



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**AYMÊ JILVANA CASTRO FERGUEIRA**

**QUANDO AS ÁGUAS FALAM:**

**A memória e o protagonismo de mulheres quilombolas e os saberes griôs ancestrais sobre  
igarapés da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê, no Território Quilombola de  
Jambuaçu, Moju/PA**

**BELÉM - PA**  
**2026**

AYMÊ JILVANA CASTRO FERGUEIRA

**QUANDO AS ÁGUAS FALAM:**

**A memória e o protagonismo de mulheres quilombolas e os saberes griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê, no Território Quilombola de Jambuaçu, Moju/PA**

Trabalho de Conclusão de Curso, na modalidade de Monografia, apresentado à Faculdade de História, como requisito para obtenção do título de Licenciada em História pela Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz

BELÉM - PA  
2026

AYMÊ JILVANA CASTRO FERGUEIRA

**QUANDO AS ÁGUAS FALAM:**

**A memória e o protagonismo de mulheres quilombolas e os saberes griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê, no Território Quilombola de Jambuaçu, Moju/PA**

Trabalho de Conclusão de Curso, na modalidade de Monografia, apresentado à Faculdade de História da Universidade Federal do Pará, como requisito para obtenção do título de Licenciada em História pela Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz

Data de aprovação: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Conceito: \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA:**

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz - Orientador

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Marley Antônia Silva da Silva  
Avaliadora externa – Instituto Federal do Pará

\_\_\_\_\_  
Profa. Ms. Brenda Cardoso de Oliveira  
Avaliadora Interna – Universidade Federal do Pará

\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Joana Carmen do Nascimento Machado  
Avaliadora Suplente – Universidade Federal do Pará

## RESUMO

Este trabalho analisa o protagonismo das mulheres griôs da comunidade quilombola Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê, localizada no Território Quilombola de Jambuaçu, município de Moju, Pará. A pesquisa investiga como os saberes tradicionais dessas mulheres se manifestam nas relações com as águas e os igarapés, constituindo práticas pedagógicas, espirituais e ecológicas que reafirmam a ancestralidade afroamazônica e a resistência quilombola. Fundamentado em uma abordagem qualitativa e etnográfica, o estudo articula pesquisa bibliográfica, história oral e observação participante, priorizando a escuta e o reconhecimento das griôs como autoras de suas próprias narrativas. As entrevistas com mulheres da comunidade revelam os igarapés como espaços de memória, sociabilidade e transmissão de saberes, onde o corpo, a natureza e a oralidade se entrelaçam na construção de epistemologias contracoloniais. Teoricamente, o trabalho dialoga com as reflexões de Evaristo, Bispo dos Santos, Pacheco, Hampâté Bâ, Castro, Diniz; Marte, Oyěwùmí e Machado, entre outros, que compreendem os saberes quilombolas como práticas de contracolonização e pedagogias ancestrais. A análise demonstra que as águas de Poacê são mais que elementos naturais: são territórios de vida, espiritualidade e identidade, onde as vozes femininas mantêm viva a memória e os modos de existir do povo quilombola de Jambuaçu.

**Palavras-chave:** Mulheres Quilombolas; Saberes Griôs; Jambuaçu; História; Ancestralidade.

## ABSTRACT

This work analyzes the protagonism of the griot women of the Quilombola community of Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê, located in the Quilombola Territory of Jambuaçu, municipality of Moju, Pará. The research investigates how the traditional knowledge of these women manifests itself in their relationships with the waters and streams, constituting pedagogical, spiritual, and ecological practices that reaffirm Afro-Amazonian ancestry and Quilombola resistance. Based on a qualitative and ethnographic approach, the study articulates bibliographic research, oral history, and participant observation, prioritizing listening to and recognizing the griots as authors of their own narratives. Interviews with women from the community reveal the streams as spaces of memory, sociability, and transmission of knowledge, where the body, nature, and orality intertwine in the construction of counter-colonial epistemologies. Theoretically, this work engages with the reflections of Evaristo, Bispo dos Santos, Pacheco, Hampâté Bâ, Castro, Diniz, Marte, Oyěwùní, and Machado, among others, who understand quilombola knowledge as practices of counter-colonization and ancestral pedagogies. The analysis demonstrates that the waters of Poacê are more than natural elements: they are territories of life, spirituality, and identity, where female voices keep alive the memory and ways of being of the quilombola people of Jambuaçu.

**Keywords:** Quilombola Women; Griot Knowledge; Jambuaçu; History; Ancestry.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao igarapé que me viu nascer, crescer, e ser criada às suas margens – fonte de vida, de lembranças e de pertencimento que hoje se faz parte de mim mais do que nunca. A cada mulher-guardiã que, com generosidade e coragem, compartilhou suas histórias e me permitiu vislumbrar o mundo através de suas vivências, deixo minha gratidão mais profunda. Suas palavras e presenças me fortalecem e me ensinam que pesquisar também é um ato de amor e de cuidado com o nosso território. A partir daqui, levo comigo a missão de resguardar essas memórias e perpetuá-las, para que sigam (con)fluindo, vivas e resistentes, como as águas do igarapé que me formou.

*“[...]Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. [...]”*

*Nêgo Bispo*

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem o apoio de muitas pessoas que estiveram presentes ao longo de todo esse processo. Por isso, registro aqui minha profunda gratidão àquelas que foram essenciais nessa caminhada e que jamais esquecerei. Primeiramente, agradeço aos meus pais, dona Waldirene e seu José Raimundo, por serem minha base, minha estrutura e meu primeiro pilar. Por acreditarem em mim, muitas vezes mais do que eu mesma, e por sempre me ensinarem que a educação é um caminho possível, transformador e necessário. Agradeço também aos meus irmãos, Ayla Julia, Ayeska Juliana e Adimar Júnior, que, apesar das intrigas naturais entre irmãos, nunca me abandonaram e sempre estiveram ao meu lado, oferecendo apoio e companhia ao longo dessa trajetória. Estendo minha gratidão aos meus padrinhos, Maria Belém e Miguel, meus tios, tias, primas e primos, que, de diferentes formas, contribuíram para que eu chegasse até aqui, oferecendo incentivo, cuidado e presença.

Agradeço imensamente aos meus amigos, que sempre me ofereceram apoio incondicional aos meus sonhos e às minhas realizações. Em especial, agradeço a Samira Beatriz, por sempre me oferecer colo nos momentos difíceis, me sustentar e compreender minhas inquietações, por ser minha irmã de caminhada e de vida, e por nunca me abandonar. Agradeço também ao Bento Henrique, por ser meu companheiro, ouvinte e confidente; me orientar, me acalantar, compartilhar comigo seus conhecimentos e permanecer ao meu lado em todos os momentos. Agradeço às minhas amigas Michele Santos, Niely Sousa, Gabriela Medeiros, Beatriz Costa, Ana Cristina e Ana Paula, minhas comadres Joelma e Lurdilene, por todo carinho, generosidade e fidelidade. Agradeço, ainda, às minhas amigas de infância e longa data Duane Ribeiro e Denilza Fiuza, pela paciência com as minhas ausências, por me ouvirem, me verem chorar e acolherem todos os meus anseios.

Aos amigos que encontrei ao longo da minha caminhada na universidade, durante o processo de graduação, deixo também o meu sincero agradecimento. Em especial, agradeço ao Matheus Silva, que caminhou comigo desde o início dessa jornada, sempre me ouvindo, inclusive nos momentos de reclamação. Sou grata por toda paciência e por estar sempre ao meu lado. Agradeço também aos meus colegas de curso e amigos Jhosy Marworno e Giordano Bruno, Alan Cardoso, Richard Abreu, Marcos Joaquim e Rosivane Ferreira, meus primeiros amigos na universidade, que se tornaram eternos, por nunca me abandonarem. Sempre soube que poderia contar com amizades sinceras, tanto nos momentos de diversão quanto nos desafios acadêmicos e nas demandas da vida

universitária. Sou profundamente grata por ter encontrado cada um de vocês nesse percurso. Seguimos juntos, futuros historiadores.

Agradeço, de forma especial, ao movimento estudantil quilombola, do qual fiz parte desde o meu ingresso na universidade, em 2019, ainda como caloura, até o encerramento desse ciclo. Esse espaço foi fundamental para a minha permanência, formação política e fortalecimento enquanto mulher quilombola dentro da universidade. Destaco, com profunda gratidão, o período em que tive a honra de ser coordenadora da Associação dos Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará (ADQ-UFPA), entre os anos de 2022 e 2024, experiência que me permitiu retribuir, por meio do acolhimento e do apoio, tudo aquilo que recebi ao iniciar a graduação. Foi um espaço de intenso aprendizado, construção coletiva e afetos, onde construí amizades que levarei para a vida, como Michele Santos, Fabiana Ferreira, Jonas Gomes, entre tantos outros que marcaram essa caminhada. Por fim, deixo meu agradecimento especial a ADQ, cuja trajetória, ensinamentos e compromisso com a luta coletiva foram fundamentais para minha compreensão do que é, na prática, fazer movimento social.

