em seguida, acontece o encontro dos mastreiros, um rito de união onde aqueles que prepararam o símbolo da festa se juntam aos demais devotos, ilustrado na Figura 20. Nesse cenário de celebração, a sússia, apresentada na Figura 21, toma conta do espaço; ao som dos tambores e com a

dança em rodas que carregam a ancestralidade negra, o ritmo contagia a todos, reafirmando a força da cultura quilombola. A espiritualidade se aprofunda com a reza do terço, apresentado na Figura 22, um momento de recolhimento e gratidão, que precede a imponente levantada do mastro, apresentada na Figura 23, iluminado à luz de candeias de cera⁵⁰. Este é o instante de maior simbolismo visual: o tronco, adornado com a bandeira, é erguido como um sinal de fé alcançada e proteção para a comunidade. Para coroar a jornada, a noite se estende em um animado forró, onde a alegria toma conta e une moradores e visitantes em uma confraternização que celebra a vida e a continuidade das tradições de Lajeado.

Figura 19: Chegada da Folia de Reis – 2026



Fonte: Arquivo da autora, 2026.

Figura 20: Encontro dos mastreiros - 2026

⁵⁰ As candeias de cera são confeccionadas a partir de saberes ancestrais, utilizando cera de abelha do cerrado moldada sobre fios de buriti ou de algodão.



Fonte: Arquivo da autora, 2026.

Figura 21: Dança da sússia na Festa de Reis 2026



Fonte: Arquivo da autora, 2026.

Figura 22: Terço de Santos Reis - 2026



Fonte: Arquivo da autora, 2026.

Figura 23: Derrubada do mastro à luz de candeias de cera



Fonte: Arquivo da autora, 2026.

O encerramento oficial da festividade, ao amanhecer do dia 7 de janeiro, é um dos momentos mais solenes e carregados de emoção para o quilombo, pois representa a garantia de que a tradição não morrerá. Sob a luz das primeiras horas da manhã, a comunidade se reúne para o ritual de escolha dos novos responsáveis pela festa do ano seguinte. Esse processo é um ato de entrega espiritual: através do chamado da fé, quatro pessoas sentem o compromisso de zelar pelo santo e pela memória de seus antepassados.

Seguindo a estrutura social e cultural de Lajeado, comprometem-se por iniciativa própria dois homens e duas mulheres, organizados em pares, que assumem o papel de novos mestres. Ao manifestarem para essa missão, eles recebem a responsabilidade de gerir junto com a comunidade todo o ciclo que virá, desde a organização da matança e do preparo dos alimentos até a condução da folia. Esse rito de passagem é recebido com alegria e respeito, selando um pacto de continuidade onde os novos escolhidos se tornam os guardiões da herança deixada por matriarcas como Vó Camila e Vó Biló, assegurando que o ciclo de devoção e partilha se renove por mais um ano.

Apesar da importância histórica e cultural do território, nota-se uma lacuna significativa na produção acadêmica e em registros bibliográficos formais sobre a Comunidade Quilombola de Lajeado. A escassez de escritos científicos e documentos oficiais reflete um processo histórico de invisibilização, fazendo com que o verdadeiro acervo de conhecimento resida na oralidade quilombola. É na voz dos mais velhos, nas histórias contadas ao redor do fogo e nas memórias transmitidas de geração em geração que se preserva a cartografia afetiva, as técnicas de manejo da terra e a trajetória de resistência desse povo. Assim, a fala torna-se o principal documento, transformando a memória viva em um arquivo de saber que resiste ao tempo e à ausência de papel.

Essa lacuna nos registros formais impõe não apenas um desafio acadêmico, mas também um chamado profundo à responsabilidade. Para mim, enquanto quilombola do Lajeado, escrever esta tese transcende o cumprimento de uma etapa doutoral; trata-se de um dever ético e político com a minha ancestralidade. Ao levar a história do meu povo para dentro dos muros da universidade, ocupo um espaço de fala que nos foi historicamente negado, transformando a "pesquisa" em um ato de reparação e as memórias de Vó Biló em um legado científico reconhecido. Esta pesquisa não busca apenas observar o quilombo de fora, mas sim permitir que o próprio quilombo se narre, garantindo que o saber produzido por gerações sob o sol do Tocantins ganhe a eternidade do papel e a autoridade que sempre lhe foi de direito.

4.2 De Guilhermina a Dona Miúda, o Quilombo Mumbuca

Guilhermina Ribeiro da Silva, mulher de fibra e sabedoria ancestral, transcende seu nome de batismo para se tornar a eterna Dona Miúda, figura central na resistência e identidade do Jalapão. Como matriarca e líder visionária, ela desempenhou um papel fundamental na consolidação do Quilombo Mumbuca, transformando a tradição familiar do artesanato em um pilar de sustentação para toda a comunidade. Foi através de suas mãos e de seu incentivo que o uso do capim dourado⁵¹ deixou de ser apenas um fazer cotidiano para se tornar o "ouro do cerrado", conforme apresentado na Figura 24, garantindo autonomia econômica e reconhecimento cultural ao seu povo. Sua trajetória confunde-se com a própria

⁵¹ O artesanato de Capim Dourado é uma identidade forte da Comunidade Mumbuca na atualidade, toda fala se faz uma referência a ele. (NATURATINS, 2003; FIGUEIREDO, 2006; RODRIGUES, 2007; ADORNO, 2008).

história da Mumbuca, deixando um legado de preservação ambiental e orgulho quilombola que continua a florescer em cada peça tecida pelas novas gerações.

Figura 24: Dona Miúda expondo uma bolsa de capim dourado



Fonte: Arquivo da Associação de Artesãos e Extrativistas do Quilombo Mumbuca

Ela aprendeu a arte de costurar os fios de um capim brilhoso — uma espécie de sempre-viva conhecida cientificamente como (*Syngonanthus/nitens*) — com a fibra da seda do buriti (*Mauritia/flexuosa*), planta típica das veredas. Essa técnica preciosa foi ensinada por sua mãe, Dona Laurina, a pioneira que criou o artesanato.

Ao costurar as hastes transformava em utensílios como chapéu, bolsa, bijuterias e outros. Esses produtos ela vendia. Com o dinheiro arrecadado com a venda das peças ou da planta *in natura* do capim dourado, era comprado os bens de consumo na cidade. Após uns tempos, o capim dourado passou de um simples produto artesanal, para a principal atividade econômica, o que proporcionou melhorias para o povo do Mumbuca e região.

Dona Miúda era focada e interessada em explorar e criar oportunidades para o futuro de seu povo. Pensava de forma inovadora e aberta a novas ideias. Isso era manifestado em

seu modo de pensar, agir e tomar decisões, levando em consideração o impacto de suas escolhas para o futuro.

Tal característica reforça a premissa de que a liderança de Dona Miúda não era apenas individual, mas um reflexo das aspirações do grupo, conforme observado no seguinte trecho: E com a fala de Dona Miúda, matriarca do local, que é mais voltada para as possibilidades de construção do futuro, foi possível analisar quais são as representações e expectativas daquela comunidade diante das novidades (Fredrych, 2009, pag. 29).

Um dia Datora também me contou que a sua mãe, Dona Miúda, foi a responsável pela implantação, técnica e divulgação do artesanato do capim dourado nessa região anos posteriores tornou conhecido mundialmente: *“Foi a mamãe que começou o artesanato de capim dourado por aqui, a mãe dela ensinou ela e ela ensinou e incentivou os outros”⁵²*. Pela fala de Datora percebi que essa realização trouxe um sentimento de satisfação de ter proporcionado meios de sobrevivência para seu povo quilombola e dado visibilidade ao Mumbuca, o que é uma conquista notável e digna de reconhecimento. Entretanto, existem diferentes versões sobre quem teria descoberto o potencial do capim dourado, dividindo o protagonismo dessa herança cultural entre as raízes indígenas e a tradição dos quilombolas do Mumbuca,

A técnica de costurar pequenos molhos de hastes (escapos) de capim dourado com ‘seda’ de buriti (*Mauritia flexuosa* Mart., *Arecaceae*) em feixes concêntricos que caracteriza o artesanato de capim dourado do Jalapão tem origem indígena. A confecção artesanal iniciou-se na região há cerca de 80 anos, quando ‘índios que vinham do lado do Araguaia’ passaram pelo Povoado da Mumbuca e ensinaram ‘Seu’ Firmino, morador do Povoado, a ‘costurar capim’ com seda de buriti” (Schmidt, 2005, p. 23 apud Mello, 2014, p. 77).

O artesanato com capim dourado foi originado no quilombo Mumbuca e, a partir de 2002, sua produção se popularizou e se tornou importante fonte econômica para outras comunidades quilombolas e agricultores do Jalapão, além de comunidades indígenas e agroextrativistas de outras regiões (Silva, 2019, p. 78)⁵³.

Dona Miúda é a matriarca do local, muito ativa só se refere ao passado se for fazer uma reivindicação do presente, foi ela que implantou, ensinou e divulgou a técnica do artesanato do Capim Dourado ali, que se espalhou pelo mundo. Esta feita lhe traz um sentimento de orgulho e indignação, orgulho de ter fornecido a tanta gente meios de sobrevivência, de ter levado o nome de Mumbuca e de sua arte para tão longe, e de indignação por não colher os frutos disso (Fredrych, 2009, pag. 57).

⁵² Entrevista realizada no dia 13 de agosto de 2024.

⁵³ É a Ana Mumbuca, pseudônimo de Ana Cláudia Matos da Silva. Uma quilombola pesquisadora do Mumbuca, e autora dos livros “Voo das abelhas da terra” e “Quatro Cantos”.

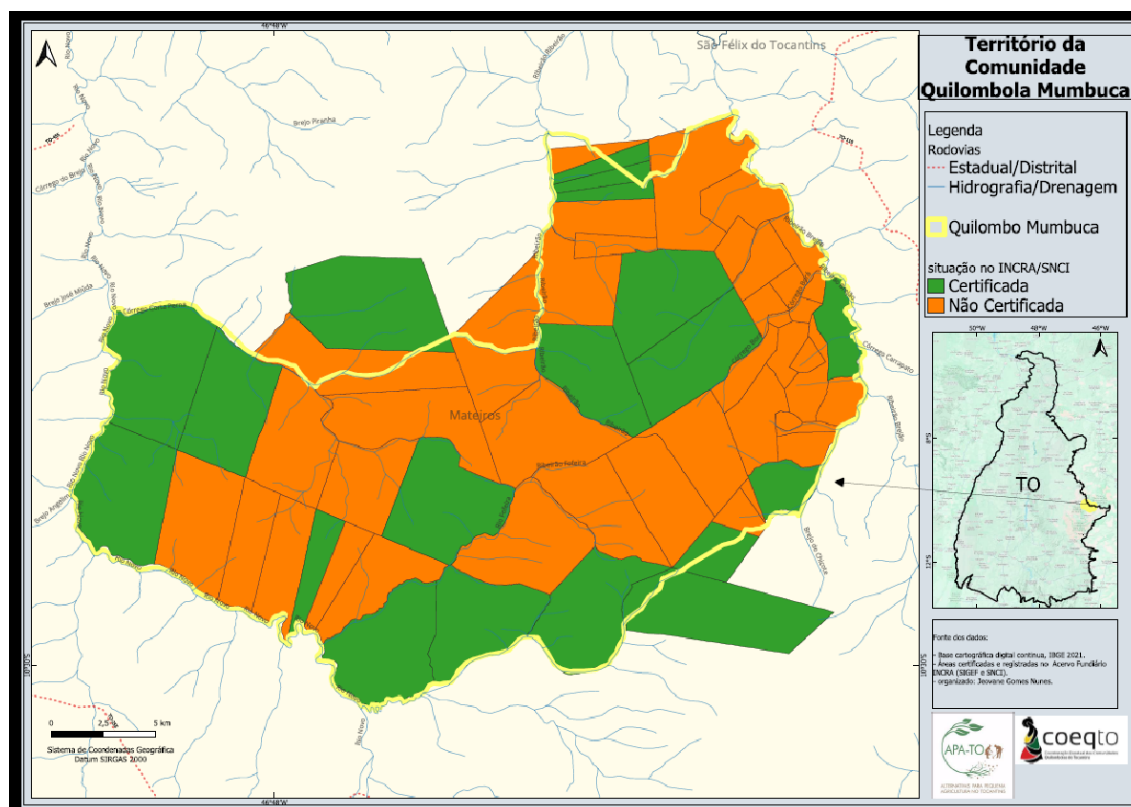
Independentemente da precisão histórica sobre sua gênese, a disputa de narrativas evidencia que o capim dourado é mais do que um recurso natural; é um símbolo de resistência e identidade. O entrelaçamento das heranças indígenas e quilombolas confere ao artesanato uma profundidade cultural única, onde a técnica se torna o ponto de encontro entre diferentes saberes ancestrais que, juntos, transformaram a paisagem do Jalapão em patrimônio imaterial.

O Quilombo Mumbuca está situado no município de Mateiros (TO), na microrregião do Jalapão. O povoado localiza-se a cerca de 30 km da sede do município e a aproximadamente 260 km da capital, Palmas. Essa área é considerada singular do ponto de vista da sua formação geográfica, com grandes dunas, nascentes e sumidouros, no extremo leste do Estado do Tocantins, e tem como limites os Estados do Maranhão, Piauí e Bahia. Essa área tem aproximadamente 53.000 km², considerada uma das três áreas prioritárias de conservação do Cerrado (CI 2010).

A Comunidade Mumbuca, como bem informada na Figura 25, tem uma característica específica de ter entre as suas principais atividades produtivas e econômicas, o extrativismo de capim dourado⁵⁴, seda do buriti, agricultura familiar, pecuária extensiva e turismo.

Figura 25: Território da Comunidade Quilombola Mumbuca

⁵⁴ O artesanato de Capim Dourado é uma identidade forte da Comunidade Mumbuca na atualidade, toda fala se faz uma referência a ele. (NATURATINS, 2003; FIGUEIREDO, 2006; RODRIGUES, 2007; A-DORNO, 2008).



Fonte: COEQTTO- Atlas de Territórios Quilombolas do TO, 2024.

A organização espacial desse mapa, fundamentada em dados do IBGE e do acervo fundiário do INCRA, utiliza uma codificação de cores para distinguir a situação jurídica e física das terras. A cor amarela é empregada para delimitar a extensão total do território da Comunidade Quilombola Mumbuca, servindo como a moldura que identifica a ocupação tradicional da região. Dentro desse limite, a cor laranja identifica especificamente as áreas que já possuem a situação certificada no INCRA e no Sistema Nacional de Certificação de Imóveis Rurais - SNCI, garantindo o reconhecimento formal da propriedade. Em contraste, a cor verde sinaliza as porções do território que ainda constam como não certificadas nos registros oficiais. Geograficamente, o mapa revela uma área rica em recursos hídricos, sendo drenada pelo Rio Novo e por diversos córregos e brejos, como o Brejo Piranha e o Córrego Carrapato, que compõem a bacia local.

Sobre a história da Comunidade Mumbuca, “existe a ausência da história documentada em cartórios, registros ultramarinos etc. Pois os quilombos jalapoeiros, eram selvagens, o negro que conseguiam chegar até o Jalapão, construía sua própria liberdade” (SILVA, 2019). Os escritos sobre a referida comunidade resultam de recentes pesquisas acadêmicas baseadas na memória dos ancestrais.

A história do Mumbuca não segue um registro escrito convencional; sua gênese é definida por fragmentos e possibilidades históricas preservados pela tradição oral. De acordo com os relatos dos moradores, a trajetória da comunidade remonta ao final do século XIX.

A identidade local é fruto da junção desses povos com os indígenas que já habitavam a região. Essa forte ligação com o ecossistema é refletida, inclusive, na etimologia do grupo como citado no capítulo anterior. Essa versão dos relatos, valorizada e transmitida entre gerações, serve como um recurso constante na afirmação da história e na formação da identidade dessa comunidade quilombola.

Essa profunda conexão com o território e com os saberes tradicionais, simbolizada pela abelha mumbuca, reflete-se diretamente na organização do espaço e na arquitetura do quilombo. Embora a comunidade preserve técnicas ancestrais que utilizam os recursos da própria terra, o cenário atual demonstra um período de transição, onde o manejo tradicional começa a coexistir com novas tecnologias e materiais de construção.

No Mumbuca atualmente a maioria das casas ainda são feitas artesanalmente, construídas as paredes de adobe e cobertas com palha de piaçava. Outras já estão sendo cobertas por telhas. É possível perceber que muitas das construções de adobes estão sendo substituídas por alvenarias e quase todas possuem energia elétrica. As estradas regionais não são pavimentadas. O clima é considerado seco. Sobre a vida espiritual da comunidade o que predomina são cultos e escolas dominicais da Assembleia de Deus. Com relação a paisagem se destacam as “serras” do Espírito Santo, da Jalapinha e do Porco, todas de topo plano, entre 770 e 798 m de elevação (SEPLAN, 2003).

No cotidiano da comunidade, a reciprocidade comunitária constitui a base das atividades locais. As relações familiares são fundamentais no aspecto econômico e também permeiam de forma nítida, todas as esferas da vida social. Por compartilharem laços de parentesco, os moradores cultivam o compromisso ético da ajuda mútua, seja na construção das casas, na troca de mantimentos ou no uso compartilhado de ferramentas, como na oficina de farinha.

Essa dinâmica é especialmente visível na produção da mandioca: as famílias mais numerosas, que produzem excedentes, fornecem naturalmente o alimento àquelas menores ou que enfrentam escassez. Da mesma forma, a partilha ocorre na divisão da carne e no cuidado com a terra. Caso uma família seja impedida de trabalhar na roça devido a doenças ou pela fragilidade da idade avançada, os demais membros cobrem essa falta, garantindo que o ciclo de subsistência e o cuidado coletivo não sejam interrompidos.

A expansão na produção e na comercialização do artesanato foi o fator determinante para a criação da Associação de Extrativistas e Artesãos da Comunidade Mumbuca, no ano de 2000. Desde sua fundação, a entidade assumiu um papel relevante na organização dos artesãos e na estruturação da economia local, centralizando as vendas em um espaço coletivo dentro da própria comunidade.

Para além da gestão comercial, a Associação desempenhou uma função necessária no processo de reconhecimento do Mumbuca como comunidade quilombola. Esse movimento evidencia o profundo amadurecimento político e cultural dos moradores, que souberam se articular para assegurar o cumprimento de direitos fundamentais previstos na Constituição Brasileira de 1988. Dessa forma, a Associação consolidou-se como a principal voz representativa da comunidade, unindo a preservação das tradições artesanais à luta pela garantia de seu território e de sua identidade.

Na Comunidade Mumbuca, a discussão com o intuito da abertura do processo de reconhecimento como comunidade quilombola, foi incentivada e coordenada pela Secretaria da Cidadania e Justiça. O processo contou com o monitoramento realizado pela 6ª Câmara de Coordenação e Revisão da Subprocuradoria Geral da República em Brasília (Pereira, 2012, pag. 201).

A referida comunidade foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares no dia 16 de janeiro de 2006 (Fundação Cultural Palmares, Port. Nº 2 de 17 janeiro de 2006. O processo de regularização territorial da comunidade, protocolado sob o número 54400.001301/2006-71 junto ao INCRA, sofreu um retrocesso administrativo com o indeferimento do relatório antropológico anterior. Atualmente, o pleito encontra-se em uma nova etapa de instrução, com a elaboração de um novo estudo técnico que visa sanar as inconsistências apontadas e garantir a fundamentação necessária para a titulação definitiva do território.