No âmbito acadêmico, durante todos esses anos de universidade, como estudante de História, tive a oportunidade de encontrar pessoas incríveis que me fizeram acreditar que essa formação era possível. Nesse sentido, não poderia deixar de agradecer aos professores, Rafael Elias, Anna Coelho, Brenda Cardoso e Franciane Lacerda e, às minhas orientadoras do PIBIC, professoras Denise Cardoso e Marina Ramos, cujas contribuições foram fundamentais para minha formação. Agradeço, de modo especial, ao meu orientador, professor Raimundo Erundino, pela orientação, paciência e comprometimento ao longo do desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço também à professora Joana Carmen, cuja contribuição foi extremamente importante para que este trabalho pudesse se concretizar e alcançar seus objetivos.

A todos vocês, minha profunda gratidão.

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**ARQIPTJ** – Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Iorubá de Santa Luzia do Bom Prazer - Vila Poacê do Território de Jambuaçu

**CVRD** – Companhia Vale do Rio Doce

**IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**ITERPA** – Instituto de Terras do Pará

**MALUNGU** - Coordenação das Associações das Comunidades Remanescente de Quilombo do Pará

**NCSA** – Nova Cartografia Social da Amazônia

**PNCSA** – Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil

**REASA** – Reflorestadora da Amazônia S/A

**UFPA** - Universidade Federal do Pará

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2. HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE PROCESSOS DE TERRITORIALIDADES DE JAMBUAÇU E POACÊ.....</b>	<b>16</b>
<b>3. SABERES QUILOMBOLAS E EPISTEMOLOGIAS CONTRA-COLONIAIS.....</b>	<b>25</b>
<b>3.1 Saberes griôs afro diaspóricos.....</b>	<b>26</b>
<b>4. SABERES GRIÔS DE MULHERES QUILOMBOLAS E OS USOS SOCIAIS DE IGARAPÉS EM POACÊ.....</b>	<b>32</b>
<b>4.1 Memórias em narrativas no curso d'água do igarapé Poacê.....</b>	<b>35</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>53</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>55</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>58</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>59</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A investigação neste trabalho parte do reconhecimento de que os saberes tradicionais das mulheres griôs quilombolas são formas legítimas de conhecimento e resistência, constituindo-se como epistemologias contracoloniais que desafiam o silenciamento histórico imposto às populações negras amazônicas. O estudo pretende compreender como essas mulheres constroem, preservam e compartilham saberes relacionados às águas e aos igarapés, articulando memória, espiritualidade e práticas cotidianas que mantêm viva a ancestralidade africana no Território Quilombola de Jambuaçu<sup>1</sup>.

Desse modo, o objetivo central deste trabalho é analisar o protagonismo das mulheres griôs da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê, evidenciando como seus saberes ancestrais se expressam nas relações simbólicas e sociais com as águas e com o território. Como objetivos específicos, busca-se: (i) identificar e registrar as narrativas orais dessas mulheres sobre os igarapés e suas práticas cotidianas; (ii) compreender o papel dos saberes tradicionais femininos na organização sociopolítica da comunidade; (iii) discutir as relações entre memória, ancestralidade e territorialidade no contexto quilombola de Jambuaçu; e (iv) relacionar essas práticas com perspectivas teóricas afro-diaspóricas e contracoloniais.

Para alcançar tais objetivos, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de caráter exploratório, descritivo e etnográfico, orientada por pressupostos contracoloniais e afrocentrados. A metodologia integra três principais procedimentos: pesquisa bibliográfica e documental, com ênfase em produções acadêmicas e comunitárias sobre o território de Jambuaçu; história oral temática, realizada por meio de entrevistas semiestruturadas com mulheres quilombolas reconhecidas como griôs, guardiãs de saberes e memórias; e observação participante, a partir de vivências e escutas no interior da comunidade, buscando valorizar o diálogo horizontal e o protagonismo das interlocutoras. Importante pontuar que, neste trabalho, o termo “griô” é adotado como uma categoria político-epistêmica, construída no interior da pesquisa a partir do diálogo entre

---

<sup>1</sup> As comunidades quilombolas que compõem o Território Quilombola de Jambuaçu são: Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê; Bom Jesus do Centro Ouro; Vila Nova (apelidada pelos moradores locais de Porradinha); São Bernardino; Santana do Baixo; Nossa Senhora das Graças; Santa Luzia do Traquateua; Santa Maria do Traquateua; São Sebastião do Traquateua; Santo Cristo; Conceição do Mirindeua; Santa Maria do Mirindeua (apelidada pelos moradores locais de Taperuçu); Santa Maria do Jacundaí, São Manoel e São Sebastião da Ribeira. Já as comunidades que estão em processo de reconhecimento são: Envirateura, Nova Vida e Bacuriteua. Além disso, outras comunidades quilombolas vizinhas que têm laços familiares, culturais e políticos com o TQ Jambuaçu como Juquiri, Sitio Bosque e Castelo.

o reconhecimento comunitário, a prática da oralidade e o referencial teórico afro-diaspórico. Não se trata de uma autodenominação formal ou homogênea atribuída pelas mulheres entrevistadas, mas de uma categoria analítica que busca nomear e reconhecer o lugar de maestria de palavra, da memória e do cuidado exercido por essas mulheres no território quilombola. Assim, o uso do termo “griô” nesta pesquisa não impõe uma identidade externa às interlocutoras, mas opera como um recurso conceitual contracolonial, que afirma suas práticas narrativas, pedagógicas e espirituais como formas legítimas de produção de conhecimento, historicamente desvalorizadas pela epistemologia colonial.

Além disso, o trabalho se ancora em fontes produzidas pela própria comunidade, como o Estatuto da Associação da Comunidade Remanescente Quilombola Iorubá de Santa Luzia do Bom Prazer (ARQIPTJ)<sup>2</sup> e registros da Nova Cartografia Social da Amazônia<sup>3</sup>, que constituem documentos fundamentais de autoafirmação territorial e política. A escrita deste trabalho assume-se como uma escrita situada, atravessada pelo envolvimento e pelo pertencimento da autora ao território quilombola de Jambuaçu. Tal posicionamento dialoga com o conceito de escrevivência, formulado por Conceição Evaristo (2007), que compreende a escrita como expressão de experiências coletivas marcadas pela memória, pela ancestralidade e pelas vivências negras. Conforme destacam Duarte, Côrtes e Maria do Rosário Pereira (2023), a escrevivência constitui-se como gesto ético e político de afirmação identitária, no qual, gênero, raça, e território atravessam a produção do discurso, especialmente quando se trata de narrativas de mulheres negras historicamente silenciadas.

Nessa perspectiva, o lugar da autora não se coloca como obstáculo à produção do conhecimento histórico, mas como condição epistemológica que possibilita uma escuta sensível, ética e comprometida com as narrativas das mulheres quilombolas. A escrevivência, portanto, orienta esta pesquisa como um princípio metodológico que reconhece que toda produção de

---

<sup>2</sup> “Art1º - A Associação da comunidade Remanescente Quilombola Iorubá de Santa Luzia do Bom Prazer – VILA POACÊ do Território de Jambuaçu -Moju –PA doravante denominada pelo seu nome de fantasia Iorubá e o uso da sigla: ARQIPTJ, fundada em 26 de outubro de 2008 é pessoa jurídica de direito privado, sem fins econômicos, com prazo indeterminado, com sede na comunidade de Santa Luzia do Bom Prazer/VILA POACÊ, Moju/PA/Brasil.” (Trecho retirado diretamente da fonte)

<sup>3</sup> A Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) é um projeto de pesquisa e ação social criado no início dos anos 2000, coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida, que tem como objetivo mapear territórios a partir das narrativas, saberes e experiências de povos e comunidades tradicionais. Diferentemente da cartografia convencional, a PNCSA prioriza o protagonismo comunitário, a oralidade e a autoidentificação, produzindo mapas e fascículos que afirmam territorialidades, memórias e direitos coletivos. Disponível em: <<http://novacartografiasocial.com.br/>>. Acesso em 26 dez. 2025.

conhecimento é situada, recusando a ideia de neutralidade e afirmando a legitimidade da experiência como fonte histórica.

Nesse percurso, os procedimentos metodológicos se fundamentam na valorização da oralidade como fonte de saber e como prática de pesquisa. Inspirada nas reflexões de Amadou Hampâté Bâ (2010), que compreende a palavra falada como portadora da “tradição viva”, a escuta das mulheres griôs da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê foi conduzida como um ato de reconhecimento e respeito. As entrevistas semiestruturadas, os registros fotográficos e as observações em campo buscaram captar as dimensões simbólicas e cotidianas dos saberes femininos, considerando as narrativas orais como produções de conhecimento e não apenas como relatos empíricos.

Essa perspectiva metodológica contracolonial dialoga diretamente com as reflexões de Angenor Sarraf, ao compreender as cosmologias afroindígenas amazônicas como sistemas complexos de pensamento que articulam memória, ancestralidade, espiritualidade e território. Para Sarraf (2012), os saberes forjados nas tradições orais afroindígenas constituem práticas históricas de resistência à colonialidade do saber, uma vez que não separam natureza e cultura, corpo e espírito, experiência cotidiana e dimensão cósmica.

Assim, ao reconhecer as narrativas das mulheres griôs como epistemologias vivas, esta pesquisa insere-se em um campo de produção científica que valoriza a escuta, a convivência e a circularidade dos saberes como fundamentos de um conhecimento situado, enraizado nas experiências históricas e culturais afroamazônicas.

O referencial teórico que sustenta a pesquisa está ancorado em autores e autoras que discutem as epistemologias quilombolas e os saberes ancestrais afro-diaspóricos. Entre eles, destaca-se Antônio Bispo dos Santos, o mestre Nêgo Bispo, cuja obra *Colonização e quilombos: modos e significados* (2015) propõe o conceito de contracolonização, compreendido como um movimento epistêmico e político de resistência à lógica eurocêntrica. Sua reflexão inspira a leitura do território de Jambuaçu como espaço de insurgência e reexistência, onde os saberes das mulheres griôs se afirmam como práticas vivas de contracolonização.

Dialogam com essa perspectiva os estudos de Lílian Pacheco (2015), que formula a *Pedagogia Griô* como um modo de transmissão de conhecimento pautado na oralidade, na ancestralidade e no afeto, e as pesquisas de Joana Carmen do Nascimento Machado (2019; 2022), que analisa as pedagogias oculto-presentes de mulheres quilombolas do Jambuaçu, revelando as

formas pelas quais elas constroem pedagogias próprias em meio à vida comunitária. As investigações de Machado (2019; 2022) constituem o principal referencial acadêmico sobre as mulheres quilombolas do Jambuaçu, ao abordar suas formas de organização política, pedagógica e ancestral. Machado (2022) analisa a atuação de grupos como as TUCANDEIRAS<sup>4</sup> e as Centenárias Malafaia da comunidade São Sebastião do Traquateua, revelando que essas mulheres elaboram verdadeiras pedagogias ancestrais, fundadas na memória, no cuidado e na ancestralidade africana. Em um dos relatos coletados, a autora menciona a comunidade Poacê como espaço de atuação das “Comadres”, onde, segundo Waldirene Castro, uma das entrevistadas pela autora, “essas comadres organizavam a questão dos partos [...] e cuidavam de doentes [...] quando tinha um falecido, elas cuidavam do aviso nas comunidades, do enterro e do terço” (Machado, 2022. p. 11).

Esses referenciais são atravessados por reflexões de pensadores como Paulo Freire, Amadou Hampâté Bâ, Nêgo Bispo, Lilia Pacheco, Edna Castro e autores da Nova Cartografia Social da Amazônia, que compreendem o território e a oralidade como dimensões educativas e políticas. A pesquisa também dialoga com as contribuições da História Oral (Thompson, 1992; Portelli, 2010) e da Oyěwùmí (2021) compreendendo a narrativa das mulheres não como simples fontes de informação, mas como formas de enunciação de mundos, experiências e epistemologias próprias. Assim, o ato de escutar as griôs é, simultaneamente, um exercício de reconhecimento e de deslocamento epistemológico, pois afirma que a ciência também pode nascer da palavra, do corpo e das águas.

A estrutura deste trabalho está organizada em três seções principais, além desta introdução e das considerações finais. A primeira seção, intitulada “Histórias e memórias dos processos de territorialidade de Jambuaçu e Poacê”, apresenta o percurso histórico e político de formação do território quilombola, destacando a criação da Associação Iorubá e os processos de autcartografia<sup>5</sup> realizados pelas comunidades, que reafirmam a autonomia e a identidade coletiva do povo quilombola. A segunda seção, “Saberes griôs afro-diaspóricos e as mulheres quilombolas de

---

<sup>4</sup> TUCANDEIRAS é o nome fantasia ou apelido, por assim dizer, da Associação de Grupos de Mulheres da Produção e Renda na Agricultura Familiar, Artesanato e Extrativismo Solidário do Território Quilombola de Jambuaçu-Moju/PA. Fundada nos dias 07 de outubro de 2008 com o CNPJ: 10.726.877/0001-18, cadastrado em 09/03/2009. Passando assim a se reestruturar aos dias 08 de março de 2014.

<sup>5</sup> A noção de *autcartografia*, desenvolvida no âmbito da Nova Cartografia Social da Amazônia, sob coordenação de Alfredo Wagner Berno de Almeida, refere-se ao processo pelo qual os próprios sujeitos coletivos produzem mapas e narrativas de seus saberes, práticas e experiências históricas. Diferente da cartografia oficial, essa perspectiva compreende o território como uma construção social, marcada por relações de pertencimento, memória, conflitos e formas tradicionais de uso do espaço, constituindo-se também como instrumento político de afirmação identitária e reivindicação de direitos territoriais.

Jambuaçu”, discute o papel das mulheres na preservação e reinvenção de saberes ancestrais, articulando as concepções teóricas de Bispo dos Santos, Pacheco e Machado à realidade das comunidades do território. A terceira e última seção, “Saberes griôs de mulheres quilombolas e os usos sociais dos igarapés em Poacê”, apresenta e analisa as narrativas orais colhidas em campo, evidenciando como os igarapés funcionam como espaços de sociabilidade, espiritualidade e resistência, nos quais se manifestam os conhecimentos ecológicos, medicinais e simbólicos das mulheres griôs.

Nesse viés, nas considerações finais, o trabalho retoma os principais achados da pesquisa, refletindo sobre a importância dos saberes quilombolas na construção de epistemologias contracoloniais e na valorização das pedagogias ancestrais afroamazônicas. Dessa maneira, esta introdução propõe situar o trabalho como uma escrita comprometida com a memória viva das mulheres de Poacê, reconhecendo-as como mestras do saber e da palavra, cujas vozes ecoam nas águas do Jambuaçu, preservando a história e reafirmando o direito de existir em território próprio, em corpo, em voz e em ancestralidade.

Em vista disso, antes do início deste trabalho, faz-se necessário apresentar alguns esclarecimentos de ordem ética e metodológica. O conteúdo exposto ao longo desta pesquisa foi construído a partir de diálogos, vivências e entrevistas realizadas com sujeitos que, de forma livre e consentida, compartilharam conhecimentos, memórias e práticas vinculadas ao território e aos seus fundamentos simbólicos, culturais e espirituais. Tais informações foram transmitidas a partir de uma relação baseada na confiança, no respeito e no compromisso com a preservação do sagrado.

Nesse sentido, é importante destacar que nem todos os saberes compartilhados no processo de pesquisa são apresentados neste texto. Essa decisão não implica perda de rigor ou de densidade analítica, mas constitui uma escolha ética fundamental, orientada pela compreensão de que determinados conhecimentos não devem ser publicizados, sob risco de banalização, fragilização de práticas culturais e exposição indevida de fundamentos que asseguram o equilíbrio simbólico e territorial da comunidade envolvida. Os saberes preservados pelo silêncio, ou melhor dizendo, pelo segredo e pela escuta, cumprem uma função central na proteção dos rituais, das entidades espirituais e das formas próprias de transmissão do conhecimento, que realizam de maneira seletiva e responsável. A divulgação indiscriminada desses fundamentos pode gerar consequências futuras que escapam ao controle dos sujeitos da pesquisa, bem como da própria pesquisadora. Assim, o

que se apresenta neste trabalho corresponde ao que pode e deve ser compartilhado no âmbito acadêmico, sem comprometer a continuidade, a integridade e a força dos saberes griôs.