Atualmente, o povoado que abriga o legado de Dona Miúda conta com aproximadamente 100 casas, organizadas em torno de um núcleo central. Na praça principal, concentra-se a vida comunitária e institucional: ali funcionam a sede da associação, a loja de artesanato em capim dourado e a Casa da Cultura. Em frente a esse complexo, localiza-se a Escola Estadual Quilombola Silvério Ribeiro de Matos, instituição que atende aos anos iniciais e finais do Ensino Fundamental. A unidade fundamenta sua proposta pedagógica na oferta da Educação Escolar Quilombola, assegurando um currículo contextualizado que integra os saberes tradicionais da comunidade às diretrizes educacionais e fortalece o pertencimento étnico-racial dos estudantes.

No que diz respeito à saúde e assistência, a Unidade Básica de Saúde Laurintina Ribeiro de Matos dispõe de um enfermeiro de plantão para procedimentos simples; atendimentos de maior complexidade são encaminhados para o município de Mateiros -TO. A dimensão religiosa é representada pela igreja Assembleia de Deus, que mantém uma agenda regular de cultos aos domingos, quartas e quintas-feiras.

A infraestrutura local também reflete o desenvolvimento do turismo e do comércio interno. Além da pousada sob a gestão de Antônia, filha de Dona Miúda, a comunidade dispõe de uma lanchonete que funciona também como restaurante, servindo como ponto de encontro e suporte para visitantes. Complementando os serviços locais, há um açougue que opera com datas agendadas, atendendo às necessidades específicas dos moradores.

A modernização do vilarejo foi impulsionada pelo Programa Luz para Todos, do Governo Federal. A universalização do acesso à energia elétrica viabilizou o uso de eletrodomésticos em grande parte das residências. Além disso, a conectividade avançou com a chegada do sinal de internet em diversas casas. Nas residências onde o recurso ainda não está disponível, a inclusão digital ocorre por meio da rede de apoio local, com os moradores utilizando o sinal de vizinhos, da escola ou da casa da associação.

O universo do Quilombo Mumbuca se revela através do canto coletivo e dos acordes da viola⁵⁵ de buriti. Nessas letras, ecoam a cultura local, as paisagens do Jalapão e a trajetória de sua gente.

*Meu capim, meu capim dourado que nasceu no campo sem ser semeado
Oh meu amor, quem me disse assim, quem me disse assim
Que a flor do campo, é o meu capim
Foi vó Miúda, que me ensinou
Costurar capim dourado com muito amor.*

Além da música, a história da comunidade é preservada pela tradição oral, sempre ancorada na memória familiar. Ao ouvir os relatos dos mais velhos ou as heranças dos pais, percebe-se uma narrativa enraizada na infância e na vivência íntima de cada morador, perpetuando o passado através das gerações.

⁵⁵ Chamada de viola de vereda ou viola de buriti. É um instrumento musical (fabricado por artesãos do quilombo) com o talo da folha do buriti é feito o corpo da viola, que é preso com grampos de taboca; o cavalete, as tarraxas e outras partes da viola são feitas da madeira.

Atrelado à efervescência cultural característica da comunidade, Mumbuca é assediada por muitos projetos sociais, projetos de extensão, organizações - ONGs, pesquisadores e estudantes desde os anos de 2000, mas principalmente depois do processo de reconhecimento quilombola. Em uma das minhas primeiras visitas, Dora disse-me: *“Aqui aparece é muita gente que vem querendo estudar a nossa história, para falar da gente. Uns veem e tornam nossos amigos, outros vem e com pouco, some”*⁵⁶. Com base nos relatos de líderes comunitários, é possível observar que os proponentes dos projetos, com poucas exceções, adotam posturas alternadas, porém mantendo uma abordagem colonialista, persistindo em dinâmicas de poder que remetem à colonialidade: ora exercendo tutela, ora apropriando-se simbolicamente. Em alguns casos, as intenções são meramente acadêmicas e não resultam em benefícios para a comunidade, enquanto em outros há recursos significativos, cuja distribuição levanta dúvidas.

Essa lógica de intervenção externa, muitas vezes pautada pela apropriação e pelo distanciamento das necessidades reais do quilombo, colide frontalmente com a filosofia de vida praticada no território. Enquanto os projetos de fora frequentemente fragmentam a realidade local para fins acadêmicos ou burocráticos, o modo de existência liderado por Dona Miúda fundamenta-se em uma visão sistêmica e respeitosa da terra. É justamente essa resistência cultural, manifestada em um cotidiano de integração plena com o ecossistema, que conservou o Jalapão ao longo das décadas, ironicamente tornando a região visível para os interesses estatais que, posteriormente, viriam a impor novas restrições ao modo de vida quilombola.

O Jalapão se revela em um terreno predominantemente plano, emoldurado por serras que permitem ao viajante uma visão panorâmica e ininterrupta de todo o horizonte. Sob um céu de azul inebriante, desenha-se um contraste indescritível entre o brilho intenso do sol e a vegetação acinzentada do cerrado. Essa paleta se completa com a terra vermelha, que ressalta ainda mais as nuances do céu e da flora local, criando uma atmosfera onde as cores parecem manter a vivacidade típica do pôr do sol durante o dia inteiro. São tons fortes e marcantes, que impressionam pelo profundo efeito estético que proporcionam à paisagem.

Nesse cenário, os rios de tom azul-anil correm em um silêncio tão profundo que se torna quase impossível não se sentir tocado por sua beleza delicada, simples e, ao mesmo

⁵⁶ Entrevista realizada no dia 13 de agosto de 2024.

tempo, exuberante. Somam-se a esse espetáculo hídrico os fervedouros⁵⁷, formados diretamente sobre nascentes. Nessas estruturas naturais, uma camada de areia ultrafina se deposita entre o olho d'água e a superfície represada, gerando uma pressão que impede o corpo de submergir, tornando a experiência de flutuação algo único e impossível de afundar.

Contudo, atualmente (janeiro/2026) essa paisagem ainda é igualmente explorada como mercadoria no sistema capitalista. Municípios como Mateiros, Ponte Alta do Tocantins e São Félix do Tocantins, integrantes da região do Jalapão, disponibilizam diversos atrativos para a visitação turística. Apesar disso, os investimentos voltados a um modelo de turismo de base comunitária permanecem escasso, *“pois são as agências de turismo de fora (principalmente da cidade de Palmas), que estão investindo nessa atividade, restando às famílias mumbuquenses, quando muito, a venda do artesanato do capim dourado e o trabalho como free-lance de guia turístico”* (Pereira, 2012, pag. 96).

O jeito simples que Dona Miúda levava junto aos seus, resulta na harmonia com a natureza, onde homem e espaço interagem na mesma proporção. Esta integração do povo de Miúda com seu território é que permitiu que aquela área do cerrado permanecesse preservada até o século XXI, a ponto de o Estado despertar para que ali se tornasse uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, o Parque Estadual do Jalapão, que ao grosso modo tem o objetivo de atender a demanda da iniciativa privada e tirar os atrativos turísticos das mãos dos quilombolas.

O Jalapão, localizado no Estado do Tocantins, faz fronteira com os Estados do Maranhão, Piauí e Bahia. Com um ecossistema único, a região foi preservada por longos anos pelas comunidades quilombolas, que mantiveram seus costumes e tradições. No entanto, a criação de diversas unidades de conservação gerou intensos conflitos com essas comunidades.

Dona Miúda se sentiu abalada quando surgiu rumores sobre o que ela considerava o Parque Ecológico do Jalapão - PEJ e consequentemente o Estado apresentou o Projeto de ocupação e desenvolvimento sustentável do Jalapão, porque o referido ente sobrepôs o povoado que já alguns anos os moradores lutavam para que os órgãos competentes reconhecessem como terras de quilombo. Sofria ao ver o seu povo sendo constrangido, multado e humilhado por técnicos e servidores do governo que agiam de forma grotesca e

⁵⁷ São piscinas naturais que formam um verdadeiro oásis no meio do cerrado chamam atenção pela água cristalina e pela sensação única de flutuar sem esforço. Ele é uma nascente de água subterrânea onde a pressão do lençol freático é muito alta.

sem o mínimo conhecimento do que era comunidade tradicional. Além do Mumbuca o PEJ sobrepôs terras ocupadas por outras comunidades quilombolas: Carrapato, Ambrósio, Formiga e Boa Esperança.

E contra a vontade de Dona Miúda e de seu povo, em 12 de janeiro de 2001 (Lei nº 1.203 de 12 de janeiro de 2001) foi criado o Parque Estadual do Jalapão. Esse processo se deu de uma forma covarde, pois não houve uma pesquisa prévia sobre a existência da Mumbuca e demais comunidades quilombolas do entorno⁵⁸, e sem uma comunicação aos moradores tradicionais da região. Contudo, a tranquilidade da comunidade foi interrompida pelo conflito territorial e pela falta de diálogo institucional, como descreve o relato sobre a chegada do Estado à região ignorando a existência secular do quilombo:

Quando nos deparamos com os “carros brancos”. Eles foram chegando e eram muitos, nos reuniram e avisaram que o governo tinha criado um parque sobre as nossas terras e em parque não podia morar gente, apenas os animais. Esse foi o primeiro momento mais angustiante, ver as pessoas chorando e sem saber o futuro, não sabíamos nem quais as armas poderíamos usar para nos defender. Nunca antes alguém dos mumbucas sabia o que era um Parque (Silva, 2019, pag. 30).

O PEJ está inserido na área nuclear do Jalapão, pertence à categoria de Unidade de Conservação de Proteção Integral e tem mais de 158.000 hectares concentrados principalmente no município de Mateiros, com seus limites atingindo ainda os municípios de Ponte Alta Tocantins, São Félix Tocantins e Novo Acordo (NATURATINS, 2019). O Quilombo Mumbuca e outras desta região vivem numa conjuntura socioambiental complexa em meio a grandes projetos ambiciosos.

Anos depois foi estabelecido o plano de manejo no Parque Estadual do Jalapão (Decreto 2.356 de 24 fevereiro de 2005), ou seja, território se tornou de utilidade pública, para fins de desapropriação das áreas dos quilombolas.

A figura 26 demonstra a incidência de três unidades de conservação que se sobrepõem ao território do Quilombo Mumbuca (Parque Nacional das Nascentes do Rio Parnaíba; Parque Estadual do Jalapão e Estação Ecológica da Serra Geral do Tocantins).

Figura 26: Unidades de conservação de proteção integral e sobreposição ao território do Quilombo Mumbuca

⁵⁸ Os quilombos do município de Mateiros, são: o Quilombo Ambrósio, Carrapato e Formiga, o Quilombo Mumbuca e o Quilombo Margens do Rio Novo e Riachão (IBGE, 2022).



Fonte: SEPLAN/ CEU-TO. Mapas Temáticos do Tocantins. Área de uso legal restrito e potenciais para conservação ambiental.

A figura 26 evidencia um cenário de complexidade fundiária e ambiental, onde o território da Comunidade Mumbuca é pressionado pela convergência de importantes unidades de conservação. A sobreposição do Parque Estadual do Jalapão, da Estação Ecológica da Serra Geral do Tocantins e do Parque Nacional das Nascentes do Rio Parnaíba cria um cerco geográfico que desconsidera a ocupação histórica e o modo de vida tradicional quilombola. Essa configuração cartográfica revela como as políticas de proteção ambiental, muitas vezes desenhadas sem o diálogo com as populações locais, transformam áreas de uso ancestral em zonas de restrição severa, onde a presença humana passa a ser vista como estranha ao ambiente.

Essa sobreposição territorial gera conflitos diretos, como o relatado anteriormente sobre a chegada dos "carros brancos" e o constrangimento imposto aos moradores pela fiscalização estatal. Ao priorizar modelos de conservação de proteção integral — que teoricamente excluem a moradia e o manejo humano — sobre o solo onde Dona Miúda e seus antepassados desenvolveram a arte do capim dourado, o Estado ignora que o equilíbrio ecológico daquela região é, em grande parte, fruto do conhecimento e da lida da comunidade. Assim, a figura não representa apenas limites geográficos, mas a tensão entre a preservação imposta de forma externa e a resistência de um povo que luta para garantir seu direito à terra e à continuidade de sua cultura.

Diante da imposição arbitrária do Estado, Dona Miúda foi invadida por um profundo sentimento de incapacidade e desolação, vendo a sabedoria de gerações ser silenciada por

decretos que ignoravam a existência de seu povo. Para ela, a chegada dos "carros brancos" e a notícia de que sua terra agora pertencia a um parque — onde "não podia morar gente" — representou uma violência simbólica e territorial devastadora. Aquela mulher que dominava a arte de transformar a natureza em vida sentiu-se, desarmada perante técnicos que agiam de forma "grotesca" e sem qualquer conhecimento sobre o que é ser uma comunidade tradicional. Era a angústia de descobrir que, para as autoridades, o território onde ela e os seus ancestrais criaram raízes e identidade era apenas um mapa vazio de humanidade, deixando-a sem saber quais armas usar para defender o direito de simplesmente existir em sua própria casa.

Essas intimidações tornaram-se recorrentes, e o longo período de instabilidade enfrentado pela comunidade perdurou por exatamente cinco anos. Esse intervalo compreendeu o tempo entre a instituição do Parque Estadual do Jalapão (2001), e a concessão, pela Fundação Cultural Palmares, do Certificado de Autorreconhecimento da Comunidade Mumbuca como remanescente de quilombo, oficializada em 17 de janeiro de 2006, o primeiro passo no processo administrativo de titulação coletiva do território.

Dona Miúda presenciou durante esse intervalo as atividades interditadas pelo Estado chocando com a cultura de manejo da terra, do gado e dos recursos naturais que a comunidade exercia historicamente, e a mesma não podia fazer quase nada.

O cotidiano no Quilombo Mumbuca é fundamentado em uma profunda integração social, perpetuando o legado de acolhimento e coletividade de Dona Miúda. A rotina da comunidade ainda reflete a essência de sua matriarca no fluxo constante de pessoas entre as residências; as refeições continuam sendo momentos de partilha com quem estiver presente, mantendo viva a tradição de que a casa de um é a casa de todos. Essa proximidade se manifesta também nos traços culturais que ela ajudou a preservar, como o uso carinhoso de apelidos entre todos os moradores, fortalecendo os laços de identidade e pertencimento.

Para além da convivência social, a organização do trabalho e a tomada de decisões seguem o modelo de diálogo contínuo ensinado pelas gerações anteriores. Os interesses comuns são discutidos em conversas itinerantes, de porta em porta, onde a sabedoria de Dona Miúda sobre o trato com a terra e com o próximo ainda serve de guia para as atividades internas. Quando surgem questões que afetam a coletividade, a comunidade se mobiliza em reuniões agendadas, comunicadas pessoalmente ou por meios digitais, garantindo que os problemas sejam resolvidos de forma participativa, honrando a gestão comunitária que sempre foi característica do local.

No âmbito institucional e político, a comunidade mantém a clareza de que a associação é sua voz oficial e o caminho para o acesso a recursos públicos. Seguindo o exemplo de liderança e articulação de Dona Miúda, destacam-se hoje novos representantes que, reconhecidos pelos moradores por seu entendimento e preparo, assumem a responsabilidade de mediar o diálogo com o governo. Essas lideranças dão continuidade à missão de garantir que as demandas do quilombo sejam atendidas com eficácia, protegendo o patrimônio cultural e material que tem em Dona Miúda sua maior referência histórica.

A Festa da Colheita do Capim Dourado é, antes de tudo, o reflexo do poder da liderança de Dona Miúda, a matriarca cuja visão transformou a identidade do Jalapão. Muito mais que uma celebração agrícola, o evento, organizado pela Associação de Artesãos Extrativistas do Povoado Mumbuca, é a materialização de um legado de preservação e soberania quilombola. A festa marca o respeito sagrado ao tempo da terra, seguindo rigorosamente a data de 20 de setembro para o início da colheita, uma lição de bem viver que Dona Miúda ensinou e defendeu durante toda a sua vida,

Os objetivos da festa são:

- Resgatar a história de a cultura do Povoado de Mumbuca, seu conhecimento da arte do Capim Dourado, assim como suas lendas, músicas e outras tradições;
 - Homenagear as pessoas que iniciaram o trabalho com o Capim Dourado;
 - Incentivar o manejo coletivo e sustentável da matéria-prima, dando continuidade aos modos tradicionais do Povoado;
 - Minimizar os impactos negativos ao capim dourado, incentivando a colheita ordenada na época certa e de forma adequada, reduzindo o desvio da matéria prima para o tráfico;
 - Promover a conservação ambiental, o turismo e a interação entre as comunidades e as instituições parceiras.
- (Folder do evento de 2010 e 2011) (Pereira, 2012, pag. 187).

A Festa da Colheita do Capim Dourado 2025, realizada na Comunidade Mumbuca, consolidou a 16ª edição em 2025 como um marco de organização política e cultural. Apresentou uma programação de 3 dias repleta de atividades culturais, discussões políticas e momentos de integração comunitária, de acordo a Figura 27 que apresenta o convite da festa. A seguir, os principais destaques de cada dia:

1º Dia (Sexta-feira, 12/09)

- Manhã: As atividades começaram com um café da manhã coletivo, seguido pela Abertura Oficial na Casa da Cultura com a exposição do projeto "Escola no Quilombo", organizada pela Escola Estadual Silvério Ribeiro de Matos.

- Tarde: O período foi dedicado à Mesa Dourada, dividida em 3 tempos, que reuniu diversas instituições (como Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas - SEBRAE, Instituto Natureza do Tocantins - NATURATINS, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN e Secretaria Estadual de Educação - SEDUC) para debater temas como a proteção do capim dourado, fomento à cultura quilombola e a presença de quilombolas na universidade via UFT e Universidade Aberta do Brasil - UAB.
- Noite: Após o jantar, ocorreu um Culto de Gratidão e, à meia-noite, a tradicional fogueira no "Cantinho da Viola" com cantorias e comidas típicas no borralho.

2º Dia (Sábado, 13/09)

- Manhã: Iniciou-se com vivências na Casa da Cultura, seguidas pela chegada da Cavalgada Dourada.
- Tarde: A Mesa Dourada retornou com foco no turismo sustentável. Paralelamente, ocorreu a Copa da Colheita de futebol masculino e feminino.
- Noite: O evento contou com pronunciamentos de autoridades e uma Noite Cultural que incluiu o teatro sobre a tradição, desfile da "Garota Capim Dourado" e desfile de artesãos. A noite encerrou com diversos shows musicais, incluindo nomes como Dona Santinha e Arnon e Horley na Viola de Buriti.

3º Dia (Domingo, 14/09)

- Manhã: O ponto alto foi a saída para o campo para a Colheita Demonstrativa do Capim Dourado.
- Tarde: Após o almoço, os participantes tiveram tempo livre, seguido pelas finais da Copa da Colheita.
- Noite: A programação encerrou-se com apresentações de cantores gospel e locais, shows e o Lançamento Oficial da Festa da Colheita 2026.

Durante todos os dias, o evento contou com uma Feirinha Gastronômica disponível para o público.

Figura 27: Card de convite da Festa da Colheita - Ano 2025



Fonte: Associação Artesãos Extrativistas do Povoado Mumbuca

Atualmente, a programação da festa reverencia essa linhagem de liderança feminina. O ponto alto e mais emocionante é a homenagem à eterna "Rainha do Capim Dourado", onde a dramatização da descoberta do capim, apresentado na Figura 28 reitera o papel de Dona Miúda como a grande guardiã do saber tradicional. Ela não apenas descobriu o potencial da haste dourada, mas estabeleceu a ética do manejo: esperar o tempo do amadurecimento para garantir a vida do campo.