A autora, portanto, assume a responsabilidade ética pelas entrevistas e narrativas aqui mobilizadas. Ainda que tenham sido concedidas de forma voluntária, reconheço-me como guardiã de parte significativa dos conhecimentos confiados por tias, madrinhas, parentes, comadres, vizinhas e demais interlocutoras da pesquisa. Desse modo, este trabalho se propõe a dialogar com a academia sem romper com os princípios de respeito, cuidado e compromisso com os territórios, os sujeitos e os saberes que os sustentam. Que a leitura deste texto seja compreendida como exercício de escuta atenta e respeitosa, na qual o que é dito e o que permanece em segredo compõem, conjuntamente, a densidade e a legitimidade desta pesquisa.

## **2. HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE PROCESSOS DE TERRITORIALIDADES DE JAMBUAÇU E POACÊ**

Este capítulo tem como objetivo contextualizar histórica, política e simbolicamente o Território Quilombola de Jambuaçu, com ênfase na comunidade Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê. Busca-se compreender os processos de territorialidade a partir das memórias coletivas, das formas tradicionais de organização social e das estratégias de resistência construídas pelas comunidades quilombolas frente às sucessivas violações de seus direitos territoriais. A análise considera o território não apenas como espaço físico ou jurídico, mas como lugar de vida, espiritualidade, memória e ancestralidade, onde rios, igarapés, caminhos e roçados constituem elementos estruturantes da existência coletiva. Nesse percurso, são mobilizados documentos comunitários, registros da Nova Cartografia Social da Amazônia e referenciais teóricos que permitem interpretar a territorialidade quilombola como um processo histórico vivo, marcado pela oralidade e pela luta contínua pela permanência no território.

O território quilombola de Jambuaçu, situado no município de Moju, estado do Pará, constitui um dos mais expressivos espaços de resistência e de afirmação identitária das comunidades negras rurais da Amazônia. Reconhecido pela fundação cultural Palmares, e com titulação definitivas de cada comunidade expedida ao longo dos anos 2000 e 2024 pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA), o território reúne diferentes comunidades que compartilham laços de ancestralidade e luta, cujas práticas sociais e espirituais se mantêm vivas apesar das sucessivas pressões externas. Nesse conjunto, destaca-se a comunidade Santa Luzia do Bom Prazer - Vila

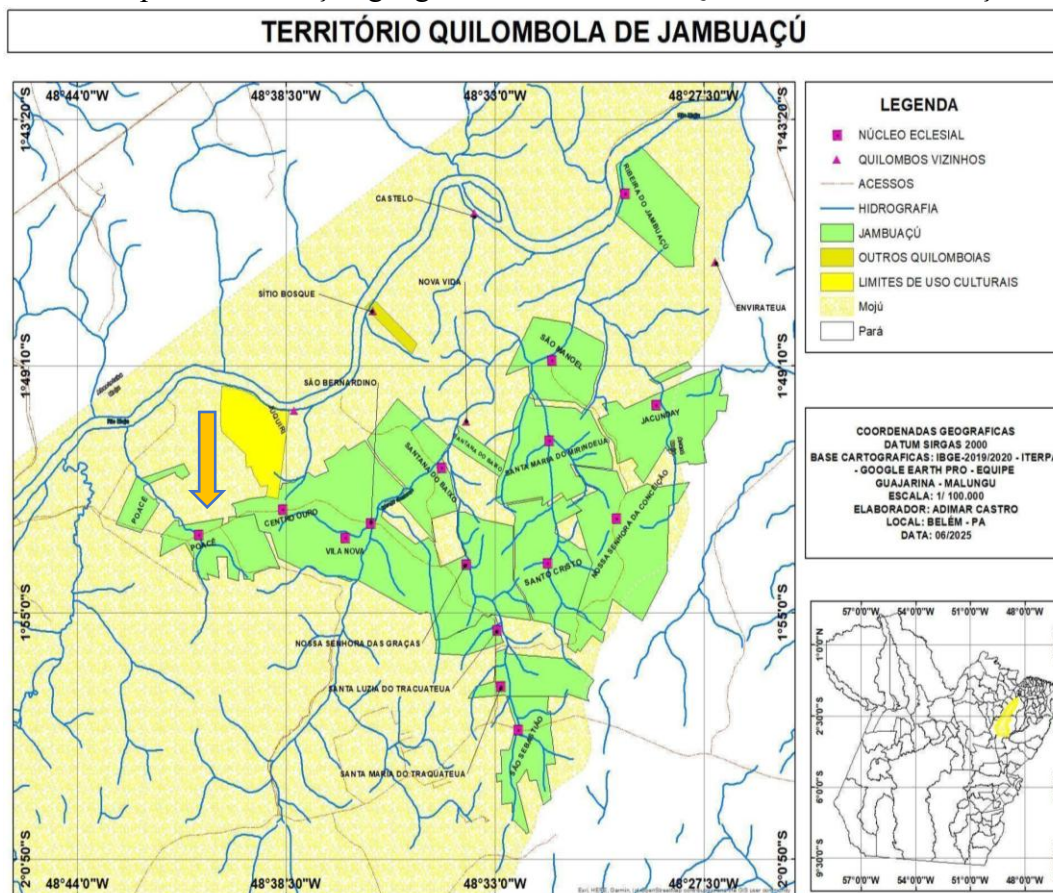
Poacê, onde se localiza a Associação Iorubá, que representa juridicamente a comunidade dentro e fora do seu território e recebendo a titulação definitiva de terras coletivas pelo ITERPA em 20 de novembro de 2024.

A criação da Associação Iorubá simboliza a continuidade das antigas formas de organização coletiva herdadas das lideranças quilombolas e de modo especial, das mulheres griôs quilombolas que historicamente atuam como guardiãs das tradições, da memória e da ancestralidade nas comunidades amazônicas. Conforme indicam Diniz e Marte (2022), são essas mulheres que preservam e transmitem os saberes de tradição oral por meio da palavra, da vivência comunitária, do cuidado e da relação com o território, exercendo funções pedagógicas, políticas e espirituais fundamentais à manutenção da vida coletiva. Assim, sua atuação sustenta a base social e organizativa da comunidade, reafirmando a ancestralidade griô como elemento estruturante das formas de resistência e de organização quilombola.

Mais do que uma entidade representativa, a associação materializa um projeto coletivo de territorialidade e autogestão, que articula a defesa da terra, a valorização das tradições culturais e religiosas afro-brasileiras e o fortalecimento das redes comunitárias entre as vilas e povoados do território de Jambuaçu. A leitura do estatuto da ARQIPTJ revela que princípios como autonomia, sustentabilidade e religiosidade orientam a atuação da comunidade, reafirmando o território como espaço de vida, de memória e de espiritualidade. Esses fundamentos traduz a compreensão de que a terra não é apenas meio de produção, mas lugar de pertencimento, herança ancestral e continuidade cultural.

Desse modo, compreender Jambuaçu e Poacê implica conhecer a territorialidade quilombola como um processo histórico, político e simbólico, no qual a luta pela terra se entrelaça à preservação da memória e à transmissão de saberes tradicionais. A seguir, observa-se o mapa do território de Jambuaçu, onde estão representadas as comunidades que o compõem e os principais eixos de conexão entre elas, como os igarapés, caminhos e estradas que orientam o modo de vida local.

**Figura 1** - Mapa de localização geográfica do Território Quilombola de Jambuaçu, Moju, Pará.



Fonte: A. Castro, (2025).

Descrição: O mapa apresenta a configuração territorial do Território Quilombola de Jambuaçu, evidenciando a organização espacial das comunidades que o compõem. Os recortes destacados em verde correspondem às comunidades quilombolas oficialmente demarcadas que integram o território de Jambuaçu, indicando as áreas de uso coletivo e de pertencimento histórico das populações quilombolas locais. Esses recortes representam, portanto, o território reconhecido de Jambuaçu e suas comunidades constituintes. Em tonalidade amarelada, observam-se outras comunidades quilombolas situadas no entorno do território, a exemplo de Juquiri, Sítio Bosque e Castelo, que, embora não façam parte diretamente do recorte territorial de Jambuaçu, mantêm vínculos históricos, sociais e territoriais com a região, compondo um mosaico mais amplo de territorialidades quilombolas no município de Moju. As linhas azuis presentes no mapa representam a rede hidrográfica da região, destacando os principais cursos d'água que estruturam a vida social e territorial das comunidades, como os igarapés e o Rio Jambuaçu. Esses corpos hídricos desempenham papel central na organização do território, funcionando como vias de circulação, fontes de subsistência, espaços de sociabilidade e referenciais simbólicos e espirituais para as comunidades quilombolas. A seta em laranja indica a localização específica do território de Poacê, comunidade quilombola Santa Luzia do Bom Prazer, que constitui o lócus desta pesquisa. Poacê é o espaço onde se desenvolvem as vivências, narrativas e práticas das mulheres grãos investigadas neste trabalho, sendo compreendido como território de memória, ancestralidade e produção de saberes relacionados às águas e aos igarapés. As legendas e simbologias utilizadas no mapa foram elaboradas com bases cartográficas do IBGE, ITERPA Google Earth Pro, Equipe Guajarina – Malungu, reafirmando a cartografia como instrumento político, pedagógico e de autoafirmação territorial das populações quilombolas.

O estatuto da Associação Iorubá estabelece que sua criação visa defender os direitos e interesses de moradores e associados remanescentes de quilombo, bem como administrar as terras ocupadas e pertencentes à comunidade. Conforme o Art. 3º do documento, a associação tem como objetivos gerais e permanentes a defesa da seletividade, o manejo sustentável do território, a valorização das tradições culturais e religiosas afro-brasileiras e a articulação política entre as comunidades quilombolas do território de Jambuaçu. Assim, o estatuto consolida juridicamente aquilo que, na prática cotidiana, já se materializava como projeto de territorialidade coletiva e ancestral.

Esses princípios expressos no estatuto - autonomia, solidariedade, sustentabilidade e religiosidade - revelam que o processo de territorialização do Poacê ultrapassa a dimensão jurídica e fundiária, configurando-se como um movimento político, histórico e simbólico. O território é, ao mesmo tempo, espaço de moradia, de trabalho, de memória e de espiritualidade. As assembleias e práticas comunitárias da ARQIPTJ reafirmam a continuidade das formas tradicionais de organização herdadas de antigas lideranças quilombolas e atualizadas pelas mulheres griôs, que desempenham papel central na mediação das relações sociais e na transmissão dos saberes.

A memória local da comunidade quilombola Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê está profundamente entrelaçada à formação do território do Jambuaçu. A *Nova Cartografia Social da Amazônia*, ao registrar esses processos, evidencia que a territorialidade de Jambuaçu vai além da dimensão fundiária, configurando-se como um espaço de memória, espiritualidade e luta política. A cartografia participativa realizada com as comunidades possibilitou que os próprios quilombolas narrassem seus percursos históricos, delimitassem suas áreas de uso e nomeassem seus lugares de pertencimento. Como afirma o fascículo *Quilombolas de Jambuaçu – Moju*, “o território quilombola é auto cartografado para marcar direitos territoriais [...] e descrever os danos ambientais, sociais e culturais” (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2007, p. 4–5). Esse exercício de mapeamento coletivo reafirma a autonomia do território, tornando visíveis os saberes locais e as práticas ancestrais que sustentam a vida comunitária. Assim, Jambuaçu se apresenta como um território pedagógico, onde a história é contada pelas vozes de seus moradores e pelas águas dos igarapés que atravessam a região. Nesse espaço, memória, cultura e natureza se entrelaçam, compondo um mapa vivo de resistência que continua a inspirar novas gerações na defesa de seus direitos e de seus modos de existir.

**Imagem 1** - Sinalização por placas da entrada à vila Poacê.



Fonte: acervo pessoal da autora, setembro de 2025.

A imagem 1 acima, registra a sinalização de placas na entrada da Vila Poacê, bem como a imagem 2 abaixo que apresenta o espaço social e comunitário da comunidade, evidenciam materialmente os processos de territorialidade quilombola analisados neste trabalho. Esses registros visibilizam o território como espaço político, pedagógico e de pertencimento, onde a autoidentificação, a organização coletiva e a vida comunitária se articulam à memória, à resistência do povo quilombola de Jambuaçu.

**Imagem 2** - Espaço social e comunitário de Poacê.



Fonte: acervo pessoal da autora, setembro de 2025.

O processo de territorialidade de Poacê também está diretamente vinculado à relação com a natureza, especialmente com os igarapés que cortam o território, tendo como eixo principal o Igarapé Poacê e seus afluentes/ braços menores, que articulam a vida comunitária ao longo da paisagem. O conjunto desses igarapés - incluindo o Poacê propriamente dito e outros cursos d'água que desembocam ou irrigam áreas de roçados, campinas e matas - não é apenas um elemento físico, mas um eixo simbólico e econômico fundamental para os saberes e práticas sociais das famílias quilombolas, orientando a pesca, a coleta, os trajetos e os ciclos produtivos que sustentam a reprodução material e cultural da comunidade. As águas, que permeiam o cotidiano e as narrativas das mulheres griôs, são compreendidas como forças vitais de memória, espiritualidade e sobrevivência, moldando calendários de plantio, caminhos de canoa, pontos de encontro e lugares de rituais que entrelaçam história e geografia. Assim, a territorialidade quilombola em Jambuaçu é inseparável das relações com o ambiente: rios, igarapés, matas, trilhas e roçados não são apenas recursos naturais, mas territórios de saber onde se expressa uma pedagogia ancestral transmitida pela oralidade e pela experiência prática dos corpos e das tradições locais.

A experiência cartográfica com elaboração de fascículos das comunidades de Jambuaçu, revela também as tensões políticas e ambientais que marcam a luta pela permanência no território. Desde a década de 1980, as comunidades quilombolas enfrentam sucessivas violações de seus direitos étnicos, provocadas pela instalação de empreendimentos agroindustriais e minerários. As falas reunidas nas oficinas e encontros comunitários narram como empresas como a Reflorestadora da Amazônia S/A (REASA), posteriormente substituída pela Marborges Agroindústria S/A<sup>6</sup>, ocuparam parte das terras tradicionalmente utilizadas pelos quilombolas para o plantio, o extrativismo e a moradia. O fascículo relata que “desde 1980, os quilombolas de Jambuaçu experimentam ‘intrusamentos’ no seu território. [...] Apareceu uma firma chamada Reasa que entrava na terra nossa e vinha invadindo e tomando na marra” (NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2007, p. 3). Essas invasões foram acompanhadas por ameaças, destruição de

---

<sup>6</sup> A Reflorestadora da Amazônia S/A (REASA) foi uma das primeiras empresas a implantar a monocultura do dendê no município de Moju (PA), instalando-se no território quilombola de Jambuaçu entre as décadas de 1970 e 1980. Segundo registros históricos e relatos das comunidades, sua atuação implicou a ocupação de áreas tradicionalmente utilizadas para o plantio, o extrativismo e a moradia, desencadeando conflitos fundiários e impactos socioambientais. Em decorrência de uma crise financeira, a REASA foi vendida, por volta de 1990, à Marborges Agroindústria S/A, que deu continuidade e ampliou a dendeicultura na região, aprofundando os processos de expropriação territorial e degradação ambiental vivenciados pelas comunidades quilombolas de Jambuaçu (BASTOS, 2015).

roçados e contaminação das águas - atingindo diretamente os igarapés que estruturam a vida local, como o Jacundaí, o Tracuateua, o Mirindeua e o próprio rio Jambuaçu.

Com a chegada de novos empreendimentos, como o mineroduto da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) – atual Vale S/A -, hoje substituída pela Hydro Alunorte S/A<sup>7</sup>, o território voltou a ser pressionado. Os relatos reunidos pela cartografia participativa descrevem impactos sobre as estradas, o assoreamento e a poluição dos igarapés, a perda da qualidade da água e a derrubada de castanheiras e outras árvores nativas, que comprometem o sustento e o equilíbrio ambiental das comunidades. As mulheres quilombolas, especialmente aquelas reconhecidas como griôs, são as principais testemunhas dessas transformações: suas narrativas assobiam a degradação dos igarapés à ruptura de um pacto ancestral de convivência com a natureza, transmitido por gerações.

As reuniões e croquis elaborados pelos próprios moradores evidenciam uma forma de resistência simbólica e política. Ao mapear seus espaços de vida - os ramais, as casas, as fontes de água, os portos<sup>8</sup>, os cemitérios e as áreas de cultivo -, os quilombolas reafirmaram uma autonomia territorial e reconstruíram uma geografia da memória que desafia as fronteiras impostas por projetos externos. Nessa cartografia insurgente, os igarapés aparecem não apenas como marcos geográficos, mas como linhas de vida que conectam passado, presente e futuro, constituindo o que se pode chamar de hidroterritório quilombola.