Figura 28: Teatro sobre a origem da descoberta do capim dourado – Ano 2025



Fonte: Arquivo de Railane Ribeiro da Silva

Sua liderança continua a pulsar em cada torneio de futebol, nas oficinas de história oral, no desfile do Garota e Garoto Capim Dourado, na demonstração da colheita (demonstrado na Figura 29), na Cavalcada Dourada (demonstrado na Figura 30), na gastronomia, na noite cultural e nas exposições e vendas dos artesanatos do capim dourado, integrando órgãos públicos e a sociedade civil em torno do projeto de vida quilombola. Ao final da festa, quando todos partem juntos para os campos, o que se vê não é apenas uma colheita, mas a continuidade do compromisso de Dona Miúda com a autonomia e o brilho de seu povo, provando que sua voz ainda ecoa como a bússola moral e política da comunidade Mumbuca.

Figura 29: Demonstração da colheita – Ano 2025



Fonte: Arquivo de Railane Ribeiro da Silva

Figura 30: Momento da Cavalgada Dourada – Ano 2025



Fonte: Arquivo de Railane Ribeiro da Silva

A força da liderança de Dona Miúda reside na transição do privado para o coletivo. O que hoje é um evento de visibilidade internacional nasceu da intimidade do seu lar; era em sua casa que a comunidade se reunia para celebrar o amadurecimento do capim, em um

esforço genuíno de manter vivos os laços entre crianças, jovens e anciãos. Sua capacidade de aglutinar o povoado sob o teto da tradição foi o que permitiu que, em 2009, uma nova geração de líderes pudesse profissionalizar a festa sem perder a essência ancestral.

A manifestação dos impactos socioambientais na Festa da Colheita do Mumbuca é atravessada pelo legado de Dona Miúda, a matriarca que transformou o capim dourado em símbolo de resistência e identidade quilombola. Para ela, a colheita além de ser uma atividade econômica, sempre foi um ato de reverência à natureza, e essa filosofia molda até hoje como a comunidade lida com os desafios ambientais. O impacto positivo do manejo responsável, defendido fervorosamente por ela, manifesta-se no rigor ético dos artesãos: colher a haste apenas quando as sementes estão prontas para retornar à terra é o que garante a sobrevivência do bioma e a continuidade da tradição diante da crescente pressão do mercado.

Entretanto, os impactos socioambientais contemporâneos também se manifestam como tensões que desafiam os ensinamentos de Dona Miúda. O aumento do fluxo turístico no Jalapão e o avanço das mudanças climáticas, que desregulam o regime de chuvas e o brilho da fibra, colocam em risco o ecossistema das veredas que ela tanto protegia. A festa, portanto, torna-se um espaço de resistência política e espiritual; nela, a memória de Dona Miúda é evocada para lembrar que a preservação do cerrado e a autonomia do quilombo são faces da mesma moeda. Ao celebrar a colheita, o Mumbuca reafirma que o progresso não pode custar a destruição das águas e do solo, mantendo viva a voz da matriarca que ensinou que o "ouro" só tem valor se a terra que o produz for respeitada.

4.3 De Lucelina a Dona Juscelina, o Quilombo Dona Juscelina

*“Peça licença, mas nunca deixe de entrar.”
(Dona Juscelina)*

A trajetória de Lucelina é uma crônica de resistência que se entrelaça com a própria identidade do território; ao adotar o nome social de Dona Juscelina, ela reivindicou uma nova subjetividade, e selou um pacto de pertencimento com sua ancestralidade. Essa

transição, longe de ser apenas uma escolha nominal, surge como uma poderosa validação de uma vida inteira dedicada ao serviço e à proteção das tradições de sua gente, transformando seu nome em sinônimo de luta e acolhimento. Ao ser homenageada pela comunidade que passou a carregar seu nome social, Dona Juscelina viu sua biografia transbordar para além do corpo físico, consolidando-se como uma das lideranças mais expressivas do Tocantins. O quilombo que hoje a nomeia é o espelho de uma caminhada onde a identidade individual se fundiu à soberania coletiva, imortalizando um serviço prestado que começou no braço e se eternizou na terra.

Dona Juscelina se destacou por alcançar seus objetivos e se estabeleceu como uma figura proeminente e uma das principais líderes naquela cidade e região. Ela assumiu o papel de matriarca, liderando e orientando os outros membros. Além disso, ela abriu portas para outras mulheres, servindo de exemplo e oferecendo oportunidades para que essas mulheres também pudessem assumir papéis de liderança, tomar decisões importantes e ocupar novos espaços que antes eram inacessíveis. Essa atitude é inspiradora e promove a equidade de gênero e a capacitação das mulheres na comunidade.

Dona Juscelina contribuiu na construção da Comunidade Quilombola⁵⁹, junto a cidade de Muricilândia - TO, ou vice-versa. A forma que ela relacionava nesses espaços influenciou a partir dos valores religiosos e morais, contribuindo para a formação da cultura desse grupo. Em outras palavras, a maneira como ela se comportava em relação ao seu espaço foi moldada pelas crenças e valores, e isso influenciou a cultura a partir dessa interação com o território.

Começou a se empenhar ativamente na busca por melhorias e conquistas, juntamente com João Paulino, para alcançar objetivos comuns e promover mudanças positivas. *Quando ela pegava no microfone, podiam esperar de tudo (demonstrado na Figura 31). Ela adorava, o microfone, assim como a caixa, o microfone era o lugar dela. Pois tudo o que ela sentia ela se expressava e não tinha quem fizesse ela parar de falar. Tudo o que deveria ser dito ela dizia. E isso fez o povo dela a ser forte*⁶⁰.

Figura 31: Dona Juscelina e um microfone

⁵⁹ Os quilombos localizados no município de Muricilândia -TO são: Dona Juscelina, Dona Domicília e Dona Eva (essa ainda não tem certificação da FCP) (Entrevista com Ludimila, realizada no dia 13 de fevereiro de 2025).

⁶⁰ Entrevista realizada no dia 16 de fevereiro de 2025.



Fonte: Arquivo da Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina

Nessa fala da Ludimila, fica explícito que as palavras de Dona Juscelina eram como um reflexo de sua alma, vibrando em cada nota, em cada discurso, e ela não tinha medo de mostrar sua essência ao mundo. O microfone, para ela, não era apenas um objeto, mas uma extensão de sua voz, do seu pensamento e das suas emoções, permitindo-lhe conectar-se com os outros de uma forma única e autêntica.

Dona Juscelina foi uma mulher política. Ela dizia que ser candidata não era para ela. Mas sempre apoiava alguém politicamente, chegou a coordenar a campanha de um candidato a prefeito. Essa intensa consciência política também se relaciona com todas as forças de resistência presentes na região.

Na macrorregião do Bico do Papagaio, em que está localizada a cidade de Muricilândia, os conflitos por terra, como já comentado anteriormente, é uma marca da violência continuada. Por isso, há uma forte presença da igreja católica na região, que mesmo com uma conduta de proximidade com o poder político oficial, também mantém as atividades da Comissão Pastoral da Terra – CPT.

A Ludimila Santos, que é a porta-voz com quem eu conversei a maior parte do tempo sobre a Dona Juscelina e que me levou a dialogar com outras pessoas que também conviveram com a matriarca, é Educadora Popular da CPT regional Araguaia Tocantins. Isso significa que a tônica política, profundamente engajada na luta pela terra, é também resultado

do trabalho da CPT na região. Não custa lembrar que o Padre Josimo Tavares foi morto porque defendia que as pessoas pobres tinham direito à terra.

A vida e a luta de Dona Juscelina tiveram um apoio fundamental da CPT e desta teologia das lutas populares, conhecida como teologia da libertação. Esse legado político e religioso também produziu uma certa forma de fazer a militância quilombola. Desse modo, na Comunidade Quilombola Dona Juscelina, em Muricilândia, há uma forte presença dos discursos de resistência, de enfrentamento às forças opressoras do estado e de reunião de formação política.

Destacou-se, assim, uma liderança que teve a capacidade de promover o crescimento e o desenvolvimento por meio de um trabalho articulado em parceria com os sujeitos históricos presentes e ativos naquele espaço. Essa abordagem colaborativa e inclusiva, ao envolver e valorizar os recursos e saberes locais que impulsionaram o progresso da comunidade e da cidade, encontrou na dimensão formativa um de seus principais pilares de sustentação e continuidade territorial. Nesse contexto de valorização e fortalecimento comunitário, a Escola Estadual Quilombola de Muricilândia oferta turmas dos anos iniciais e finais do Ensino Fundamental, desenvolvendo um trabalho pedagógico diferenciado em razão de sua identidade quilombola. A instituição assegura a efetivação das diretrizes da Educação Escolar Quilombola por meio de práticas curriculares contextualizadas, que articulam os conteúdos formais à valorização da memória ancestral, aos saberes tradicionais e à afirmação étnico-racial dos estudantes e da comunidade.

A trajetória de vida de Dona Juscelina do estado do Maranhão para o Tocantins carregou consigo influências culturais, tradições e valores que moldaram sua identidade e perspectiva de mundo. Quando ela chegou à região onde foi criada a Comunidade Quilombola e Muricilândia, teve a oportunidade de compartilhar e preservar essas heranças culturais, encontrando um ambiente propício para dar continuidade a tradições e valores.

A gênese da Comunidade Quilombola Dona Juscelina está intrinsecamente ligada a trajetórias de resistência e movimentos migratórios estratégicos, movidos pela busca de autonomia e segurança territorial. Como define Beatriz Nascimento (2021, p. 197), o quilombo deve ser compreendido como um sistema alternativo: "O quilombo é o avesso da casa-grande. O quilombo é a possibilidade de liberdade, é a possibilidade de um novo sistema de vida". Historicamente, os fluxos migratórios para a região representaram a

reterritorialização⁶¹ de saberes que fundamentaram a identidade do grupo, transformando o deslocamento em uma estratégia de sobrevivência e afirmação política.

A consolidação deste território foi sedimentada pela liderança de Dona Juscelina, cuja trajetória simboliza a resiliência das famílias migrantes. Assim, a migração e a posterior ocupação do solo por Dona Juscelina e seus pares não foram apenas geográficas, mas a criação de uma rede de solidariedade que permitiu a reprodução social⁶² fora da lógica latifundiária e colonial.

O quilombo Dona Juscelina está localizado nas margens da rodovia TO - 222 (que liga a rodovia BR-153 (Rodovia Transbrasiliana) e a cidade de Araguaína ao rio Araguaia na direção oeste) na região Norte do país no perímetro urbano da cidade de Muricilândia, na região Norte do Estado do Tocantins, enfatizando que ela não é, mas se encontra urbanizada. O nome dado ao quilombo faz alusão a Lucelina Gomes dos Santos, mulher negra e quilombola que foi a maior liderança desta comunidade.

Em 26 de novembro de 2007 a Fundação Cultural Palmares expediu a certificação da Comunidade Remanescente de Quilombo Dona Juscelina. Em 2010 o Instituto Nacional de Colonização da Reforma Agrária (Incra) iniciou o processo de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território, em Palmas com o número 54400.000823/201031 respaldado pelo o Decreto nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003). O RTID foi entregue com atraso, e até o momento (abril/2026) os órgãos responsáveis também não cumpriram com os prazos da regularização, o que deixa a comunidade sem respostas e sem o seu território.

Oliveira (2018) que estudou as Territorialidades nos Limites do Rural e Urbano em Muricilândia entende que [...] certificar a comunidade e não emitir o título da terra é uma nova abolição, ou seja, uma falsa garantia de direitos e liberdade em si para exercê-los. (p.154). Já se passou mais de uma década que o Quilombo Dona Juscelina recebeu a certificação pela FCP e logo iniciou o processo de identificação do seu território ancestral junto ao INCRA. O mesmo ainda não tem seu território instituído, mas vem passando pelo processo de identificação, delimitação e demarcação (OLIVEIRA, 2018).

⁶¹ Denomina-se como reterritorialização o mecanismo de readaptação dos indivíduos a um novo território ou a modificações, por diversos fatores nesse território, causando mudanças físicas, espaciais ou simbólicas. (HAESBAERT, 2007b).

⁶² A reprodução social é o processo pelo qual a vida humana e as relações sociais são mantidas e recriadas diariamente e entre gerações (BOURDIEU; PASSERON, 2014).

Dona Juscelina presenciou a perda de parte do território de seu povo para os famosos grileiros que vieram de outras regiões e alegavam serem os donos legalmente de parte da terra. O mais triste nessa situação foi que esses grileiros obtiveram apoio de órgãos públicos que lhes ofereceram documentos falsos. Essa agressividade ocorreu em tempos em que a Amazônia Legal era foco para uma promessa de desenvolvimento durante os anos de 1970.

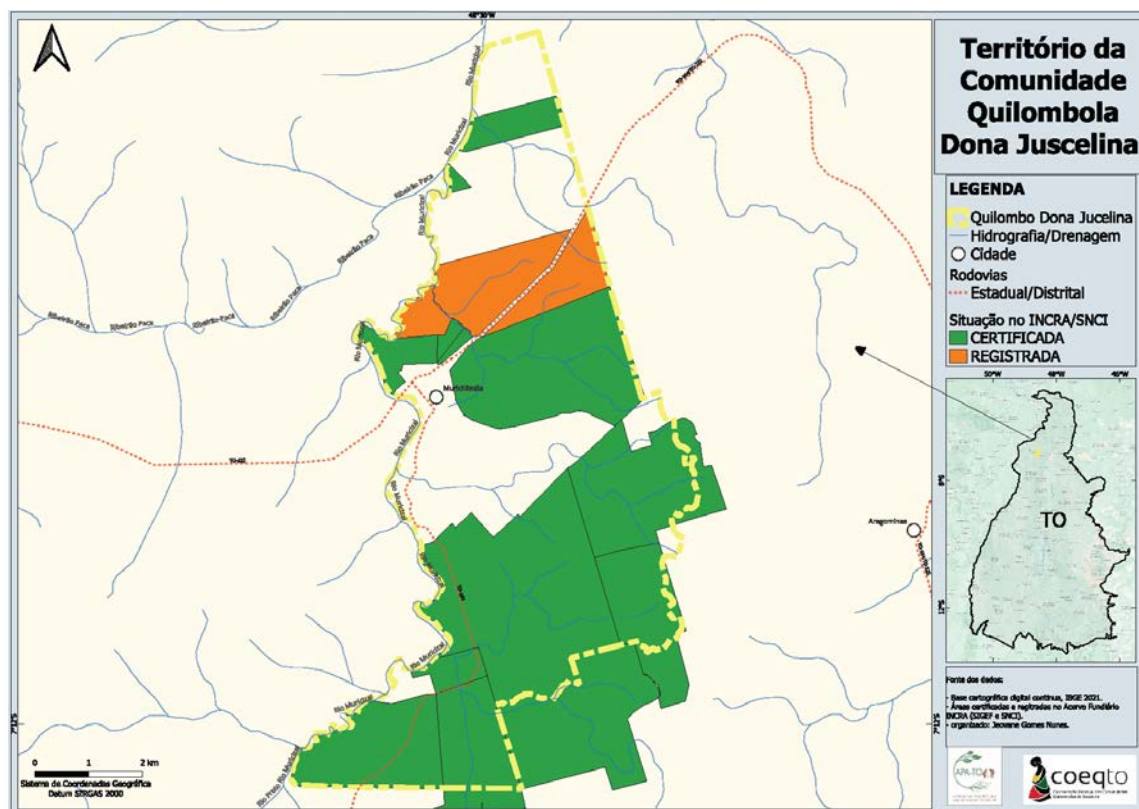
No dia 11 de março de 2025 a Prefeitura de Muricilândia sancionou uma Lei Municipal que doou terras do território reivindicado à Associação. Este avanço relevante configura-se, simultaneamente, como um espaço de embate e resistência diante da conduta do Incra, especificamente da Diretoria de Territórios Quilombolas (SR-TO). O órgão sinalizou o arquivamento do pleito de regularização fundiária baseando-se na suposta “inexistência de percurso histórico”. Tal argumento negligencia os laços ancestrais do grupo com seu território e reitera a urgência da mobilização contra as estratégias de invisibilização da memória quilombola.

Embora a Dona Juscelina não esteja mais entre nós para caminhar fisicamente sobre a terra agora regularizada, sua presença foi sentida em cada palavra do texto legal. Esta conquista é o desfecho de uma vida inteira de resistência e a consolidação de um avanço essencial na proteção do território ancestral.

A área se enquadra nas diretrizes da Constituição Federal de 1988 (Art. 68 do ADCT), que garante a propriedade definitiva aos remanescentes das comunidades dos quilombos. A lei de doação é parte do processo de titulação e garantia de infraestrutura, incluindo o acesso à terra e o desenvolvimento local da comunidade.

Essa conquista importante é também um momento de luta e contraposição à postura do INCRA, através da Diretoria de Territórios Quilombolas da Superintendência Regional (TO), que ameaçou arquivar o processo de regularização do território da Comunidade Quilombola Dona Juscelina (Figura 32) sob a alegação de “ausência de trajetória histórica”. Tal justificativa ignora o vínculo ancestral da comunidade com a terra e reforça a necessidade de resistência frente às tentativas de apagamento da história quilombola.

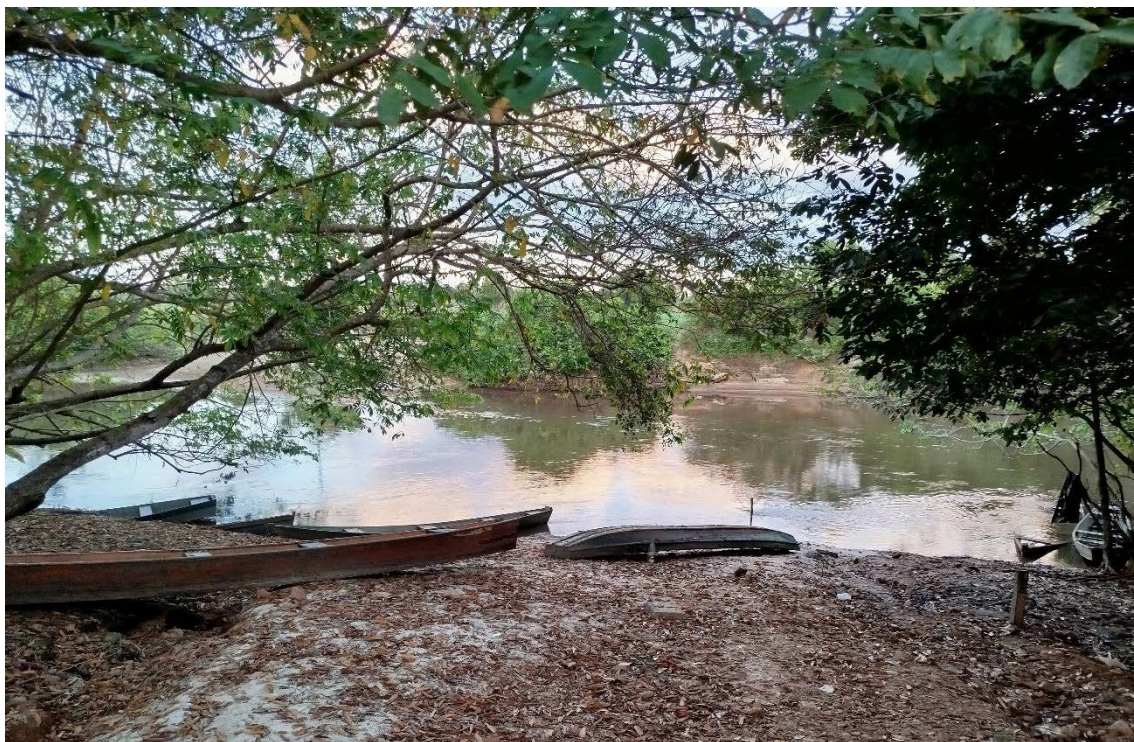
Figura 32: Território da Comunidade Quilombola Dona Juscelina



Fonte: COEQTO- Atlas de Territórios Quilombolas do TO, 2024

Existe um conflito territorial latente, enraizado na ocupação ancestral dessas terras pelo povo quilombola. Evidencia-se que, embora vivam hoje no perímetro urbano, esses sujeitos preservam dinâmicas sociais que dialogam constantemente com o rural, criando uma identidade híbrida. O principal desafio é a sobrevivência dessa comunidade que habita o entre-lugar: nas bordas da cidade e no leito do Rio Muricizal apresentado na Figura 33, enfrentando a sobreposição de lógicas espaciais distintas.