Este conceito, “*hidroterritório*”, emerge no campo da Geografia Crítica a partir das reflexões de Avani Terezinha Gonçalves Torres (2007), ao analisar os conflitos sociais, políticos, e simbólicos em torno da água. Para a autora, os hidroterritórios são territórios constituídos a partir das disputas, formas de controle e usos sociais da água, revelando que o domínio sobre esse bem

---

<sup>7</sup> A Companhia Vale do Rio Doce, após décadas de atuação em diferentes setores da mineração, incluindo o alumínio e sua cadeia produtiva, transferiu em 2011 à empresa norueguesa Norsk Hydro a maior parte de seus ativos de bauxita e alumina no Brasil, incluindo o controle da refinaria Hydro Alunorte em Barcarena (PA) e da mina de bauxita em Paragominas, consolidando a Hydro como principal operadora desses empreendimentos na região amazônica. Essa transição integrou a produção de alumina à lógica global de grandes corporações mineradoras, com impactos socioambientais em territórios rurais e indígenas, incluindo a pressão sobre recursos hídricos e ecossistemas locais, frequentemente denunciados por associações e comunidades tradicionais. A Hydro, apesar de se posicionar sob o discurso de sustentabilidade e responsabilidade ambiental, enfrentou denúncias de despejo de resíduos de bauxita e contaminação de água em Barcarena e municípios por onde o mineroduto perpassa, como Moju, evidenciando tensões entre os modelos de desenvolvimento industrial e as formas de vida tradicionais amazônicas, situações que ecoam nos conflitos de uso e controle das águas e terras em Jambuaçu, onde corporações mineradoras e agroindústrias pressionam modos de viver baseados nos igarapés, na pesca e na agricultura de subsistência. Disponível em: <<https://ibram.org.br/noticia/norsk-hydro-compra-ativos-de-aluminio-da-vale-por-49-bilhoes-de-dolares/>>. Disponível em: <https://ibram.org.br/noticia/vale-s-a-e-o-novo-nome-oficial-para-mineradora/>>. Acesso em: 27 dez. 2025.

<sup>8</sup> Sobre o conceito de “porto” ver mais à frente de acordo com os relatos das mulheres quilombolas griôs de Poacê entrevistadas durante esta pesquisa.

vital implica também o domínio do território. Nesse sentido, a água deixa de ser compreendida apenas como recurso natural ou mercadoria, passando a ser entendida como elemento estruturante das relações de poder, das territorialidades e das identidades coletivas. O hidroterritório, portanto, expressa uma dimensão material e simbólica, na qual se entrelaçam práticas culturais, conflitos socioambientais e modos de vida historicamente situados.

Ao deslocar esse conceito para o contexto quilombola amazônico, especialmente para o Território Quilombola de Jambuaçu e para a Comunidade Quilombola Santa Luzia de Bom Prazer – Poacê, torna-se possível reinterpretá-lo a partir de uma perspectiva contracolonial. Diferencialmente da abordagem centrada na mercantilização e na gestão estatal da água, como analisada por Torres (2007), o hidroterritório quilombola se constitui a partir do uso comum, da ancestralidade e da memória compartilhada. Em Poacê, os igarapés não são espaços de disputa econômica, mas territórios de vida, cuidado e transmissão de saberes, nos quais se inscrevem histórias, práticas espirituais e modos de ensinar e aprender. Assim, a noção de hidroterritórios é ressignificada, incorporando dimensões cosmológicas e pedagógicas próprias da experiência quilombola.

Nesse contexto, as práticas e relações das mulheres quilombolas griôs de Poacê evidenciam um hidroterritório vivido e narrado, no qual a água é agente de memória e continuidade ancestral. As griôs, ao compartilharem saberes sobre os igarapés – seus usos, cuidados, perigos e encantamentos -, produzem uma territorialidade que conecta passado, presente e futuro, reafirmando a água como eixo estruturante da existência comunitária. Como afirma Torres (2007), o hidroterritório se constitui a partir das intenções sociais que se projetam sobre a água; em Poacê, essas intenções se manifestam na defesa da vida, na oralidade e no protagonismo das mulheres.

O mapeamento coletivo conduzido pela Nova Cartografia Social, ao incorporar o olhar as vozes das comunidades, tornou visíveis as dimensões espirituais, ecológicas e políticas do território. Essa prática de auto cartografar-se é, em si mesma, um gesto pedagógico e de afirmação identitária: transforma o mapa em narrativa e o território em testemunho. Assim, a cartografia de Jambuaçu não se limita ao denunciar os impactos das empresas, mas propõe uma leitura contracolonial do espaço - uma geografia construída pela memória, pela oralidade e pela ancestralidade das comunidades negras amazônicas.

A análise desenvolvida por Diniz (2024) sobre os quilombos contemporâneos do Amapá oferece um referencial fundamental para compreender os conflitos territoriais vivenciados pelas

comunidades quilombolas de Jambuaçu. Assim como observado por Diniz, a partir da década de 1980 a intensificação de projetos agroindustriais, minerários e de infraestrutura passou a incidir diretamente sobre territórios tradicionalmente ocupados por populações negras, produzindo processos sistemáticos de expropriação, degradação ambiental e violação de direitos étnicos. Em Jambuaçu, a atuação de empresas como REASA, a Marborges e, posteriormente, os impactos do mineroduto associado à CVRD/Hydro Alunorte, revelam inflexões semelhantes às identificadas por Diniz no espaço agrário amapaense: a imposição de uma lógica desenvolvimentista exógena que tensiona os usos comunitários da terra, fragiliza os modos de vida tradicionais e redefine o território como espaço de exploração econômica, em detrimento de sua dimensão histórica, social e simbólica.

Nesse contexto, o recurso à cartografia social, amplamente analisado por Diniz, emerge também em Jambuaçu como uma estratégia central de resistência política e epistêmica. Ao mapear igarapés, roçados, casas, cemitérios e espaços sagrados, as comunidades quilombolas produzem uma leitura própria do território, que confronta as fronteiras impostas por empresariais e pelo Estado. Tal como argumenta Diniz, essas práticas de autcartografia não se limitam à denúncia dos impactos socioambientais, mas constituem verdadeiros atos de afirmação identitária, nos quais memória, oralidade e ancestralidade reorganizam o espaço agrário a partir de uma perspectiva contracolonial. Em Jambuaçu, os igarapés, especialmente aqueles narrados pelas mulheres quilombolas griôs, assumem papel central nesse processo, configurando um hidroterritório quilombola onde água, corpo, e memória se entrelaçam, reafirmando que a defesa do território é, antes de tudo, a defesa da própria existência coletiva.

A análise dos processos de territorialidade de Jambuaçu e Poacê evidencia que o território quilombola é construído por meio de práticas de memória, organização coletiva e relação ancestral com a terra e as águas. As experiências de autcartografia e a atuação da Associação Iorubá revelam que a defesa do território ultrapassa a dimensão legal, configurando-se como afirmação identitária, política e espiritual. Nesse contexto, os igarapés emergem como eixos fundamentais da vida comunitária, conectando passado, presente e futuro. Essa compreensão do território como espaço vivido e narrado abre caminho para aprofundar, no capítulo seguinte, o debate sobre os saberes quilombolas e as epistemologias contracoloniais, especialmente aquelas protagonizadas pelas mulheres griôs que sustentam e transmitem esses modos de existir.

### 3. SABERES QUILOMBOLAS E EPISTEMOLOGIAS CONTRA-COLONIAIS

Este capítulo propõe uma discussão teórica sobre os saberes quilombolas enquanto epistemologias contracoloniais, fundamentadas na ancestralidade, na oralidade e na relação biointerativa com a natureza. A partir das contribuições de Antônio Bispo dos Santos, Oyèrónké Oyěwùmí, Amadou Hampâté Bâ, Lílian Pacheco e outros autores afrocentrados, busca-se tensionar a colonialidade do saber e afirmar o conhecimento quilombola como produção legítima de teoria e prática social. O capítulo problematiza as categorias ocidentais de conhecimento, gênero e natureza, propondo uma leitura que reconhece os modos de saber afro-diaspóricos como formas complexas de organização da vida, da educação e da política, nas quais o corpo, a espiritualidade e o território se articulam de maneira indissociável.

A obra “Colonização e Quilombos: modos e significados”, de Antônio Bispo dos Santos, constitui uma das mais importantes expressões da intelectualidade quilombola contemporânea. Nêgo Bispo propõe uma inversão radical da narrativa histórica dominante ao apresentar a experiência quilombola como uma epistemologia própria, que confronta o projeto civilizatório eurocêntrico e cristão imposto pela colonização. Seu conceito de contracolonização rompe com a ideia de que povos africanos e afrodescendentes foram apenas vítimas do colonialismo, reconhecendo-os como sujeitos históricos e produtores de saberes, práticas e modos de vida alternativos à racionalidade ocidental moderna.

Segundo Bispo dos Santos (2015), a colonização foi um processo de invasão, expropriação e substituição de culturas, sustentado por uma cosmovisão monoteísta que hierarquizou o mundo, a natureza e os corpos. Em oposição a essa lógica, os povos afro-pindorâmicos, termo que o autor utiliza para ressignificar a história africana e indígena das Américas, responderam com a contracolonização, definida como “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios, dos símbolos e dos modos de vida praticados pelos povos contracolonizadores” (Bispo dos Santos, 2015, p. 47). Essa concepção desloca a luta quilombola da esfera apenas política e a inscreve também no campo epistêmico, isto é, na produção de conhecimento e de sentidos sobre o mundo.

Os saberes quilombolas, nessa perspectiva, são parte fundamental dessa contracolonização. Bispo dos Santos (2023) destaca que, diferentemente da cosmovisão eurocristã, linear e hierárquica, as cosmovisões afro-pindorâmicas são circulares, plurais e relacionais, fundamentadas

na biointeração<sup>9</sup>, conceito que sintetiza a relação harmônica entre seres humanos, natureza e espiritualidade, Bispo dos Santos (2015). Enquanto a colonização instituiu a separação entre corpo e espírito, natureza e cultura, o pensamento quilombola restabelece a interdependência entre todas as formas de vida, reconhecendo a terra, a água, o fogo e o ar como entidades vivas e divinas. Essa relação constitui uma forma de conhecimento que, longe de ser folclórica, é uma epistemologia ancestral, portadora de valores éticos, políticos e pedagógicos.

Esses fundamentos teóricos são essenciais para compreender o protagonismo das mulheres quilombolas. São elas que, nas práticas cotidianas, na agricultura, nas festas, nos terreiros e nas atividades educativas, mantém viva a biointeração e garantem a transmissão dos saberes ancestrais. Ao agir como mestras da oralidade e guardiãs da memória coletiva, as mulheres encarnam a própria epistemologia da resistência, transformando a prática educativa em um ato político e espiritual de contracolônização. Como afirma Bispo dos Santos (2015), “mesmo que queimem a escrita, não queimarão oralidade; mesmo que queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade” (Bispo dos Santos, 2015, p. 47), indicando que o saber ancestral é indestrutível porque vive na experiência e na palavra partilhada.

Ao compreender os saberes quilombolas como epistemologias contracoloniais, torna-se evidente que a resistência quilombola não se limita à luta pela terra, mas se expressa também no campo do conhecimento e da produção de sentidos sobre o mundo. As reflexões apresentadas neste capítulo permitem reconhecer que a oralidade, a memória e a biointeração constituem fundamentos de uma ciência outra, enraizada na ancestralidade afro-diaspórica. Essa base teórica possibilita avançar, no próximo tópico, para a análise específica dos saberes griôs afro-diaspóricos, destacando o papel das tradições orais e das pedagogias ancestrais na formação e manutenção das comunidades quilombolas amazônicas.

### **3.1 Saberes griôs afro diaspóricos**

---

<sup>9</sup> Para o autor, o conceito de biointeração é formulado como um contraponto à noção de “desenvolvimento sustentável”, considerada por ele uma categoria colonial. Para Bispo dos Santos, a biointeração expressa uma relação orgânica, ética e não hierárquica entre seres humanos, natureza e demais formas de vida, baseada no envolvimento, no cuidado e no compartilhamento, e não na exploração ou no acúmulo. Diferentemente dos modelos desenvolvimentistas, a biointeração parte do princípio de que todas as vidas são necessárias e interdependentes, orientado práticas territoriais que respeitam os ritmos da terra, das águas e dos ciclos naturais. Nesse sentido, trata-se de uma noção central para compreender os modos de vida quilombolas e reciprocidade, e não como mercadoria (BISPO DOS SANTOS, 2015; 2023).

Este tópico aprofunda a discussão sobre os saberes griôs afro-diaspóricos, compreendendo-os como práticas ancestrais de transmissão do conhecimento baseadas na oralidade, na memória e na vivência comunitária. A partir das reflexões de Höfs, Pacheco, Hampâté Bâ e Machado, analisa-se a tradição griô como herança africana ressignificada no contexto afroamazônico, especialmente nas comunidades quilombolas. A Pedagogia Griô é apresentada como uma proposta educativa contracolonial, que valoriza os mestres e mestras da tradição oral como sujeitos epistêmicos centrais, responsáveis por articular passado, presente e futuro por meio da palavra viva, do afeto e da circularidade dos saberes.

Como mostra Höfs (2014) a noção de Griô remonta às sociedades da África Ocidental, particularmente ao universo mandinga, onde os *djalis* ou *jeli* - conhecidos no Ocidente como *griots* - constituíam famílias responsáveis pela preservação, transmissão e recriação dos saberes orais, das genealogias, das canções e das histórias de seu povo. Como mostra Höfs (2014), esses artistas eram “herdeiros de um saber artístico complexo, conhecido como *djaliá*”, cuja origem remonta ao Império do Mande, no século XIII, e que unia música, palavra, memória e mediação social. Os griots, portanto, são mais que músicos ou contadores de histórias, são guardiões da memória coletiva e mediadores da ancestralidade, capazes de articular o passado e o presente através da oralidade e da performance. A *djaliá*, afirma Höfs, é uma “expressão artística complexa, em que palavra e som são matéria viva da história e da identidade” (Höfs, 2014, p. 7-8).

Essa arte do dizer e do narrar constitui o núcleo daquilo que Lílian Pacheco (2015) denomina Pedagogia Griô, uma proposta de educação comunitária, afetiva e ancestral que reconhece nos mestres populares, nos contadores de histórias e nas mulheres e homens das tradições orais os educadores originários do povo brasileiro. A autora define essa pedagogia como um movimento de “reinvenção da roda da vida”, em que o aprendizado se dá pela partilha, pelo afeto e pela vivência dos rituais de vínculo e celebração. Inspirada em Paulo Freire, a Pedagogia Griô rompe com a lógica escolar eurocêntrica e propõe uma epistemologia do corpo, da oralidade e da ancestralidade. É uma pedagogia do afeto, da escuta e da palavra viva, que compreende o saber como experiência incorporada, transmitida em redes de convivência, nos gestos e nos ritos cotidianos.

Pacheco situa o nascimento dessa pedagogia no contexto da educação comunitária e da política da diversidade cultural, ao afirmar que o conhecimento não é monopólio da academia, mas nasce “da espontaneidade criativa e vivencial de autores, grupos comunitários e movimentos

sociais que se reencantam e produzem em rede” (Pacheco, 2015, p. 25). Essa visão dialoga profundamente com a realidade das comunidades quilombolas amazônicas, como as do território de Jambuaçu, em que o saber tradicional se transmite de geração em geração, pela oralidade, pelo corpo e pelos elementos da natureza, sobretudo pelas águas e igarapés, como narram as mulheres griôs de Poacê.

A tradição griô, ao chegar às Américas, sofreu transformações e reivindicações, mas manteve seu princípio fundamental: o da ancestralidade como eixo epistemológico e pedagógico. Assim, as mulheres griôs quilombolas podem ser compreendidas como continuadoras da linha africana, adaptando os modos de saber griôs, como estudadas por Lucy Durán e retomadas por Höfs, que, além de cantoras e contadoras, eram guardiãs dos ritos de passagem, das curas, das águas e da fertilidade.

No contexto de Poacê, essas mulheres griôs são, como indica este trabalho, “guardiãs dos saberes ancestrais transmitidos pela oralidade e profundamente relacionados às águas e aos igarapés locais. Assim, o protagonismo dessas mulheres constitui uma pedagogia ancestral afroamazônica, fundada no princípio griô da escuta, da circularidade e da relação com a natureza. A partir de uma leitura contra colonial, é possível compreender as práticas dessas mulheres como saberes griôs afro-diaspóricos, que, conforme aponta Pacheco, emergem como cultura contra hegemônica e espaço de reinvenção social. “Todo excluído da cultura hegemônica constrói sua cultura e seu espaço de inclusão”, diz ela, como “cultura contra hegemônica pela transformação social” (Pacheco, 2015, p. 28) As mulheres de Poacê, portanto, corporificam essa resistência, elaborando saberes e práticas que produzem vida, pertencimento e futuro.

Por fim, a categoria de saberes griôs permite reconhecer o conhecimento tradicional das mulheres negras e quilombolas como epistemologias legítimas, ligadas à terra, ao corpo e às águas. Como escreve Amadou Hampâté Bâ (2010), intelectual malinês e mestre da tradição oral africana, a oralidade não se reduz a uma simples forma de transmissão do passado, mas constitui um sistema complexo de produção, conservação e atualização do conhecimento, no qual memória, experiência vivida e ética comunitária se entrelaçam. Para o autor, a palavra dita carrega um compromisso moral com a verdade e com a coletividade, sendo inseparável da vida social, espiritual e territorial dos povos africanos. É nesse sentido que Hampâté Bâ, citado por Pacheco (2015), afirma que “em África, quando um ancião morre, é como se uma biblioteca inteira queimasse”. A metáfora expressa a centralidade da oralidade como fundamento epistemológico, em que o saber reside nos

corpos, nas trajetórias e nas relações, e não apenas em registros escritos. Esse mesmo princípio ecoa nas palavras, gestos, cantos e silêncios das mulheres griôs amazônicas, cujos conhecimentos são tecidos no cotidiano do território e transmitidos pela experiência compartilhada. Assim como as águas que correm e se renovam, suas histórias não apenas preservam o passado, mas ensinam, orientam e recriam o mundo no presente, afirmando modos de existência, resistência e continuidade quilombola.