Figura 33: Margens do Rio Muricizal



Fonte: Arquivo da autora, 2024.

A despeito de a comunidade ter consolidado traços identitários profundos e instituído um território vivo dentro do perímetro urbano, persiste a lacuna da segurança jurídica. A materialidade do território, expressa nas práticas cotidianas e simbolizada no Memorial Dona Juscelina (Figura 34), aguarda a formalização através da titulação ancestral como território Quilombola Dona Juscelina. Esta espera reflete a luta contra a invisibilidade urbana, onde o Estado muitas vezes ignora a especificidade quilombola sob o pretexto da integração à cidade. A titulação, portanto, apresenta-se como o instrumento definitivo de resistência contra a especulação imobiliária e o apagamento da memória espacial.

Figura 34: Memorial Dona Juscelina



Fonte: Arquivo da autora, 2024.

A antiga casa de Dona Juscelina transcendeu sua função original para se tornar o coração pulsante da comunidade, operando hoje como o Memorial Dona Juscelina. O local é um ponto de referência multifuncional e um símbolo de resistência quilombola: além de preservar a memória ancestral, o memorial serve como palco central para os festejos tradicionais e centro de articulação política, onde ocorrem as reuniões da comunidade. Aberto à visitação, o espaço funciona como um elo entre o território e o público externo, permitindo que visitantes conheçam de perto a história, a cultura e o cotidiano do quilombo sob a herança acolhedora de sua antiga matriarca.

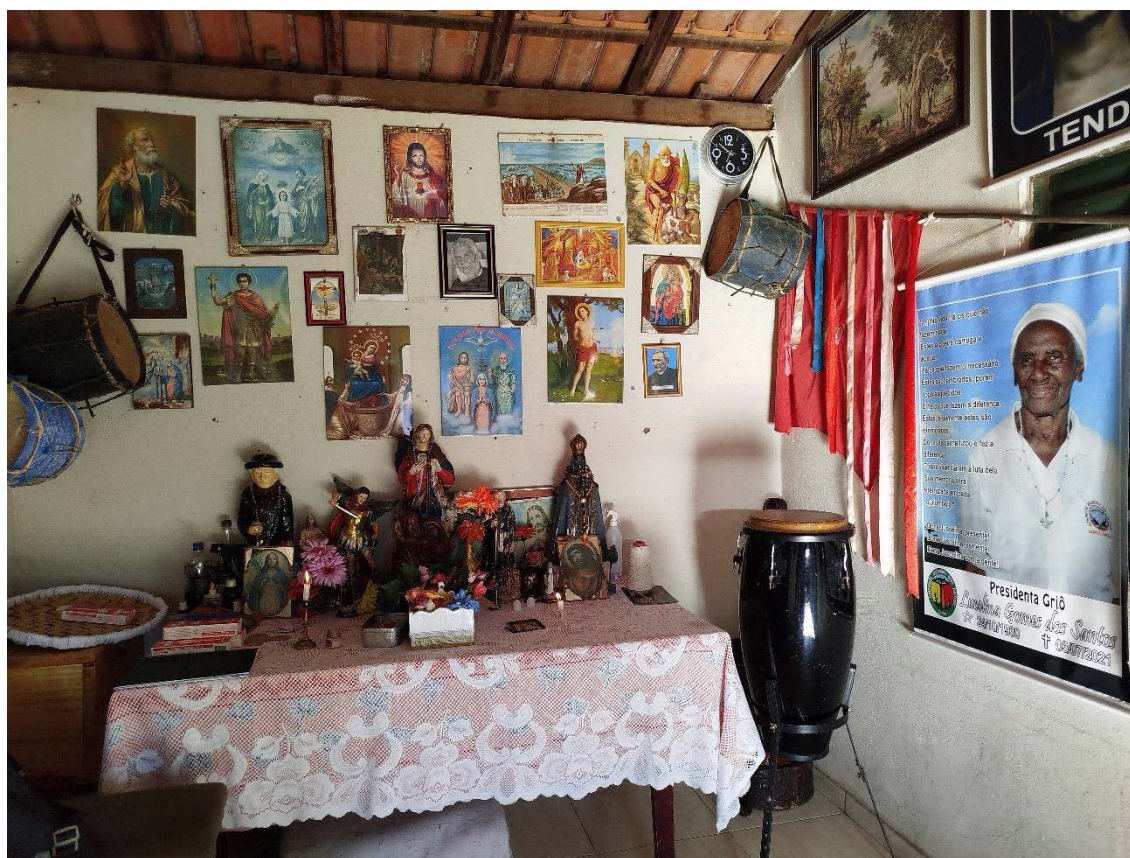
Postado em frente à casa da matriarca, o tronco permanece como um símbolo vivo das recordações dos castigos atrozes impostos permanentemente aos negros e negras escravizados. Na peça também traz inscrita em sua superfície a data de fundação das festividades do dia da abolição nesta comunidade: treze de maio de mil novecentos e sessenta e dois.

Dona Juscelina e sua família chegaram em 1962 e desde então passaram a lutar por melhorias e conquistas junto de seu João Paulino. Ela desempenhou um papel de relevância

na luta pelos povos quilombolas e se firmou como matriarca e maior liderança da comunidade, tornou-se exemplo para as demais mulheres de gerações mais jovens, demonstrando que qualquer uma pode estar em diversos espaços, bem como em tomadas de decisões importantes. Desde que chegou no município de Muricilândia, Dona Juscelina colaborou de maneira expressiva na luta pelo reconhecimento do quilombo e do município como um todo.

A essência de Dona Juscelina era profundamente atravessada por uma fé inabalável, que se materializava de forma sagrada no coração de seu lar. No centro de sua sala, um altar (Figura 35) permanecia montado o tempo todo, servindo como um ponto de luz e intercessão constante para todos que por ali passavam. As velas sempre acesas não eram apenas um rito religioso, mas o símbolo de uma vigilância espiritual que nunca se apagava, refletindo a crença de que a luta por justiça e o cuidado com o próximo precisavam estar ancorados em uma força maior.

Figura 35: Altar da casa de Dona Juscelina, bandeira do Divino e tambores



Fonte: Arquivo da autora, 2023.

Esse espaço de devoção era uma extensão de sua própria alma, onde a oração se misturava ao cotidiano, reafirmando que sua resiliência vinha de uma conexão íntima e profunda com o divino, que iluminava os caminhos da militância e da família até o fim de seus dias.

No dia 13 de maio de cada ano é realizado na Comunidade Dona Juscelina o Festejo da Abolição, esse festejo iniciou no ano de 1968, que segundo Santos (2018, p. 100) “esse foi o principal rito que proporcionou a certificação da comunidade como remanescentes quilombolas”.

Iniciada na década de 1950 no Maranhão por Dona Juscelina e seu tio, Preto Claro do Saco, a celebração permanece viva como um ato de resistência e memória. O Festejo da Abolição constitui um pilar cultural fundamental, consolidando a identidade e o autorreconhecimento da Comunidade Quilombola Dona Juscelina.

Dona Juscelina ressignificava a Festa da Abolição⁶³ como um momento privilegiado para "recontar" a história a partir das vozes negras. Embora o 13 de maio sofra críticas de movimentos contemporâneos pela perspectiva da "abolição inacabada", para a matriarca, a data funcionava como uma poderosa ferramenta de visibilidade e marcação de território. Mais do que celebrar a “liberdade conquistada”, ela utilizava o evento para honrar a luta dos antepassados e transmitir a tradição oral aos mais jovens, garantindo, assim, que a memória do quilombo permanecesse viva. E assim, continua.

Em 2025 comemorou-se o 52º Festejo da Abolição no Quilombo Dona Juscelina. Entre os dias 10 a 13 de maio, a comunidade se reuniu para celebrar a vida, a história e a resistência afro-brasileira e quilombola. Teve como tema (Figura 36) "Território, Pertencimento e Resistência: Caminhos para a Liberdade e o Bem Viver", e guiados pelo lema: “Nascidos e criados no quilombo, seguimos aquilombando memórias. ”

Figura 36: Folder da Festa da Abolição – Ano 2025

⁶³ Documentário: “45º FESTEJO DA ABOLIÇÃO - QUILOMBO DONA JUSCELINA - MURICILÂNDIA 2018”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BdU1E-XqSqM&feature=youtu.be>>. Acesso em: fev. 2026.



Fonte: Arquivo da Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, 2025

Ao longo de quatro dias, o evento promoveu um encontro entre a cultura, a política e o convívio comunitário. A seguir, apresento os pontos altos que marcaram cada jornada dessa mobilização:

1º Dia (Sábado 10/05/2025)

- Manhã: Início às 7h com a roda de conversa "Marcha 2025: Reparação e bem-viver na luta da mulher negra quilombola". Às 8h30, o debate seguiu com o tema "Discutindo a Masculinidade: um olhar para o ser homem".
- Tarde: Ciclo de oficinas práticas focadas na geração de renda e tradição: Biscoito, Bonecas e Crochê.
- Noite: Noite cultural com apresentações do grupo Raiz do Quilombo, com participação de estudantes da Escola Estadual Eurico Mota de Xambioá-TO, e do grupo Negras Mariamas, do Quilombo Dona Juscelina.

2º Dia (Domingo 11/05/2025)

- Manhã: Formação com a roda de conversa "Letramento étnico-cultural: o que é o Quilombo e o que é ser quilombola" (Figura 37).

- Tarde: Oficina de chaveiros e momento de integração com sorteio de prêmios para as mães da comunidade.

- Noite: Confraternização com festa dançante animada por bandas locais e regionais.

3º Dia (Segunda-feira 12/05/2025)

- Manhã: Abertura do II Encontro de Mulheres Conhecedoras de Plantas Medicinais, focado nos saberes e na produção das "Mulheres Raiz" do Quilombo Dona Juscelina.
- Tarde: Continuação do encontro com o lançamento da cartilha "Plantas Medicinais e Mulheres Raízes: Ancestralidades e Saberes Medicinais do Quilombo Dona Juscelina".
- Noite: Programação festiva com bandas locais e regionais.

4º Dia (Terça-feira 13/05/2025)

- Madrugada/Manhã: Alvorada às 4h com batuques, cantos e danças pelas ruas, seguida pelo café da manhã e o tradicional Farofão do Quilombo⁶⁴.
- Tarde: Programação religiosa e ecumênica, seguida pelo Teatro da Abolição e o Cortejo pelas ruas da cidade, reafirmando a presença quilombola no espaço urbano.
- Noite: Encerramento oficial com falas das autoridades, apresentações culturais das escolas municipais e estaduais, finalizando com a celebração festiva.

Dentre os pontos altos na programação da festa destaco as rodas de conversa que durante a Festa da Abolição funcionam como arquivos vivos.

Figura 37: Rodas durante a Festa da Abolição, ano 2025

⁶⁴ Café da manhã típico servido anualmente após a Alvorada no Memorial da ACQDJ.



Fonte: Arquivos da Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, 2025

É nela que se recordam as lutas pelo território, as genealogias familiares e as táticas de sobrevivência dos antepassados. Como diria o pensador Nego Bispo, é o momento da biointeração, onde o saber circula e se renova. O ato de falar e ser ouvido em um grupo que compartilha as mesmas dores e vitórias possui um caráter terapêutico. É o momento de validar experiências de vida que, muitas vezes, são silenciadas pela sociedade externa.

É comum que essas rodas sejam mediadas ou sustentadas por mulheres. Elas garantem que o conhecimento sobre ervas, sementes, rezas e a própria gestão do território seja passado adiante. O legado de figura como Dona Juscelina sobrevive justamente porque houve "rodas" onde suas trajetórias foram contadas e celebradas.

As rodas de conversa transformam a festa em um ato político pedagógico. Elas garantem que, enquanto o corpo dança e celebra, a mente e o espírito continuem alertas para a continuidade da luta. É a aplicação prática do conceito de confluência⁶⁵, onde o saber se une à ação para garantir que o território continue vivo e produtivo.

O saber de Claro Preto do Saco encontrou em sua sobrinha, Dona Juscelina, o solo fértil para atravessar o tempo. Da memória dela para o chão de Muricilândia, a alvorada (Figura 38) como um dos momentos importantes na festa se refez e se firmou. Esse bastão

⁶⁵ Para o intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos a confluência é um conceito central que se opõe à ideia colonial de "confronto". Como uma "força que rende" e fortalece o coletivo, utilizando a imagem do rio que se junta a outro para ilustrar como os saberes e povos se somam sem perder a sua essência (Nego Bispo, 2023).

agora está com os que permanecem, que cuidam para que cada detalhe da festa siga o rastro de suas instruções, preservando a alegria da matriarca em cada novo amanhecer.

Figura 38: Momento na Alvorada, ano 2025



Fonte: Arquivo da Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, 2025

O chamado Teatro a céu aberto demonstrado na Figura 39, constitui a essência principal desta manifestação cultural quilombola. Sua narrativa alcança o ápice na encenação das violências do período escravocrata, culminando no ato simbólico da assinatura da Lei Áurea como o ponto de ruptura e encerramento desse ciclo de sofrimento.

Depreende-se dos relatos orais que houve tentativas de suprimir o costume da pintura corporal. As narrativas da região registram esses esforços de alteração da tradição; contudo, a prática persiste, visto que a missão de conduzir a Festa da Abolição foi delegada a Dona Juscelina por seu tio. Tal exercício configura-se como um gesto político de resistência, cujos fundamentos não são questionados, uma vez que a coletividade preza pelo cumprimento estrito dos ensinamentos da matriarca.

Figura 39: Teatro à céu aberto, ano 2024



Fonte: Arquivo da autora

O teatro é parte integrante da organização social dos ancestrais desta comunidade, configurando-se como um fato político que marcou a história brasileira e a trajetória de resistência dos povos escravizados. Aliada a danças e músicas, essa expressão cênica manifesta a alegria e a celebração coletiva diante do marco político que simbolizou sua libertação.

Mesmo com a ausência física de Dona Juscelina, sua presença na Festa da Abolição é tão vibrante que parece transbordar em cada detalhe do território. Ela é evocada em cada gesto das novas lideranças, seja na precisão de um passo de dança ou na organização do "Teatro a Céu Aberto", funcionando como uma bússola ética e cultural que guia o coletivo. Durante os festejos, é comum ouvir os membros da comunidade retomarem suas orientações como um mantra de preservação, garantindo que a essência da alvorada não se perca. A memória da matriarca não é algo estático, mas uma força viva que confluência o passado ao presente, mantendo o quilombo firme em seu propósito de celebração e luta.

A todo momento, a voz de Dona Juscelina ressoa nas conversas, especialmente através de suas frases marcantes que se tornaram leis orgânicas para o povo de Muricilândia. Quando um desafio surge na organização, logo alguém recorda um de seus ensinamentos, como o hábito de dizer que a festa era o momento de "mostrar a nossa verdade com alegria". Esse exemplo de firmeza e doçura é citado para mediar conflitos ou para incentivar os jovens

a ocuparem seus lugares de direito. Assim, ao mencionarem seus conselhos e imitarem seu zelo com os rituais, os quilombolas provam que Dona Juscelina não partiu; ela se tornou o próprio fundamento sobre o qual a festa continua a existir, sendo celebrada em cada amanhecer de alvorada.

A trajetória de Dona Juscelina consolidou-se como um pilar de resistência e acolhimento, transformando a convivência com as mulheres de seu entorno em um exercício constante de reconhecimento e força. Desde sua chegada, sua presença foi de uma liderança silenciosa que carregava consigo a sabedoria das gerações passadas e a disposição para enfrentar as adversidades do cotidiano. Aquelas que dividiram o espaço e o tempo com a matriarca encontraram nela um espelho de suas próprias lutas, vendo em seus gestos a validação de que o cuidado e a firmeza poderiam coexistir. Ao longo das décadas, essa identificação se aprofundou, pois Dona Juscelina tornou-se o elo entre a tradição que preservava a identidade do grupo e a modernidade que exigia novas posturas sociais, influenciando diretamente o destino das gerações mais jovens.

Um exemplo emblemático dessa força transformadora é a história de Ludimila, que na infância e adolescência acompanhou a matriarca em suas participações de militância. A influência de Dona Juscelina foi tão decisiva que moldou a escolha profissional da jovem. *“A decisão de fazer o curso de Direito foi feita na casa da Dona Juscelina, ela uma vez me perguntou qual o curso que eu queria fazer, daí eu falei vários inclusive Direito, e aí ela falou que nós precisávamos urgente de alguém que trabalhasse com a lei, aí eu disse que estava decidido que eu iria fazer Direito. Então essa decisão que saiu de lá, e com a falta dela, é algo que para mim vou levar para a vida toda, em honra da memória da Dona Juscelina”⁶⁶* (Ludimila).

Essa determinação, nascida de um diálogo na casa da Dona Juscelina, simboliza como a visão estratégica da matriarca plantava sementes de mudança concreta. Para Ludimila e tantas outras, essa decisão é um compromisso que levarão para a vida toda, exercendo suas profissões em honra à memória daquela que as incentivou.

O reconhecimento da trajetória de Dona Juscelina transcende as fronteiras de seu quilombo, materializando-se em importantes honrarias institucionais. Exemplo máximo disso foi que no dia 24 de fevereiro de 2021 a concessão, por unanimidade, do título de

⁶⁶ Entrevista realizada no dia 16 de fevereiro de 2025.

Doutora Honoris Causa⁶⁷ pelo Conselho Superior (Consuni) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Esta distinção, reservada a personalidades que se destacam por sua atuação em prol da ciência, filosofia ou mérito social, reconheceu nela o notório saber e o protagonismo no diálogo entre os povos.

Esse processo de legitimação institucional iniciou-se em 2012, quando a Câmara Municipal de Muricilândia lhe concedeu o título de Cidadã Muricilandense, em reconhecimento ao seu papel na construção da identidade quilombola e no resgate cultural local. Posteriormente, em 2016, sua luta em defesa dos direitos humanos foi laureada com o Prêmio Boas Práticas em Direitos Humanos⁶⁸ (Categoria Igualdade Racial), concedido pela Secretaria de Cidadania e Justiça (Seciju), consolidando-a como uma liderança incontestada no cenário estadual.

Até o ano de 2020, quando seu ciclo se encerrou, a matriarca permaneceu como um símbolo vivo de autonomia, ensinando que a voz feminina possui um eco capaz de moldar comunidades inteiras através da educação e da ocupação de espaços de poder. Para as mulheres que conviveram com ela, a representatividade não residia em discursos teóricos, mas na observação prática de uma vida conduzida com dignidade e resiliência diante das desigualdades. Sua partida física em 2020 não interrompeu esse fluxo de inspiração; pelo contrário, cristalizou seu legado como uma bússola moral para as novas gerações. Hoje, a memória de Dona Juscelina continua a oferecer um senso de pertencimento e orgulho, reafirmando que a história de cada mulher que passou por sua vida é também parte integrante de uma história coletiva de superação e poder compartilhado.

CAPÍTULO IV - A EMERGÊNCIA DE NOVAS FRENTES DE LUTA: A DEFESA PERMANENTE DO TERRITÓRIO, RECRUDESCIMENTO DO RACISMO E A MEMÓRIA AFETIVA DESSAS MULHERES PARA AS NOVAS GERAÇÕES

Ventos

⁶⁷ O título de Doutor Honoris Causa (do latim, "*por causa de honra*") é a distinção máxima concedida por uma universidade a personalidades que não necessariamente possuem uma formação acadêmica de doutorado, mas que alcançaram um notório saber ou prestaram contribuições excepcionais à humanidade, às artes, às letras ou à causa social. Diferente de doutorado (obtido via tese e defesa), esta honraria reconhece o valor intrínseco do conhecimento e da prática de vida do agraciado.

⁶⁸ Seciju publica o resultado final do Prêmio Boas Práticas em Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.to.gov.br/cidadaniaejustica/noticias/seciju-publica-o-resultado-final-do-premio-boas-praticas-em-direitos-humanos/1dozqagsd5vd>. Acesso em 21 de fevereiro de 2026.

Vejo o vento pelos olhos do sentir. Ventos que abanam Ventos que refrescam Ventos que acalmam Ventos que abalam Ventos que desfazem. Somos os ventos que sentimos a nossa potência. Sejamos ventania.
(Ana Mumbuca).

Este capítulo propõe uma imersão nas dinâmicas de resistência e reexistência que definem a contemporaneidade das comunidades quilombolas de Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina. Diante de um cenário marcado por tensões políticas e pelo avanço de projetos que ameaçam a integridade dos povos tradicionais, emergem novas frentes de luta que não se limitam à disputa jurídica pela terra, mas se expandem para a defesa ética e ontológica do corpo-território. Aqui, a luta é compreendida como um exercício contínuo de vigilância e cuidado, onde a manutenção da vida e a preservação do Cerrado são faces da mesma moeda.

Para compreender a profundidade desse embate, este capítulo fundamenta-se na investigação de como o cotidiano e o conhecimento de mulheres como Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina cooperam no processo de conservação do lugar/território quilombola. Parte-se da premissa de que a conservação é o resultado de uma tecnologia social e ancestral exercida no dia a dia.

A estrutura desta discussão organiza-se em três eixos fundamentais que se entrelaçam:

- **Território:** Analisa-se a defesa territorial como uma prática permanente, onde o conhecimento tradicional dessas mulheres atua como a principal barreira contra a degradação socioambiental, validando a tese de que o território quilombola é um organismo vivo mantido pela presença feminina.
- **Antirracismo:** Discute-se o recrudescimento do racismo em sua face ambiental e estrutural, evidenciando como a luta dessas lideranças é uma resposta política contundente às injustiças que historicamente tentam invisibilizar e expropriar corpos e terras negras.
- **Memória Afetiva:** Explora-se como as narrativas e os afetos construídos por essas educadoras criam um legado para as novas gerações. A memória aqui é uma ferramenta política de continuidade, garantindo que os jovens quilombolas herdem a terra, com o orgulho e o saber necessários para nela permanecer.

Ao percorrer estas subseções, pretendo demonstrar que a defesa do lugar é, antes de tudo, uma pedagogia da liberdade. Como ensina Paulo Freire, a leitura do mundo precede a leitura da palavra; no contexto dessas comunidades, a "leitura do território" feita por Vó

Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina é o que permite a escrita de uma nova história. Em meio ao racismo que tenta desumanizar e desterritorializar, a memória afetiva dessas mulheres ergue-se como uma matriz orientadora, orientando as novas frentes de luta e reafirmando que a ancestralidade é o alicerce mais seguro para a construção de um futuro fundamentado no bem-viver e na dignidade no estado do Tocantins.

5.1 Território

A luta pelos direitos quilombolas é marcada por uma história rica e um forte componente político. Em sua essência, representa uma resistência secular, onde homens e mulheres negros buscavam o quilombo como forma de preservar sua existência física, social e cultural, desafiando a lógica colonial e pós-colonial.

Apesar do reconhecimento jurídico dos direitos dos povos quilombolas pelo estado brasileiro, não ocorreu “poucos e nem triviais os obstáculos que se apresentam para efetivação dos direitos dessas comunidades” (IPEA, 2000, p. 493). Isso se deve, principalmente, à questão da regulamentação fundiária, pois:

Na medida em que seus direitos fundiários foram reconhecidos, ainda que com limitada implementação, as comunidades quilombolas, passaram a protagonizar conflitos relevantes no cenário brasileiro atual. (IPEA, 2000, p.493).

Sobre relação ao conceito de terras de uso comum, definido principalmente nos escritos de Alfredo Wagner de Almeida (2002, 2010, 2011), percebe-se a mesma lógica, uma vez que essas modalidades de territorialidade — historicamente ligadas ao campesinato, nas quais as terras de preto se inserem como uma estratégia de autoinvisibilidade devido ao caráter repressivo que sempre caracterizou o uso das categorias quilombo e mocambo — eram vistas como formas ultrapassadas, destinadas a desaparecer com a intensificação do capitalismo e sua lenta e inevitável transformação em mercadoria.

Assim, na luta pelos direitos do povo quilombola no Brasil, a questão territorial ganha uma nova conotação por meio das diversas experiências de re-existência quilombola, dos quais o território representa um emaranhado de representações simbólicas e sentimentais que por meio da práxis social coletiva conferem identidade e cultura a esse povo (ALMEIDA, 1996). Segundo O’ Dwyer (2016, p. 262):

O território ocupado é um espaço sobretudo etnográfico, e deve ser definido em conexão com a identidade étnica “remanescente de quilombo”, referida a uma origem comum presumida de grupos que orientam suas ações pela aplicação do preceito constitucional (artigo 68 do ADCT), assim como pelos diferentes contextos e pelas práticas sociais que lhe conferem significado. Assim, na

perspectiva antropológica “o fenômeno da territorialidade [pode estar] em conexão com o da identidade étnica” (Cardoso de Oliveira, 2006: 24), como nos casos dos povos indígenas e das chamadas populações tradicionais, entre elas os quilombolas, inseridas na temática da etnicidade. No campo da aplicação dos direitos jurídico constitucionais, a etnicidade tem sido conceituada como um tipo de processo social no qual os grupos orientam as ações pelo reconhecimento territorial das áreas que ocupam, com base em signos étnicos carregados de metáforas, inclusive biológicas, referidos a uma afirmação positiva dos estereótipos de uma identidade étnica e racial, para reivindicar os direitos de uma cidadania diferenciada ao Estado brasileiro.

Para entender a configuração do território quilombola, é de suma importância observá-lo a partir da perspectiva das questões tradicionais e das identidades coletivas relacionadas ao uso da terra. O que significa para O’Dwyer (2016, p.264):

Sobre a formação, consciente ou não, dessas identidades coletivas na atualidade, como a dos remanescentes de quilombo ou quilombolas, que reivindicam a titulação coletiva das suas terras, podemos dizer, segundo Eriksen (2001:50), que “nada surge do nada”. Portanto, de nada adianta situar essas identidades políticas em um constructo universalista, pois elas mudam historicamente e variam geograficamente: nem adianta situá-las na soberania do Estado pela imposição de categorias étnicas para fins de governabilidade, mas na vida social, na qual indivíduos e grupos atribuem significados ao mundo (O’Dwyer, 2016, p. 264).

Uma importante interpretação nesse aspecto são os estudos desenvolvidos por Haesbaert (2007). Para ele, o território,

[...] desde sua origem, o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreoterror (terror, terrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam aliados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação” (HAESBAERT, 2007a, p. 20)

Conforme o autor, o território está vinculado de sua origem epistemológica, que é a posse de terra, porém é composto de uma carga cultural. Contudo, a apropriação do espaço torna a base de sua história, cultura e sustentação. Isso vem de acordo o pensamento de Milton Santos (1999, p. 08) quando o mesmo menciona que o território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si.

No aspecto simbólico-cultural o território é “o produto da valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido”. Sendo assim, o território compreendido pelo valor de uso, pelo vivido, pela subjetividade, refletindo a chamada “identificação positiva” com o espaço, adquire a mesma força de realidade com as relações de poder abstratas. (HAESBAERT, 2004, p. 40).

De acordo Claude Raffestin (1993), o território é uma produção a partir do espaço, resultado de uma ação conduzida por ator sintagmático.

[...] espaço e território não são termos equivalentes [...]. É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintomático (ator que realiza um programa) em qualquer nível (RAFFESTIN, 1993, 143).

O território quilombola é um espaço familiar que representa uma identidade concretizada por meio de um processo de apropriação. Essa identidade estabelece uma nova maneira de apropriar o espaço, na qual os indivíduos ressignificam sua relação com o território por meio de suas vivências coletivas e conflitos de poder. Segundo Tuan (1980, p. 203) o lugar “é uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais [...] sentir um lugar é registrar pelos nossos músculos e ossos, nossa relação com ele”.

A defesa dos territórios de povos quilombolas representa um pilar fundamental para a sustentabilidade global, abrangendo dimensões culturais, sociais, ambientais e climáticas. A territorialidade, para essas comunidades, transcende a mera posse da terra, constituindo o substrato material e simbólico de sua existência. É nesse espaço que se articulam e se perpetuam os conhecimentos ancestrais, as línguas, os rituais e os modos de vida que definem sua identidade e coesão social.

Foi na resistência e nas figuras de mulheres negras e quilombolas como Vó Biló, Dona Miúda, Dona Juscelina e tantas outras que os territórios persistiram. Essas mulheres acabam sendo vistas segundo Nilma Gomes (2011, p. 135) como:

[...]Um novo sujeito coletivo e político [...] Enquanto sujeito coletivo, esse movimento é visto na mesma perspectiva de Sader (1988), ou seja, como uma coletividade onde se elaboram identidades e se organizam práticas através das quais defendem-se interesses, expressam-se vontades e constituem-se identidades, marcados por interações, processos de reconhecimento recíprocos, com uma composição mutável e intercambiável. Enquanto sujeito político, esse movimento produz discursos, reordena enunciados, nomeia aspirações difusas ou as articula, possibilitando aos indivíduos que dele fazem parte reconhecerem-se nesses novos significados. Abre-se espaço para interpretações antagônicas, nomeação de conflitos, mudança no sentido das palavras e das práticas, instaurando novos significados e novas ações.

Nesses processos as mulheres negras quilombolas, cooperaram nesta construção, pelo fato de entender que, “não existe luta quilombola sem a participação feminina” (COLETIVOMULHERESCONAQ, s/d, p.3). Dessa forma, as mulheres quilombolas historicamente desempenham um papel crucial na preservação de seus territórios e na vida nas comunidades quilombolas.

As mulheres quilombolas tiveram e têm um papel de extrema importância nas lutas de resistência, manutenção e regularização dos territórios. De acordo Maria Anita Gualberto Pereira *“A vida toda a gente trabalha em casa, nas roças, onde for preciso. Trabalhamos desde cedo para ajudar no sustento dos nossos, e continuo fazendo isso e lutando pelas pessoas que moram aqui, porque a gente só consegue se um ajudar os outros”*.

O ser mulher enquanto um ser quilombola e um ser militante social desenvolve funções para além das suas responsabilidades diárias. Enfrentam a sociedade patriarcal masculina e o racismo estrutural, tendo seus corpos territorializados pela interseccionalidade. Esta afirmação está explícita na fala da Ludimila Carvalho dos Santos quando ela diz, *“nós mulheres somos as pessoas que mais sofremos, simplesmente pelo fato de sermos mulheres e nos dói em ver o sofrimento dos outros. Aqui tem sofremos pelo racismo, pela nossa família, pela religião, de tudo que você possa imaginar”*.

A violência que acontece diariamente nos territórios quilombolas está ligada a um conjunto de interesses de diversos grupos de poder que buscam exterminar a existência dessas comunidades.

O empoderamento das mulheres quilombolas permite que elas assumam papéis de liderança em suas comunidades, contribuem nas decisões junto com os homens, reivindicuem seus direitos e fortaleçam suas identidades culturais. Assim, os marcadores históricos de organização social e familiar orientam a produção e reprodução de seus papéis ocupacionais nesse contexto. Como bem diz, Noemi Ribeiro da Silva afirma que *“aqui na comunidade, a gente é quem cuida da família e da vida da comunidade e de todo mundo. Esse jeito de organização que a gente tem, essa sensibilidade, faz com que a gente acaba tomando conta de tudo”*.

A intrínseca relação entre os quilombolas e o meio ambiente os posiciona como guardiões da biodiversidade. Seus sistemas de manejo da terra, baseados em séculos de observação e interação com os ecossistemas, promovem a conservação de recursos naturais e a manutenção de serviços ecossistêmicos vitais. Estudos demonstram consistentemente que territórios tradicionais, atuam como barreiras eficazes contra o desmatamento e a degradação ambiental, desempenhando um papel necessário na estabilização de florestas e bacias hidrográficas. Consequentemente, a proteção desses territórios é uma estratégia indispensável no combate às mudanças climáticas, uma vez que biomas preservados funcionam como sumidouros de carbono, mitigando os efeitos do aquecimento global. A sustentabilidade dessas práticas também se reflete na segurança alimentar das comunidades,

que dependem diretamente dos recursos naturais para sua subsistência por meio da agricultura de baixo impacto, pesca e manejo.

A questão territorial é indissociável dos direitos humanos e da justiça social. O reconhecimento e a proteção dos direitos territoriais são garantias fundamentais contra a violência, a marginalização e o deslocamento forçado, que frequentemente resultam em trauma psicológico e empobrecimento. No contexto brasileiro, a Constituição Federal de 1988 reconhece os direitos sobre suas terras tradicionais, estabelecendo um marco legal para a proteção desses espaços.

Um aspecto crítico e frequentemente subestimado reside na interseccionalidade da vida das mulheres tradicionais e seu papel na defesa territorial. Essas mulheres enfrentam uma complexa matriz de vulnerabilidades, que se sobrepõem a questões de gênero, etnia e status socioeconômico. Contudo, essa mesma interseccionalidade as empodera como agentes de mudança e lideranças resilientes. Elas são, em muitos casos, as principais detentoras e transmissoras do conhecimento etnobotânico, das práticas de cultivo, da medicina tradicional e dos saberes espirituais associados à terra. Sua conexão profunda e multifacetada com o território, que transcende o mero sustento para abraçar a espiritualidade e a reprodução cultural, as impulsiona a ocupar um papel central na resistência contra invasões e pressões externas.

Historicamente, dentro de suas comunidades, as mulheres exercem um domínio substancial sobre as questões comunitárias, mesmo que essa influência nem sempre seja formalmente reconhecida por estruturas de poder externas. Elas são as organizadoras primárias do cotidiano, gerindo o lar, a saúde familiar, a educação das crianças e, frequentemente, a produção agrícola e artesanal que sustenta a economia local. Essa vivência cotidiana lhes confere uma compreensão aprofundada das necessidades e desafios comunitários, capacitando-as a tomar decisões cruciais sobre a organização interna, a alocação de recursos e a manutenção das tradições. Adicionalmente, muitas se tornam articuladoras políticas, representando suas comunidades em fóruns externos e movimentos sociais. A capacidade organizacional e a sensibilidade desenvolvidas nessas funções as tornam elementos insubstituíveis na formulação de estratégias para a sustentabilidade e coesão social do território.

A centralidade de suas vivências e a urgência da defesa territorial são eloquentemente expressas em palavras, como ressalta Maria Anita Gualberto *"A terra é como é se fosse nosso corpo. Quando a gente vê a destruição das matas, nós choramos junto, pois nossas vidas*

dependem delas. Então a gente protege que é para garantir que nossos filhos tenham futuro e que nossa cultura não se apague".

Sobre esse mesmo assunto Ludimila Carvalho dos Santos expressa que a, *"As nossas roças são mais que comida; é a herança de nossos povos. Lutar por ela é honrar quem veio antes de nós e assegurar que nossos saberes continuem. Nossas avós nos ensinaram a amar e cuidar da terra. Agora é a nossa vez de levantar a voz, de não permitir que arranquem de nós o que nos faz ser quem somos. A luta é pesada, mas nossa fé na terra é maior".* Percebe que ela enfatiza a urgência intergeracional.

A perspectiva de Noemi Ribeiro da Silva destaca o impacto direto das ameaças: *"Quando os rios ficam doentes, toda a nossa vida adocece juntos. Sabe porquê? É também do rio que nosso sustento vem".*

Destacamos a sabedoria dessa matriarca que encapsula a complexidade do desafio: *"Sempre fomos as guardiãs das sementes, das medicinas, de tudo. Hoje, a gente guarda a nossa própria história. Nossa voz é como os rios que não para de correr, buscando o melhor para o nosso povo".*

As mulheres quilombolas também articulam explicitamente os cuidados necessários para a preservação de seus territórios. Perguntei a Ludimila Carvalho dos Santos sobre o que falava a Dona Juscelina a respeito do território, ela me respondeu que ela enfatizava a necessidade de autonomia: *"Para nossa terra continuar viva, precisamos que respeitem nossa demarcação e nossa história".*

A mesma pergunta foi feita a Maria Anita Gualberto Pereira sobre o que Vó Biló pensava sobre o território, e essa concepção de uso da natureza sem destruir vem dos ensinamentos tradicionais: *"Minha mãe ela destacava a importância de transmitir o que sabemos, dizendo que o cuidado com o território não era só não desmatar a toa, é ensinar os mais jovens a conhecer cada planta, cada rio, a saber usar sem destruir. É um conhecimento que passa dos pais e mães para seus filhos".*

Já Noemi Ribeiro dos Santos disse que sobre esse assunto Dona Miúda demonstrava vigilância contínua: *"Minha mãe falava que nós precisamos de olhos em todos os cantos em nossa comunidade. Porque ninguém vai cuidar da nossa terra como a gente cuida, porque a gente vive nela, então a gente tem por obrigação cuidar dela".* Explicita a defesa do território como garantia de um futuro para a comunidade.

Essas vozes ressaltam que a preservação é multifacetada, exigindo tanto a proteção contra ameaças externas quanto a manutenção de práticas culturais e sociais internas baseadas no manejo sustentável e no respeito mútuo.

Sem o território, não é possível falar em desenvolvimento, crescimento ou proteção dos aspectos culturais dos povos tradicionais, aqui mais especificamente os quilombolas. Essa necessidade fundamental é, inclusive, o pilar da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Territórios Quilombolas⁶⁹ (PNGTAQ), fundamental especialmente no que diz respeito a uma vida digna. Afinal, sem o território, a referência do grupo se dissolve, e todas as memórias construídas ali se dispersam e se dissipam.

Contudo, “o futuro dos quilombos está vinculado ao território: quilombo sem território é quilombo sem futuro” (CECNEQ, 2016, 01). Se faz necessário a garantia dos territórios. São neles que os modos de ser e fazer quilombolas se concretizam. Isto, é, defender os territórios quilombolas não é apenas uma questão de proteger um grupo específico; é sobre garantir a saúde do planeta, a riqueza cultural da humanidade e a construção de uma sociedade mais justa e sustentável, com um reconhecimento fundamental do papel insubstituível das mulheres nessas batalhas, tanto na linha de frente da defesa quanto na gestão interna de suas comunidades e na articulação dos princípios para a continuidade da vida nesses espaços vitais.

5.2 Antirracismo

A população negra no Brasil, formada por pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, é a maioria demográfica do país, representando 56,2% do total de habitantes, conforme os dados do Censo Demográfico 2022 do (IBGE, 2022). Desse total, as mulheres negras (pretas e pardas) correspondem a 28% da população brasileira, o que as torna o maior grupo demográfico do país. Sua presença e influência são pilares na formação da identidade brasileira, moldando a cultura, a religião, a culinária, a música e a língua.

Munanga e Gomes (2016) definem o Brasil como um país com grande diversidade sociocultural em termos religiosos, musicais, artísticos, culinários etc. A diversidade cultural do Brasil, muitas vezes celebrada, é, em grande parte, resultado da rica herança africana. Manifestações culturais são exemplos da profunda contribuição negra para a pluralidade

⁶⁹ **DECRETO Nº 11.786, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2023** Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola e o seu Comitê Gestor.

cultural que define o país. No entanto, a trajetória e a experiência dessa população são marcadas por um histórico de desafios, fruto de um racismo estrutural que persiste.

Desde a escravidão, que durou mais de três séculos, o povo negro foi submetido a um sistema de violência e desumanização. A abolição da escravatura, em 1888, não veio acompanhada de políticas de inclusão social, deixando a população negra à margem da sociedade, sem acesso à terra, educação ou oportunidades de trabalho. Esse contexto histórico é a base das profundas desigualdades que o Brasil enfrenta até hoje.

Esse processo atravessou mais de três séculos e deixou marcas que ainda lesam a população negra. Mesmo que exista a ilusão de que vivemos em um país livre da escravidão, da colonização e do racismo, devido a mitos consolidados no imaginário social, como a democracia racial, o projeto de nação brasileira tem raízes profundas na dominação de um povo (o povo branco) sobre outros povos (negros e índios) (Givânia, 2020, pág. 52).

Abdias Nascimento (2016) ressalta que o processo de escravidão dos africanos no Brasil foi permeado por lágrimas, sangue, suor e martírio. A história dos negros no Brasil foi e é marcada por estratégias, luta e organização; este processo pode ser chamado de resistência negra, como indicam Munanga e Gomes (2016).

Além das discussões históricas e sociológicas sobre a resistência negra, essa temática também se entrelaça com o campo acadêmico. A discussão sobre o racismo é um campo de estudo vasto e complexo nas ciências sociais, na filosofia e na teoria política. Nesse debate, é essencial destacar a formulação teórica de Silvio Almeida (2019), racismo não é um problema individual ou um ato isolado de preconceito, mas sim um elemento fundamental na organização da nossa sociedade.

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

Segundo Djamila Ribeiro (2019) por séculos, grupos de ativistas negros têm discutido o racismo como um alicerce das interações sociais. Isso gera disparidades e aprofunda as diferenças entre as pessoas. Desse modo, o racismo se mostra como um regime de poder que restringe o acesso a direitos e oportunidades, e não apenas uma escolha individual.

Para compreender melhor o racismo na América Latina, especialmente no Brasil, mergulhei nas obras de Lélia Gonzalez. Suas obras oferecem uma crítica profunda e inovadora, desmistificando a ideia de que o Brasil seria uma "democracia racial". Ela mostra que o racismo não é uma característica secundária da nossa sociedade, mas sim uma estrutura central que molda as relações sociais, o pensamento e a cultura.

Lélia Gonzalez (2020) definiu o conceito de *neurose cultural brasileira*⁷⁰ para descrever a negação sistemática da nossa herança africana. Ela argumenta que a elite branca brasileira, para manter a sua posição de poder, tentou apagar a história e a cultura negra, substituindo-a por uma narrativa que valorizava somente a herança europeia. Essa negação não é apenas histórica, mas também é reproduzida no dia a dia, desde a educação formal até a forma como as instituições e a mídia representam (ou não representam) as pessoas negras.

Para Lélia Gonzalez (2020), o racismo não é um fenômeno acidental ou isolado, mas uma construção ideológica. Em uma de suas definições mais explícitas sobre a temática, ela afirma que, "o racismo é uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial" (GONZALEZ, 2020, p. 55).

De acordo Lélia Gonzalez, essa neurose se manifesta de duas formas principais: o racismo por omissão, onde a existência de pessoas negras é simplesmente ignorada, e a mascaração, onde a cultura negra é apropriada e embranquecida. Gonzalez nos convida a questionar essa neurose e a reconhecer o valor da amefricanidade⁷¹. Ela usa esse termo para nos lembrar que o Brasil é parte de uma herança cultural que mistura elementos africanos, indígenas e europeus, e que o racismo só pode ser combatido quando essa diversidade é reconhecida e valorizada em sua totalidade.

Ao abordar a interseccionalidade no Brasil, Lélia Gonzalez defende que a mulher negra ocupa um lugar de especial importância na luta contra o racismo e outras formas de opressão. Ela argumenta que a opressão de raça, classe e gênero se entrelaça para criar uma experiência única para a mulher negra.

⁷⁰ O conceito de neurose cultural brasileira foi desenvolvido por Lélia Gonzalez para analisar a negação e o recalque da herança africana na cultura do Brasil. Segundo a autora, essa "neurose" se manifesta na tentativa da sociedade de apagar suas raízes negras, adotando uma identidade europeia idealizada. Ao fazer isso, o Brasil gera uma espécie de "loucura social" que ignora e oprime as contribuições africanas, reforçando o racismo estrutural e o mito da democracia racial.

⁷¹ O conceito de amefricanidade foi cunhado por Lélia Gonzalez para designar uma identidade cultural e política construída a partir da experiência da diáspora africana na América. Em oposição à visão eurocêntrica, a amefricanidade defende que a cultura das Américas (ou "América Latina", como ela prefere chamar) não pode ser compreendida sem reconhecer a profunda influência das culturas africanas e indígenas. Lélia argumenta que essa identidade, marcada pela língua, religião e saberes ancestrais, é um pilar de resistência contra o racismo e a dominação colonial.

Lélia Gonzalez (2020) aponta que a mulher negra, por estar na intersecção dessas opressões, é frequentemente relegada aos trabalhos mais precarizados e invisibilizados, como o serviço doméstico. Segundo Gonzalez (2020, p. 199), a mulher negra

[...] passou para o brasileiro branco as categorias da cultura negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em “pretuguês”) e, conseqüentemente, a cultura brasileira. E no caso nordestino, foi contando história pro “sinhorzinho” que ela transou o Zumbi enquanto figura ameaçadora de crianças malcriadas [...].

Apesar dessa marginalização, Lélia Gonzalez destaca a capacidade de luta e resistência da mulher negra. Ela ressalta que as mulheres negras, por sua posição estratégica, têm a capacidade de fazer a crítica mais contundente ao patriarcado, ao capitalismo e ao racismo. A sua atuação não se limita ao espaço privado, mas se manifesta na organização comunitária, na produção de conhecimento e na resistência cultural.

Para nós, aqui no quilombo, o racismo não é só uma palavra feia que alguém diz. É a falta. A gente sabe que o racismo existe porque aqui, a escola da nossa comunidade não tem o que precisa. Desde do tempo de minha mãe (Vó Biló), se bem que agora já melhorou bastante. Porque a gente precisa ir até a cidade para ter um médico, quando tem. A gente sente o racismo quando os nossos jovens precisam ir para a cidade para trabalhar e são tratados de um jeito que a gente sabe que não seriam se tivessem a pele branca. O racismo é a terra que tentam tirar da gente. É a gente ter que lutar o tempo todo para provar que esse pedaço de chão é nosso, que essa história é nossa (Maria Anita Gualberto Pereira).

Esse contexto demonstra exatamente o pensamento da Djamila Ribeiro (2019, pag. 12), “o racismo é, portanto, um sistema de opressão que nega direitos, e não um simples ato da vontade de um indivíduo”. Dessa forma, ao compreender que as violações são sistêmicas e não episódicas, torna-se urgente a adoção de perspectivas que rompam com a lógica colonial dominante. Para as mulheres negras, que enfrentaram/enfrentam a maior opressão, invisibilidade e silenciamento nos períodos colonial e pós-colonial, assumir a identidade amefricana é uma forma de unir forças na batalha anticolonial e antirracista.

Para ela, Sueli Carneiro (2018) o racismo não é um mero preconceito individual, mas um sistema que organiza a vida em sociedade e legitima a diferença entre os grupos raciais. Esse *dispositivo de racialidade*⁷² opera através de mecanismos que produzem, de forma sutil

⁷² O conceito de dispositivo de racialidade, cunhado por Sueli Carneiro, expande a análise do racismo para além do preconceito individual. A autora, inspirada por Michel Foucault, argumenta que o racismo opera como um sistema de poder que organiza a vida social, política e econômica. Esse “dispositivo” atua de forma sutil, criando mecanismos que naturalizam a diferença entre grupos raciais e justificam a desigualdade social, a violência e a exclusão da população negra.

e muitas vezes imperceptível, a exclusão social e a desigualdade. A autora entende o racismo como um *ponto cego da consciência nacional* e, com base nas ideias de Michel Foucault, mostra como esse dispositivo se articula em diferentes esferas: política e jurídica, social e econômica, e epistemológica.

Os políticos vivem de promessa. Eles vêm aqui, falam bonito, prometem um monte de coisa, mas depois somem. A gente sabe que eles negam nossos direitos porque a gente é daqui, e não tem como ir lá onde eles estão. Porque a gente tem a pele escura. Para eles, a nossa vida não tem a mesma importância. E o que minha mãe (Dona Miúda) me ensinou eu ensino para os mais novos de hoje, vamos continuar lutando sem medidas. (Noemi Ribeiro da Silva).

Aqui Noemi parafraseia com Djamila quando ela exprime que,

eles negam nossos direitos, mas a gente não nega quem a gente é. A gente resiste porque a nossa ancestralidade, a nossa força, está nessa terra. A gente se organiza, a gente se ajuda, e essa é a nossa resposta para o racismo: continuar existindo com a nossa cabeça erguida, com nossa cultura e nossa história vivas (Djamila Ribeiro, 2019).

Carla Akotirene (2018), por sua vez, amplia a visão da interseccionalidade, que já era explorada por Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro. Para ela, o racismo não se sustenta sozinho, mas está interligado a outros sistemas de opressão, como o capitalismo e o cisheteropatriarcado. Akotirene (2018), ressalta que a maneira como essa interconexão se manifesta na vida das mulheres negras, evidencia a opressão racial e de gênero que se somam, gerando experiências únicas de violência e marginalização.

E digo mais, a violência de gênero é um dos desafios mais severos enfrentados pelas mulheres negras. Elas são as maiores vítimas de violência, incluindo feminicídio, o que demonstra a interseccionalidade do racismo e do machismo, o que vem de encontro ao pensamento de Akotirene.

Djamila Ribeiro (2019) reforça a concepção de que o racismo é uma estrutura e não um fenômeno individual. Ela argumenta que o racismo não é um simples ato de vontade ou ódio, mas um sistema de opressão que nega direitos e cria profundas desigualdades. Ela resume essa perspectiva com a seguinte citação:

Movimentos de pessoas negras há anos debatem o racismo como estrutura fundamental das relações sociais, criando desigualdade e abismo. O racismo é, portanto, um sistema de opressão que nega direitos, e não simples ato da vontade de um indivíduo (RIBEIRO, 2019, p. 28).

Ao estabelecer uma hierarquia racial, o racismo ataca a própria base da dignidade humana e nega a identidade igualitária de todos os indivíduos. Ele não apenas impõe um status de inferioridade aos grupos marginalizados, mas também limita suas possibilidades de existir plenamente. A negação da identidade se manifesta de forma cruel, não só por meio da violência física, mas pela violência simbólica que invalida a cultura, a história e as subjetividades das pessoas negras. Esse processo faz com que o racismo seja um sistema que, além de oprimir economicamente e politicamente, destrói a autoestima e a capacidade de pertencimento, impedindo que a humanidade seja vista em sua totalidade.

O enfrentamento ao racismo com as trajetórias de vida das interlocutoras nos mostram que a resistência quilombola é multifacetada e se manifesta de diferentes formas, seja na defesa da terra, na valorização da cultura ou na busca por direitos. Ao dialogar sobre o enfrentamento ao racismo com a trajetória de vida das mulheres lideranças pesquisadas, suas porta-vozes responderam das seguintes maneiras:

A luta da minha mãe (Vó Biló) começou de muito tempo, desde pequena, eu via ela falar que nossa terra estava ameaçada. Muitos fazendeiros queriam negociar ou tomar mesmo, como a gente viu com uns por aqui e a gente, por ser pobre, era tratado como se não tivesse direito a nada. Mas a gente resistiu com a união (Maria Anita Gualberto Pereira).

O racismo se apresentou para mim de uma forma dolorosa, a negação da nossa história. Quando eu era criança, a gente só aprendia a história de outros lugares, e a nossa história não tinha valor. Ninguém falava da nossa história. Eu me sentia inferior. Mas a força veio dos mais velhos. Minha mãe (Dona Miúda) me ensinou a orar, a cuidar das plantas medicinais. Ela me mostrou que nossa cultura é rica e que eu devia ter prazer dela. Hoje, sou participo na escola que tem aí. Lá fala da minha mãe com valor. Ensino às crianças a nossa história, a nossa música, os nossos valores (Noemi Ribeiro da Silva).

Sobre o enfrentamento ao racismo Dona Juscelina a luta dela era no dia a dia, na batalha por direitos básicos. A pessoas viviam sem saneamento, sem água encanada, sem posto de saúde. Ela era insistente, acho que o racismo ensinou isso, que para ter o mínimo, a gente precisa gritar mais alto. Ela como liderança começou a articular com outras pessoas de outros lugares. Aprendeu a fazer reuniões, a ir na capital, a falar com os políticos. A articulação política foi uma grande aliada. Não foi fácil, tivemos medo e enfrentamos muitas ameaças. E nessa luta por direitos básicos é a nossa forma mais visível de combater esse tipo de racismo (Ludimila Carvalho dos Santos).

Essas falas nos provocam a enfrentar a dura realidade de milhões de mulheres, um peso que se manifesta de forma complexa na intersecção entre racismo e sexismo. Essa interseccionalidade, como a própria autora e outras pensadoras como Patrícia Hill Collins

nos ensinaram, não é apenas uma soma de opressões, mas uma experiência única e intrinsecamente ligada à construção da identidade negra feminina. Por isso, a escuta atenta das falas dessas mulheres é necessária. Elas não só denunciam a opressão, mas também oferecem caminhos de resistência e transformação que se constroem a partir da sua própria vivência e sabedoria, “[...] a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam por um preço muito alto por não serem brancas” (Gonzalez, 2020, p. 142).

Entendo que a pauta antirracista não pode nem deve ser restrita aos grupos negros, sejam eles ativistas ou não. Ela precisa envolver toda a sociedade, já que representa um sério problema estrutural no Brasil que impacta a todos, mesmo que de maneiras distintas.

As ideias sobre racismo mencionadas aqui se complementam, formando uma crítica robusta sobre o racismo na sociedade brasileira. Esses escritos nos lembram que a luta contra o racismo não pode ser combatida apenas com políticas públicas, mas também com uma mudança profunda na forma como a sociedade se vê e se relaciona. É um convite a confrontar a nossa neurose cultural e a abraçar a nossa amefricanidade comprometidos com a autêntica luta antirracista. Afinal, o antirracismo é uma luta de todas e todos.

5.3 Memória coletiva

A memória coletiva, um campo de estudo relevante nas ciências sociais, pode ser compreendida como o sistema de referências, valores e representações que um grupo social compartilha e que estrutura sua identidade e seu senso de pertencimento. Não se trata da mera soma de lembranças individuais, mas de um constructo social dinâmico, moldado por interações e enquadramentos que permitem aos indivíduos interpretar o passado de forma significativa. A memória emerge, portanto, como um espaço de negociação simbólica que configura elementos para a afirmação da existência social desses grupos. Os guardiões da memória, dependendo do lugar e da posição de cada indivíduo na estrutura social do grupo, articulam as lembranças individuais para a formação da memória coletiva, fornecendo os instrumentos para a construção de uma identidade compartilhada.

O sociólogo Maurice Halbwachs (2013), pioneiro no conceito, argumenta que a memória individual só se torna coerente porque está inserida em "quadros sociais". Para ele, a memória é fundamentalmente social “...é no interior de uma sociedade que as pessoas normalmente adquirem suas lembranças, as reconhecem e as localizam” (2013, pag. 31). Ele

reforça essa ideia ao afirmar que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva”, sublinhando que nossas recordações pessoais são sempre uma perspectiva particular de um passado compartilhado. Para que essa reconstrução se concretize “é preciso dados ou noções comuns, que estejam em nosso espírito e também no dos outros, (...) o que só será possível se tiverem feito e continuarem a fazer parte de um mesmo grupo, permitindo que uma lembrança seja reconhecida e reconstruída” (HALBWACHS, 2013, pag. 31).

Halbwachs (2013, pag. 31) ainda ressalta o papel ativo da sociedade na construção desse passado, notando que “...cada grupo seleciona e retém do passado o que se adapta a ele, ou seja, o que se adapta às suas necessidades e disposições no presente”. É por meio de rituais, narrativas orais e monumentos que essa memória se perpetua, atuando como uma força viva e constantemente negociada no presente.

A teoria de Halbwachs encontra uma aplicação profunda e humanizada nas comunidades quilombolas. Para essas populações, a memória coletiva transcende o papel de recordação, tornando-se uma estratégia de resistência e um pilar para a reivindicação de direitos. A luta pela existência quilombola não se baseia apenas em documentos legais, mas principalmente na força de sua memória viva. A transmissão de histórias de luta e superação dos ancestrais é o alicerce da identidade quilombola, conferindo-lhe legitimidade territorial e garantindo a continuidade de saberes sobre a agricultura e as práticas culturais.

Nesse contexto, percebi a partir dos relatos que as mulheres quilombolas emergem como agentes centrais na "costura" da memória coletiva. Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina personificavam essa essência, atuaram como as guardiãs epistemológicas de suas comunidades. O que é mais notável na trajetória dessas três lideranças é a absoluta ausência de uma busca por culto pessoal; a liderança que exerciam era discreta e altruísta, inteiramente voltada para a sobrevivência e a integridade do grupo, e nunca para a exaltação individual. Além de preservarem os saberes ancestrais, elas frequentemente atuavam como mediadoras em conflitos internos, usando a sabedoria acumulada para apaziguar tensões que atravessavam as comunidades e garantir a coesão social em seus territórios. A autoridade de Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina derivava de um controle social legítimo, conquistado com base na confiança, no respeito mútuo e na profunda coerência de suas ações e ensinamentos.

Em síntese, a memória coletiva é um elo que conecta o passado de opressão e resistência ao presente de luta e à esperança de um futuro de autonomia. No contexto

quilombola, essa memória é uma ferramenta de poder e uma manifestação da resiliência humana, cujo alinhamento e preservação são, em grande parte, o legado inestimável de suas mulheres.

Por ser um conhecimento ancestral transmitido oralmente, cada localidade desenvolve sua própria narrativa, tida como autêntica naquele contexto, o que resulta em uma pluralidade de versões sobre o mesmo tema enriquecendo o mosaico da identidade cultural. Essa diversidade de relatos dialoga com a perspectiva de Pollak (1992), para quem a memória é um elemento constituinte da identidade social, sendo construída a partir de pontos de referência que variam conforme o grupo e o lugar. No caso de Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina, as variações em suas histórias não são contradições, mas o reflexo de memórias que se ajustam para manter viva a coesão de cada território.

É por meio dessas narrativas que a memória se perpetua como uma força viva, tornando-se uma estratégia de resistência e pilar de reivindicação de direitos nas comunidades quilombolas. A luta pela existência quilombola baseia-se na força de sua memória viva e afetiva, na qual a transmissão de histórias de luta dos ancestrais confere legitimidade territorial e continuidade de saberes.

Como bem observa Pollak (1992), a memória opera na seleção de acontecimentos que reforçam o sentimento de pertencimento e a continuidade do grupo no tempo. Assim, essa pluralidade de versões em Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina garante que o conhecimento dessas mulheres continue a ser um saber vivo e adaptável. A narrativa oral permite que cada quilombo imprima suas próprias sensações afetivas no relato, reafirmando que a legitimidade do saber quilombola emana da voz que narra e do corpo que protege o território, consolidando uma identidade que resiste ao apagamento histórico.

Somada a essa estrutura social, a memória afetiva desempenha um papel importante, pois é por meio do afeto que as lembranças ganham contornos de pertencimento e calor humano. A importância da memória afetiva reside na sua capacidade de transformar o passado em uma experiência sensível, onde o cheiro da terra, o sabor de um alimento tradicional ou o som de uma cantiga tornam-se âncoras emocionais que asseguram a continuidade da cultura mesmo diante de adversidades.

Em última análise, as memórias afetivas dessas matriarcas não são meros registros de um tempo que passou, mas sim o alicerce emocional sobre o qual a identidade quilombola se reconstrói cotidianamente. Ao transbordarem o campo individual para se tornarem patrimônio coletivo, os afetos de Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina funcionam como

um ato político de preservação da existência. É por meio desse modo de sentir que o passado deixa de ser uma herança estática e passa a ser uma força vibrante, capaz de guiar as novas gerações na manutenção de seus territórios e na afirmação de sua dignidade. Assim, a memória afetiva revela-se como a costura invisível que mantém o grupo unido, provando que o Bem Viver só é pleno quando fundamentado no respeito às trajetórias de quem, com amor e resiliência, alinhou os caminhos da comunidade.

6. PARA ALÉM DESTA PERSPECTIVA

Ao concluir esta jornada, reafirmo que o objetivo geral desta tese foi me aproximar da trajetória de vida de mulheres negras quilombolas afeta a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios. A pesquisa evidenciou que a existência dessas mulheres ultrapassa a mera ocupação geográfica; elas constituíram a base estruturante da manutenção e proteção dos territórios de Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina. Nestes contextos, o conceito de corpo-território deixa de ser uma abstração teórica para se materializar na indissociabilidade entre a integridade da terra e a dignidade física, espiritual e simbólica das mulheres que nela resistiram e cujas memórias permanecem vivas.

A participação destas mulheres nessas comunidades é, em sua essência, um ato político e libertador. As trajetórias de Vó Biló, Dona Miúda e Dona Juscelina, hoje honradas *in memoriam*, revelam que elas se consolidaram como grandes lideranças, exercendo um papel que transcende a representação política formal: foram autênticas educadoras populares, cuja práxis pedagógica operou para além do sentido estrito do termo e para muito além do chão da escola formal, gestando saberes e processos formativos na própria dinâmica da vida comunitária e da luta territorial. Através de sua práxis, transformaram o espaço físico em uma morada significativa, um lugar de vida preenchido por sensações afetivas construídas por narrativas de cura e pertencimento. Ao compartilharem seus saberes, elas ensinaram suas comunidades a "ler o mundo" quilombola, convertendo a vivência cotidiana em consciência crítica e a consciência em ação direta na defesa de seus direitos fundamentais.

É indispensável, contudo, contextualizar essa resistência dentro de uma ferida histórica aberta. É profundamente desumano reconhecer que nós, descendentes dos povos da África, fomos arrancados de nossas raízes e transplantados para um lugar onde jamais nos foi perguntado se queríamos estar. Esse deslocamento forçado e o trauma da diáspora tornam

a atuação histórica dessas lideranças ainda mais imprescindível. Um dado relevante que encontrei foi o convívio entre a ancestralidade e as formas de domínio colonial das formas religiosas de matriz judaico-cristã.

No caso da comunidade de onde eu venho, as festividades do reisado, tem elementos católicos, em Mumbuca, há a presença da fé protestante e no Quilombo Dona Juscelina um catolicismo mais progressista, mas ainda assim exclusivista. A presença do cristianismo, nas suas mais variadas expressões ainda demonstra como o controle de nossas expressões culturais não cessou. Nós somos pretos, requeremos direitos à terra, à cultura e a viver segundo nossas formas próprias de organização, mas ainda temos o culto do mesmo deus de nossos escravizadores.

Também percebi que ao reconstruírem o sentido de "casa", "natureza" e "comunidade" em Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina, elas realizaram um processo de reterritorialização afetiva. Foi um resgate da humanidade que foi negada pelo colonialismo, transformando o local de exílio forçado em um solo sagrado de autonomia e preservação.

As reflexões e análises tecidas ao longo desta tese sublinham a relevância da atuação dessas três mulheres negras quilombolas na luta pela preservação e reconhecimento dos seus territórios, mesmo com todas as imposições que tiveram que lidar: a pobreza, o abandono do estado, a ajuda dos religiosos (pastores e padres). A pobreza foi o dado mais alarmante que vi nas minhas andanças. O povo negro é majoritariamente pobre, continua esquecido pelo estado e ainda luta dia e noite para existir.

Falta quase tudo nas comunidades quilombolas aqui descritas. De educação de qualidade ao esgotamento sanitário. Ainda somos vistos como pessoas que devem receber cestas básicas e ajuda com caminhão pipa na época da seca. O estado, no sentido amplo, em todas as esferas de governo, nos enxerga ainda como coeficiente eleitoral. Por isso que o sentido de liderança e luta destas mulheres é tão pedagógico.

Este estudo traz o protagonismo dessas figuras, e aprofundou a compreensão de suas múltiplas identidades e contribuições. Entretanto, esta análise realça, sobretudo, a manifestação brutal dos impactos socioambientais que se abateram sobre as suas vidas de forma profundamente interseccional. A intersecção complexa de gênero, raça/etnia e pertencimento quilombola não é apenas uma categoria analítica; é a própria matriz de sua experiência, que culmina em graves consequências.

O levantamento biográfico e a análise das trajetórias históricas permitiram identificar que a ancestralidade, personificada na força e na voz dessas mulheres, é o fio que sustenta a

posse da terra frente às crescentes pressões externas. Aqui compreendo ancestralidade no sentido mesmo que eu vi nas comunidades e que escutei nas muitas conversas havidas entre mim as minhas porta-vozes. Há uma capa de discurso religioso, de código de conduta, mas no âmago mesmo, nas conversas mediadas com olhares, na intimidade mais íntima, está lá a presença dos guias, das entidades, da cosmologia própria da raiz africana.

Esse modo próprio de saber das coisas, de ler o tempo e o mundo, ergueu a perspectiva política dessas lideranças. Mesmo tendo que professar uma fé com um outro imaginário, na vida cotidiana sobressaía a cosmologia cuja base vem do mundo africano, a partir do qual a terra é a casa, a água é sagrada e as plantas podem ser cura de males. Isso redefiniu o conceito de gestão ambiental nestas comunidades, baseando-o no cuidado coletivo. Mesmo *in memoriam*, seus ensinamentos continuam a pautar as decisões políticas e a postura ética de seus descendentes.

Ressalta-se que as trajetórias e biografias destas mulheres negras quilombolas registradas nesta pesquisa não encerram suas contribuições nos limites deste texto acadêmico. Mais do que constituírem fontes de análise para esta tese, essas narrativas reivindicam circulação em múltiplos espaços sociais, políticos e pedagógicos. É imprescindível que essas histórias sejam incorporadas e escritas em materiais didáticos da educação básica, permitindo que suas memórias, saberes e lutas ultrapassem as fronteiras regionais e sejam acessadas por estudantes e educadores em todo o território nacional, fortalecendo a implementação das diretrizes curriculares para a educação quilombola e antirracista.

Por fim, a investigação sobre o cotidiano comprovou que a conservação da natureza nestes quilombos é fruto de uma tecnologia social e ancestral de alta complexidade. O reconhecimento ambiental em Lajeado, Mumbuca e Dona Juscelina não emana de decretos estatais, mas da cooperação e do saber prático exercido por essas mulheres. Seus corpos foram a primeira fronteira de resistência contra o apagamento. A pesquisa demonstrou que a complexa intersecção de gênero, raça/etnia e pertencimento quilombola se manifesta de forma contundente no Racismo Ambiental e na Injustiça Social, exigindo uma resposta institucional imediata.

Assim, concluo que a luta quilombola é inseparável da trajetória de suas mulheres, que como entidades vivas da cosmologia de onde vieram, as fizeram líderes. A mulher africana, tal como eu sou e tal como eu vi nesta jornada, traz imbricado no corpo, uma noção de bem-viver, de cuidado, de reciprocidade que a cultura da predação, tipificada no

imaginário judaico-cristão, jamais vai consumir. Sei que professamos um credo que é quase o mesmo de quem nos açoitou, nos escravizou, nos humilhou, mas mesmo sob a capa do monoteísmo, seguimos, ainda que à boca pequena, cantando ao vento, à chuva, às flores, às abelhas, aos pássaros, à lua e ao tempo.

Agora aqui nesta parte final do texto, depois de escrever tantas palavras, me despeço de Vó Biló, de Dona Miúda e de Dona Juscelina. Sei que tive de tirá-las do descanso para poder pronunciar o nome delas nesta tese. Por isso mesmo peço que a você, leitor e leitora, que até aqui chegou, se despeça destas três mulheres. Com elas nós, eu e vocês, percorremos mapas, tivemos ideias, recorremos a autores/as, explicamos e relatamos as formas de viver. Por isso, para finalizar, peço à benção, minhas avós.

Abençoem a minha vida, abençoem nossas tantas e próximas lutas. Abençoem as pessoas que estão finalizando estas páginas, abençoem. É isso, descansem em paz.

7. REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Polém, 2019. 150 p. SANTOS, Boa Ventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 1997. 348 p.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALBERTI, V. **Manual de história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias**. In: *Quilombos – identidade étnica e territorialidade*. O'DWYER, Eliane Cantorino (Org.). Rio de Janeiro: Fundação FGV, 2002. p. 47.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos: sematologia face a novas identidades**. In SMDDH; CCN. (Org.) Frechal. *Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís: 1996, p. 11-19.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de Preto, terras de Santo e Terras de Índio**. *Uso Comum e Conflito*. **Revista do NEA**. UFPA, 1989.

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo Estrutural**, São Paulo, Pólen, 2019. Coleção Feminismo Plurais.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Editora FGV, Rio de Janeiro, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Terra de quilombo, terras indígenas, 'babaquais livres', 'castanhais do povo', faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: UFAM, 2008.

ALVES, L. G. P.; BERNIERI, C. G. P.; FÔLHA, J. G. P. **A comunicação na escola como proposta para a sustentabilidade das práticas da cultura da comunidade quilombola de Lajeado**. 2019. Disponível em: <<https://even3storage.blob.core.windows.net/anais/PPGCOM.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2023.

ALVES, Laurenita Gualberto Pereira. **Brincadequê**: brinquedos e brincadeiras no quilombo de Lajeado. 2021. 154f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Educação, Palmas, 2021.

ANDRADE, R.; LELIS, A. Por trás dos olhos de Dandara. Belo Horizonte: Tsuru, 2010.

APA-TO, **Alternativas para pequena Agricultura no Tocantins**. Os Territórios Quilombolas no Tocantins. Rio de Janeiro: Ford Foundation, 2012.

APATO. **Atlas de Territórios Quilombolas do Estado de Tocantins**: Projeto de uma nova cartografia social do Tocantins. Paulo Rogério Gonçalves. Palmas, TO. Alternativas para pequena agricultura no Tocantins. APA-TO. 2024.28 p.

ARRUTI, José Maurício. **Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru, SP. EDUSC, 2006, pag. 83.

ARRUTI, José Maurício. **Quilombos**. In: PINHO, Osmundo (org.). Raça: novas perspectivas antropológicas. 2. ed. Salvador. ABA/Ed. da Unicamp/EDUFBA, 2008.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Tradução: Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.

BARROSO, Iraci de Carvalho; PAIVA, Antônio Cristian Saraiva. **Parteiras tradicionais da Amazônia amapaense**: capacitação, incorporação de saber e resistência cultural. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza, v. 50, n. 1, mar/jun, 2019, p. 313-361.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: 2000.

BARTH, Fredrik. Introduction. In BARTH, Fredrik (Ed.). **Ethnic Groups and Boundaries**: the social organization of culture difference. London: Universitets FORLAGET/George Allen & Unwin, 1969: 9-38.

BASTOS, Priscila da Cunha. **Jovem mulher negra quilombola**: identidades e trajetórias. Fazendo gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 23 a 26 de agosto de 2010. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278289979_ARQUIVO_textocompleto.priscilabastos.pdf. Acesso em: 24 set. 2024.

BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BECKER, H. **Problemas de Inferência e Prova na Observação Participante**. In: Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais. 2ª.ed. São Paulo: Hucitec, 1994, p. 47-64.

BECKER, H; S. **Outsiders. Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar. 2008.

BICUDO, M. A. V. A contribuição da fenomenologia à educação. In: BICUDO, M. A.V. e CAPPELLETTI, I. F. **Fenomenologia**: uma visão abrangente da Educação. 1ª Edição. São Paulo: Olho d'Água, v.1, Cap 1, p. 11-55, 1999.

Boletim Cartografia da Cartografia Social: uma síntese das experiências / **Comunidades Quilombolas do Jalapão**: os territórios Quilombolas e os conflitos com as unidades de conservação. – N. 5 (Dez. 2016) –. – Manaus: UEA Edições, 2016.

BOSI, E. (1994). **Memória e sociedade**: lembranças de velhos (3a ed.). São Paulo: Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre. **Campo de poder, campo intelectual**. Buenos Aires: Folios, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Tradução de Reynaldo Bairão. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRASIL. **Decreto nº 12.899, de 26 de março de 2026**. Brasília, DF: Presidência da República, [2026]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2026/decreto/D12899.htm. Acesso em: 26 de março de 2026.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola**. Parecer CNE/CEB Nº. 12/2012.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola Lajeado**. 2016.

BRASIL. **Lei 10.639/2003**: altera a Lei 9394/1996 e estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Brasília-DF, 2003.

BRASIL. **Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares**. Portaria nº 25, de 15 de agosto de 1995. *Diário Oficial*, Brasília, 22 ago. 1995a. Seção 1, p. 12827-12828.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução normativa nº 16, de 24 de março de 2004. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília, 2004b. Disponível em:

<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in16_240304.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2023.

» http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in16_240304.pdf

BRASIL. **Resolução de Diretoria Colegiada (RDC) no 10 de 09 de março de 2010**. Notificação de drogas vegetais. Agência Nacional de Vigilância Sanitária -ANVISA. Brasília: Diário Oficial da União, 2010.

BRASIL. **Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Brasília, 2012a.

BURKE, Peter. **O historiador como colunista**: ensaios para a *Folha*; tradução

CABNAL, L. **Feminismos diversos**: el feminismo comunitário. Barcelona: ACSUR-Las Segovias, 2010. Disponível em:

<https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> . Acesso em: 27 jul. 2023.

CARDOSO, O, Roberto. **O trabalho do antropólogo**: Olhar, Ouvir, Escrever. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 39, n. 1, 1996.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Takano. *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003, Cap. 7.

CARVALHINHOS, Patrícia de Jesus. **As Origens dos Nomes de Pessoas** [on line, revisado] Domínios de Linguagem – **Revista** Eletrônica de Linguística. Ano 1, nº1-1º Semestre de 2007 (d) – ISSN 1980-5799. Disponível em:

<http://dominiosdelinguagem.org.br/dominios/?page_id=7>. Acesso em: 17 fev. 2025

CASTRO, Edna. **Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais**. In DIEGUES, Antônio Carlos (Org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: Hucitec NUPAUB, 2000, p. 169.

CECNEQ. **Coordenação Estadual de Comunidades Negras e Quilombolas da Paraíba**. Carta dos Quilombolas. Disposta na íntegra no Inquérito Civil nº 1.24.000.001684/2014-83, Ministério Público Federal- Paraíba, 2016.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX** A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX: Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 2011.

CLÍMACO, Veríssima Dilma Nunes. **Comunidade remanescente de quilombos Carrapiché, microrregião Bico do Papagaio-Tocantins**: história, território e aspectos

socioambientais. 2022. Tese (Doutorado) – Curso de Ambiente e Desenvolvimento, Universidade do Vale do Taquari - Univates, Lajeado, 30 jun. 2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10737/3443>.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jess Oliveira e Patricia Cornils. São Paulo: Boitempo, 2019.

COEQTO. **Atlas de Territórios Quilombolas do Estado do Tocantins**. Disponível em: https://coepto.com.br/arquivos/Atlas%20de%20Territ%C3%B3rios%20Quilombolas%20do%20Estado%20do%20Tocantins%20texto_compressed.pdf

CONAQ. **Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos**. Mil anos para titulação. Disponível em: <http://Conaq.org.br/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-mil-anos-para-titulartodas-as-comunidades-quilombolas/>. Acesso em: 24 Set 2024.

CONAQ. **Mulheres quilombolas frente à luta por direitos (2018)**. Disponível em: <http://Conaq.org.br/noticias/apos-130-anos-da-abolicaomulheres-quilombolas-se-colocam-a-frente-da-luta-por-direitos/> Acesso em: 24 Set 2024.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DESCOLA, Phillipe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo. Editora 34. 2016.

DICICCO-BLOOM, Barbara; CRABTREE, Benjamin F. The qualitative research interview. **Medical Education**, v. 40, n. 4, p. 314-321, abr. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1365-2929.2006.02418.x>.

DIEGUES, Antônio Carlos; NOGARA, Paulo José N. **O Nosso Lar Virou Parque**. 3ª. Ed. São Paulo: NUPAUP – USP, 2005.

DIEGUES.A C. S; ARRUDA, R. S. V. (orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DOMINGUES. Petrônio. Entre Dandaras e Luizias Mahins: mulheres negras e antirracismo no Brasil. In: PEREIRA, Amaury Mendes & SILVA, Joselina (Org.). **Movimento Negro Brasileiro**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

EVARISTO, Conceição. **Vozes-mulheres. Poemas de recordação e outros movimentos**, 2017.

FALEIRO, R. P. Relatório de Técnico – Científico do Levantamento Espeleológico. In **Jalapão**: Expedição Científica e Conservacionista. (M. B. Arruda e M. von Behr orgs) IBAMA, Brasília, pág. 51- 81. 2002.

FREDRYCH, Thelma Valentina de Oliveira. **Comunidade Mumbuca**: Vivendo os entraves e desafios por ter seu território incorporado ao Parque Estadual do Jalapão – TO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, da Universidade Federal do Tocantins / UFT, Palmas, TO, 2009. Disponível em: <https://shre.ink/b1AJ>. Acesso em: 16 jan. 2026.

FREDRYCH, Thelma Valentina de Oliveira. **Comunidade Mumbuca: Vivendo os entraves e desafios por ter seu território incorporado ao Parque Estadual do Jalapão - TO** [dissertação]. Palmas: Universidade Federal do Tocantins, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 35ª edição. Rio de Janeiro, Record, 1999.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, Portaria nº 2 de 17 de janeiro de 2006. In: **Diário Oficial da União** – seção 1, nº 15, sexta-feira, 20 de janeiro de 2006, p. 7.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. Ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOMES, Rodrigo Portela. **Constitucionalismo e Quilombos Famílias Negras no Enfrentamento ao Racismo de Estado**. Editora Lumen Juris. Rio de Janeiro 2019.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (des) caminhos do meio ambiente**. São Paulo. Contexto, 2000. 144 p.

GONZALEZ, L. (1988). **A categoria política e cultural de Amefricanidade**. Tempo brasileiro (92/92), 69-82.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira**. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em:

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar. Acesso em: 18 mar. 2025.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. 4 vols. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GRAY, 1996 GRAY, M. A. **The international crime of ecocide**. California Western International Law Journal, v. 26, n. 2, p. 215-272, 1996.)

GUSMÃO, N.M. **Os Direitos dos Remanescentes de Quilombos**. Cultura Vozes, nº 6. São Paulo: Vozes, nov/dez de 1995.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste**. Niterói: EdUFF, 1997.

HAESBAERT, Rogério. **Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais**. GEOgraphia, v. 22, n. 48, p. 1-24, 2020. DOI: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte, editora da UFMG, Brasileira. 2009.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

http://www.academia.edu/27681600/Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira_-_L%C3%A9lia_Gonzales.pdf. Acesso em: 14 mar. 2024.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**. Primeiros Resultados do Universo. 2023.

IBGE. Censo Demográfico 2022: **Quilombolas - primeiros resultados do universo**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

INCRA. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **Mapa do território do Quilombo de Lajeado oficialmente delimitado**. Palmas - TO. INCRA. 2024.

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). Censo Escolar, 2021. Brasília: MEC, 2021.

IPEA, Instituto de Pesquisas Aplicadas. **Políticas sociais**: acompanhamento e análise. V. 1 (jun.2000). Brasília, 2000.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

LIMA, Paulidayane Cavalcanti de. **Saberes e práticas tradicionais de cura**: estudo sobre a transmissão das terapêuticas entre os Kapinawá. 2018, p. 116.

LITTLE, Paul. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. In: **Revista Horizonte Antropológico** [online]. 2006, vol.12, n.25, pp. 85-103.

LITTLE, Paul. **Os conflitos socioambientais**: um campo de estudo e de ação política. In: BURSZTYN, Marcel (Org.). **A difícil sustentabilidade: política, energética e conflitos ambientais**. Rio de Janeiro: Ed. Garamond Ltda, 2001.

MARTINS, A. Conflitos ambientais em unidades de conservação: dilemas da gestão territorial no Brasil. **Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales** (Universidad de Barcelona), Barcelona, v. XVII, n. 989, ago. 2012. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-989.htm>. Acesso em: 11 mar. 2024.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. (1844). 2007, n.p. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1844/manuscritos/cap01.htm> Acesso em: 11 mar. 2024.

MELLO, Janaina Cardoso de. **A cultura Xerente e seu artesanato dourado. Patrimônio, memória e registro na região do Jalapão – Tocantins**. São Paulo, Unesp, v. 10, n. 2, p. 75-90, julho-dezembro, 2014. ISSN 1808–1967. Disponível em: <https://shre.ink/b15r>. Acesso em: 04 jan. 2026.

MERLINO, Tatiana. PERES, João. DOLCE, Julia. **No Tocantins, mineradora alvo de ação judicial negligencia impactos sobre quilombolas**, O Joio e O Trigo, São Paulo, 10 jul. 2025. Disponível em: <https://ojoioetrigo.com.br/2025/07/no-tocantins-mineradora-alvo-de-acao-judicial-negligencia-impactos-sobre-quilombolas/>. Acesso em: 13 mar. 2026.

MORIN, Edgar. **A religação dos saberes: o desafio do século XXI**. Jornadas temáticas idealizadas e dirigidas por Edgar Morin. Tradução e notas, Flávia Nascimento. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. p. 490.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MUNANGA, K. **Origem e Histórico do Quilombo na África**. Revista USP. São Paulo (28): 56-63, dez. /fev. 1995/1996.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e Histórico do Quilombo na África**. Revista USP, São Paulo, p. 56-63, dez. jan.fev de 1995-1996. Disponível em: Acesso em: 08 mar. 2023.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. 2ª edição. São Paulo: Global, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares/ OR Editor, (2002) 2ª ed.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e Intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NATURATINS, **Secretaria do Meio Ambiente e recursos hídricos do Tocantins**. Parque Estadual do Jalapão. Acesso em julho de 2023. Disponível em <http://gesto.to.gov.br/uc/45/>

O'DWYER, Eliane C. **Uma nova forma de fazer história: os direitos às terras de quilombo diante do projeto de modernizador de construção da nação**. In: OLIVEIRA, O. M. (orgs). Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988. Rio de Janeiro: Associação Brasileiro de Antropologia, 2016.

OLIVEIRA, Izarete da Silva de. **Território e Territorialidade nos limites do rural e urbano na Comunidade Quilombola Dona Juscelina em Muricilândia – TO.**

Dissertação de Mestrado – PPGCULT – UFT. Araguaína, 2018. 183p.

PEREIRA NETO, M. A. **Territórios e trajetórias socioespaciais da comunidade quilombola Dona Juscelina em Muricilândia – Tocantins.** 2021. 103 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

PEREIRA, Ana Lúcia. **Famílias quilombolas: história, resistência e luta contra a vulnerabilidade social, insegurança alimentar e nutricional na Comunidade Mumbuca - Estado do Tocantins.** 2012. 309 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, 2012. Acesso em: 17 jan. 2026.

PIRES, A. L.; OLIVEIRA, R. Notas etnográficas sobre as comunidades negras rurais do Tocantins. In: PIRES, A. L.; OLIVEIRA, R. (Org) **Sociabilidades negras: Comunidades Remanescentes, Escravidão e Cultura.** Belo Horizonte. Ed. Graf. Dalana, 2006. P. 67, 79.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Set. 2005. pp.227-278.

QUIJANO, Aníbal. —Bien Vivir: entre el —desarrollo y la des/colonialidad del poder. In: Revista Ecuador Debate. Quito/Ecuador: N° 84, p. 77-88, dez/2011. Disponível em: repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/3529/1/rflacso.ed84-05-quijano.pdf Acesso em: 18/Mar/2026.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder.** França. São Paulo: Ática, 1993.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Roberto Muggiati. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos, modos e significações.** 2ª edição. Ayô. Brasília, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações.** Brasília: INCT/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **História da luta e resistência negra e quilombola no Brasil:** confluências nas retomadas. Evento realizado pelo programa Terra de Direitos de Bolsas para Advogadas/os Populares Quilombolas e Indígenas no dia 16 de novembro de 2021. 1 vídeo (54:59min) [Live]. Disponível em: <https://www.youtube.com/c/TerradeDireitosoficial>. Acessado em: 07 de setembro de 2024.

SANTOS, Katiane da Silva. **Do Passado ao Presente: a festa 13 de maio da comunidade Quilombola Dona Juscelina em Muricilândia - TO.** Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2018. 210 f.

SANTOS, Rayssa Carneiro. **A Datora da Mumbuca e a trajetória de uma neoliderança: a visibilidade de uma personagem e o silenciamento de uma história num contexto de desenvolvimento.** 2020. 132f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Palmas, 2020.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C.; DE CARVALHO, M. C. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas.** In: Ambient. soc. [online]. 2002, n.10, pp. 129-136. ISSN 1809-4422. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>. Acesso: 08 de março de 2023 às 11h02.

SCOTT, J.W. **História das mulheres.** In.: BURKE, Peter. A escrita da história. São Paulo: Unesp. 1992.

SEGATO, Rita Laura. **A estrutura de gênero e a injunção do estupro.** In: SUARÉZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (orgs). Violência, gênero e crime no Distrito Federal. Brasília: Paralelo 15 e UnB, 1999.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial.** *e-cadernos CES*, n. 18, 2012. Disponível em: [OpenEdition Journals](https://openedition.org/journals). Acesso em: 18 de mar de 2025.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SEPLAN. **Secretaria do Planejamento e Meio Ambiente do Estado do Tocantins. Plano de Manejo do Parque Estadual do Jalapão.** Palmas: Seplan, 2003.132 p.

SILVA, Ana Célia. **A discriminação do negro no livro didático.** Salvador: CED – Centro Editorial Didático e CEAO – Centro de Estudos Afro – Orientais, 1995, p 34; 47; 135.

SILVA, Ana Claudia Matos da. **Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca – Jalapão – TO.** 2019.107 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

SILVA, Givânia Maria da. Mulheres quilombolas: Afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In: DEALDINA, Selma dos Santos. **Mulheres quilombolas: Territórios de existências negras femininas.** São Paulo: Jandaíra, 2020. Páginas 51-58.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Tradução de Roberto G. Barbosa, Curitiba: Editora UFPR, 2018.

SOUSA, Elaine da Silva. **Protagonistas de sua história: territorialidades femininas da comunidade quilombola Dona Juscelina em Muricilândia-TO.** 2021. 141f. Dissertação

(Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Porto Nacional, 2021.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Ambientes e territórios**: uma introdução à Ecologia Política. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

TESKE, Wolfgang. **Identidade quilombola, mineração e novas tecnologias**: uma análise folkcomunicação da comunidade Lagoa da Pedra, Arraias - TO. (tese). Palmas, 2018.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

THOMPSON, Paul. **História oral**: a voz do passado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TOCANTINS. **Decreto 2.385**, de 5 de abril de 2005. Convoca a I Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial, e adota outras providências. Disponível em: <<https://doe.to.gov.br/diario/108/download>>. Acesso em: 18 jul. 2024.

TOCANTINS. **Medida Provisória nº 2, de 10 de janeiro de 2023**. Altera a Lei no 3.421, de 8 de março de 2019, que dispõe sobre a organização da Administração Direta e Indireta do Poder Executivo Estadual, e adota outras providências. Diário Oficial do Estado, Poder Executivo, TO (DOE nº 6246).

TRIVINUS, Augusto Nivaldo S. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Atlas, 1987.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

VANSINA, Jean. **A tradição oral e sua metodologia**. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África*, Volume 1 - metodologia e pré-história na África. São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, 1982, p. 157.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa. **A procura das bandeiras verdes**: movimentos socio-religiosos na Amazônia Oriental. 2001. 623 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo, 2001.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens (Organização). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. Belo Horizonte: editora da UFMG, 2010. p. 11 – 462.

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: MULHERES, NEGRAS E QUILOMBOLAS: corpos territórios defendidos a partir de epistemologia política e ambiental

Pesquisador: LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 74675023.2.0000.5519

Instituição Proponente: Fundação Universidade Federal do Tocantins

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 6.440.099

Apresentação do Projeto:

O projeto procura acompanhar a trajetória de três mulheres negras, Laurinda Luiz de Albuquerque (conhecida como Vó Biló) matriarca do quilombo de Lajeado no município de Dianópolis; dona Guilhermina Ribeiro da Silva (conhecida como dona Miúda), matriarca do quilombo Mumbuca no município de Mateiros; e dona Lucelina Gomes dos Santos (conhecida como Dona Juscelina) matriarca do quilombo Dona Juscelina, no município de Muricilândia, para indicar como a trajetória de cada uma destas mulheres se articulam socialmente e politicamente nas suas respectivas comunidades para garantir o engajamento da comunidade em prol da luta contínua pelo reconhecimento dos territórios quilombolas. O contexto de pesquisa, portanto, passa por essas três comunidades, quilombo de Lajeado no município de Dianópolis, quilombo Mumbuca no município de Mateiros e quilombo Dona Juscelina, no município de Muricilândia.

Objetivo da Pesquisa:

Analisar como a trajetória de vida de mulheres negras quilombolas afetam a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios

Específicos

Endereço: Quadra 109 Norte, Av. Ns 15, ALCNO 14, Prédio da Reitoria, 2º Pavimento, Sala 16.

Bairro: Plano Diretor Norte

CEP: 77.001-090

UF: TO

Município: PALMAS

Telefone: (63)3229-4023

E-mail: cep_uft@uft.edu.br

Continuação do Parecer: 6.440.099

- Apresentar um levantamento biográfico destas mulheres;
- Descrever a relação entre a trajetória histórica das três comunidades e das mulheres;
- Descrever a perspectiva política dessas mulheres na formação social das respectivas comunidades;
- Investigar como o cotidiano e o conhecimento dessas mulheres cooperam no processo de conservação do lugar/território quilombola.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Os desconfortos e riscos decorrentes da participação na pesquisa que são os previstos em uma observação e entrevistas: desconforto, constrangimento, exposição, inibição, medo, vergonha, receio de revelar informações, sentimento de invasão de privacidade, recordações negativas, estigmatização, interferência na vida e na rotina dos sujeitos, para o que a pesquisadora se compromete com medidas que estão de acordo com a Resolução 510/2016. Quanto aos benefícios, a pesquisadora indica que caso as participantes aceitem, acredita-se que essa pesquisa possa ajudar os moradores das Comunidades a reconhecer a trajetória dessas mulheres quilombolas na luta pela sobrevivência, evidenciando seus costumes e sua cultura. Todavia, o projeto tem potencial de benefícios vinculados ao fortalecimento da identidade e das lutas quilombolas.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O projeto está muito bem estruturado e fundamentado. A pesquisa é relevante histórico, social e culturalmente.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os termos foram apresentados de acordo com a Norma Operacional CNS 001/2013 e a Resolução CNS nº 510/2016, incluindo-se aí os termos de consentimento das lideranças dos quilombos nos quais se desenvolverão atividades de pesquisa.

Recomendações:

Não há.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

As exigências, considerando a Norma Operacional CNS 001/2013 e a Resolução CNS nº 510/2016, foram atendidas.

Considerações Finais a critério do CEP:

Endereço: Quadra 109 Norte, Av. Ns 15, ALCNO 14, Prédio da Reitoria, 2º Pavimento, Sala 16.
Bairro: Plano Diretor Norte **CEP:** 77.001-090
UF: TO **Município:** PALMAS
Telefone: (63)3229-4023 **E-mail:** cep_uft@uft.edu.br

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE
FEDERAL DO TOCANTINS -
UFT



Continuação do Parecer: 6.440.099

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2188133.pdf	26/09/2023 09:53:47		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_atualizado_laurenita.pdf	26/09/2023 09:46:58	LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES	Aceito
Folha de Rosto	folhaderostoassinada_reitor.pdf	11/09/2023 09:42:58	LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES	Aceito
Outros	Termos_anuencia_das_comunidades.pdf	25/08/2023 14:06:15	LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_doutorado_laurenita.pdf	22/08/2023 06:46:37	LAURENITA GUALBERTO PEREIRA ALVES	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita apreciação da CONEP:

Não

PALMAS, 21 de Outubro de 2023

Assinado por:
MARCELO GONZALEZ BRASIL FAGUNDES
(Coordenador(a))

Endereço: Quadra 109 Norte, Av. Ns 15, ALCNO 14, Prédio da Reitoria, 2º Pavimento, Sala 16.
Bairro: Plano Diretor Norte **CEP:** 77.001-090
UF: TO **Município:** PALMAS
Telefone: (63)3229-4023 **E-mail:** cep_uft@uft.edu.br

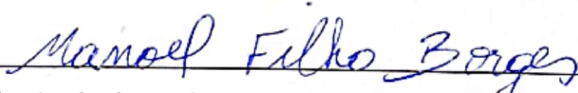


UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE

Termo de Anuência da Comunidade Dona Juscelina, Muricilândia- TO

Eu, **Manuel Filho Borges**, Presidente da Associação da Comunidade Quilombola Dona Juscelina, município de Muricilândia-TO, abaixo assinado, ciente dos requisitos da Resolução CNS 466/12, Resolução 510/16 e suas Complementares, autorizo a pesquisadora Laurenita Gualberto Pereira Alves, RG nº. 456.524 SSP/TO, a realizar nesta Comunidade, para fins acadêmicos, a pesquisa que está desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, da Universidade Federal do Tocantins- UFT. A referida pesquisa tem como título: **"A Participação Política de Mulheres Negras na Luta pelos Territórios Quilombolas no Estado do Tocantins"**, cujo objetivo é analisar como a trajetória de vida de mulheres negras quilombolas afetam a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios. Objetivando desenvolver o projeto referente à pesquisa em pauta, a pesquisadora está autorizada a realizar entrevista com todos os membros da Comunidade, entre outros procedimentos referentes ao projeto acima aventado.

Muricilândia, 17 de agosto de 2023.



Presidente da Associação da Comunidade Dona Juscelina



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE**

Termo de Anuência da Comunidade de Lajeado, Dianópolis- TO

Eu, **Maria Anita Gualberto Pereira**, Presidenta da Associação da Comunidade Quilombola de Lajeado, município de Dianópolis-TO, abaixo assinado, ciente dos requisitos da Resolução CNS 466/12, Resolução 510/16 e suas Complementares, autorizo a pesquisadora Laurenita Gualberto Pereira Alves, RG nº. 456.524 SSP/TO, a realizar nesta Comunidade, para fins acadêmicos, a pesquisa que está desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, da Universidade Federal do Tocantins- UFT. A referida pesquisa tem como título: **"A Participação Política de Mulheres Negras na Luta pelos Territórios Quilombolas no Estado do Tocantins"**, cujo objetivo é analisar como a trajetória de vida de mulheres negras quilombolas afetam a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios. Objetivando desenvolver o projeto referente à pesquisa em pauta, a pesquisadora está autorizada a realizar entrevista com, todos os membros da Comunidade, entre outros procedimentos referentes ao projeto acima aventado.

Dianópolis, 22 de agosto de 2023.

Presidenta da Associação da Comunidade de Lajeado



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE**

Termo de Anuência da Comunidade Mumbuca, Mateiros- TO

Eu, **Railane Ribeiro da Silva**, Presidenta da Associação da Comunidade Quilombola Mumbuca, município de Mateiros-TO, abaixo assinado, ciente dos requisitos da Resolução CNS 466/12, Resolução 510/16 e suas Complementares, autorizo a pesquisadora Laurenita Gualberto Pereira Alves, RG nº. 456.524 SSP/TO, a realizar nesta Comunidade, para fins acadêmicos, a pesquisa que está desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, da Universidade Federal do Tocantins- UFT. A referida pesquisa tem como título: **"A Participação Política de Mulheres Negras na Luta pelos Territórios Quilombolas no Estado do Tocantins"**, cujo objetivo é analisar como a trajetória de vida de mulheres negras quilombolas afetam a agenda política e ambiental de suas comunidades em defesa de seus corpos-territórios. Objetivando desenvolver o projeto referente à pesquisa em pauta, a pesquisadora está autorizada a realizar entrevista com, todos os membros da Comunidade, entre outros procedimentos referentes ao projeto acima aventado.

Mateiros, 02 de 08 de 2023

Railane Ribeiro da Silva

Presidenta da Associação da Comunidade Mumbuca