Alguns trabalhos acadêmicos têm sido fundamentais para iluminar esta pesquisa, sobretudo aqueles desenvolvidos por Joana Carmen do Nascimento Machado, cujas investigações oferecem uma base teórico-metodológica essencial para compreender o papel das mulheres griôs no território quilombola de Jambuaçu. Em suas pesquisas, notadamente na tese “Poder organização política e pedagogias oculto-presentes de mulheres negras do território quilombola do rio Jambuaçu-Moju/PA” (Machado, 2019) e nos artigos “De comadres às Tucandeiras” e “As antigas que dizem” (Machado, 2022), a autora identifica que a resistência das mulheres negras amazônicas se expressa por meio de pedagogias ancestrais, construídas a partir da oralidade, da memória e do cotidiano. Essas pedagogias, definidas pela autora como “oculto-presentes”, revelam modos de ensinar e aprender que escapam às formas eurocêntrica de conhecimento e se enraízam nas práticas comunitárias, nos rituais, nas rezas, nas curas e nas narrativas transmitidas entre gerações.

A partir desta perspectiva, é possível compreender as mulheres griôs de Jambuaçu como herdeiras e continuadoras dessas práticas pedagógicas. Assim como as outras Tucandeiras presentes e pertencentes ao território, muitas delas estudadas por Machado, as griôs da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê cultivam e compartilham saberes sobre as águas, os igarapés e o território, articulando transmissão oral. Ao narrar suas experiências, essas mulheres produzem conhecimento e reafirmam sua presença histórica, acionando o princípio filosófico da Sankofa, que convida a “voltar para buscar o que ficou pra trás” - um retorno à ancestralidade como forma de construir o futuro.

Como afirma Machado (2022, p. 46):

“Para entender a estrutura educativa da memória ancestral, recorreremos à escritura do pássaro Sankofa, recuperando a filosofia africana do povo Akan: ‘nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás’. Entendemos se tratar de um ato de aprendizado que permeia o processo organizativo das mulheres quilombolas que afirmam ‘nossos passos vêm de longe’”.

Além disso, a metodologia adotada por Machado (2019; 2022) em seus trabalhos é inspirada na escrevivência de Conceição Evaristo, que fortalece o lugar da voz feminina negra como produtora de teoria. Esse enfoque contra colonial, que valoriza a escuta e a palavra das sujeitas, orienta também a abordagem deste trabalho, que reconhece nas griôs não apenas informantes ou guardiãs da memória, mas autoras de uma história própria, enraizada na relação entre corpo, território e ancestralidade. Assim, as narrativas das mulheres de Poacê sobre os igarapés - espaços de sociabilidade, cura e espiritualidade - podem ser lidas como atos de resistência, que reafirmam a centralidade das mulheres quilombolas na história viva de Jambuaçu.

A partir desse diálogo com a tradição griô africana e com as formulações da Pedagogia Griô, torna-se fundamental aprofundar a análise dos saberes das mulheres griôs quilombolas de Poacê a partir de um referencial teórico que permita tensionar as categorias ocidentais de gênero, trabalho e conhecimento. Nesse sentido, a obra de Oyèrónké Oyěwùmí, especialmente *A invenção das mulheres* (2021), oferece uma chave epistemológica decisiva para compreender as práticas e narrativas dessas mulheres não como extensões de um papel feminino naturalizado, mas como expressões de uma organização social e cosmoperceptiva<sup>10</sup> afro-diaspórica que foi historicamente distorcida pela colonialidade.

Oyěwùmí crítica de forma contundente a universalização do gênero como princípio organizador das sociedades humanas. Ao analisar a sociedade iorubá pré-colonial, a autora demonstra que categorias como “mulher” e “homem”, tal como concebidas no pensamento ocidental moderno, não estruturavam a vida social. Em vez disso, as relações eram organizadas a partir da senioridade, da linhagem e da posição relacional do grupo, e não pelo anassexo<sup>11</sup>. Essa

---

<sup>10</sup> Cosmopercepção, conforme formulada por Oyèrónké Oyěwùmí, refere-se a modos de perceber e organizar o mundo que não privilegiam a visão como sentido central, diferentemente da epistemologia ocidental. O conceito destaca uma percepção sensorial integrada, na qual corpo, oralidade, ancestralidade, espiritualidade e experiência vivida constituem formas legítimas de produção do conhecimento. Assim, o saber é relacional e situado, produzido nas interações entre pessoas, território, natureza e forças ancestrais, rompendo com hierarquias coloniais de conhecimento (OYĚWÙMÍ, 2021).

<sup>11</sup> Para Oyèrónké Oyěwùmí (2021), o termo *anassexo* refere-se à classificação dos corpos humanos a partir de características anatômicas e biológicas, especialmente os órgãos reprodutivos, que no pensamento ocidental moderno, fundamentam a distinção binária entre “homem” e “mulher”. A autora utiliza o conceito de anassexo de forma crítica para demonstrar que essa leitura do corpo como marcador central da organização social não é universal, mas historicamente construída no contexto da modernidade colonial europeia. Ao analisar a sociedade iorubá pré-colonial, Oyěwùmí evidencia que o anassexo não operava como princípio estruturante das hierarquias sociais, das relações de poder ou da divisão do trabalho. Assim, o anassexo não determinava posições sociais, funções políticas ou atribuições simbólicas, sendo a senioridade, a linhagem e a posição relacional os eixos fundamentais da organização social. O uso do conceito, portanto, serve para denunciar a imposição colonial de uma epistemologia biologizante que transformou diferenças corporais em hierarquias sociais naturalizadas.

reflexão é particularmente potente para este trabalho, pois permite reinterpretar os saberes e práticas das mulheres griôs de Poacê a partir de uma lógica que não reduz as ações ao campo do “doméstico” ou do “feminino”, categorias herdadas do olhar colonial.

Ao ouvir as narrativas das mulheres griôs sobre lavar roupa no igarapé, preparar alimentos, coletar ervas medicinais ou realizar rezas e cuidados espirituais ligados às águas, é possível perceber que essas práticas não se configuram como atividades secundárias ou invisíveis, mas como ações centrais de manutenção da vida comunitária, da saúde coletiva e da continuidade ancestral. Oyèwùmí ajuda a compreender que a desvalorização histórica desses saberes resulta do processo colonial que institui uma divisão sexual do trabalho baseada no corpo, transformando anafêmeas<sup>12</sup> produtivas e socialmente centrais em “donas de casa” dependente e politicamente invisibilizadas. Assim, o que o pensamento ocidental classificou como trabalho feminino doméstico, neste estudo é compreendido como saber griô afro-diaspórico, profundamente enraizado na organização social quilombola e na relação com o território.

Além disso, a noção de cosmopercepção desenvolvida por Oyèwùmí contribui diretamente para a leitura do igarapé como espaço epistemológico. Ao propor esse conceito, a autora questiona o termo “cosmovisão”, denunciando o privilégio do sentido da visão no pensamento ocidental, responsável por classificar, hierarquizar e diferenciar corpos. Em contraste, as cosmopercepções africanas valorizam uma multiplicidade sensorial, na qual ouvir, sentir, perceber e respeitar os sinais do mundo são formas legítimas de produzir conhecimento. Essa perspectiva, dialoga de maneira profunda com o título do trabalho, *Quando as águas falam*, pois, as narrativas das mulheres griôs de Poacê revelam que o igarapé não é apenas um cenário observado, mas um território que comunica, ensina e exige escuta.

Assim, as mulheres griôs da comunidade quilombola Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê podem ser discernidas como continuadoras de uma tradição africana reinventada na Amazônia

---

<sup>12</sup> O conceito de *anafêmeas*, conforme empregado por Oyèrónké Oyèwùmí (2021), designa pessoas identificadas anatomicamente como fêmeas, sem que essa identificação implique, necessariamente, uma posição social, um papel de gênero ou uma condição de subordinação. A autora propõe o termo justamente para romper com a naturalização da categoria “mulher” enquanto identidade universal, demonstrando que, em sociedades africanas como iorubá pré-colonial, a anatomia feminina não definia automaticamente funções domésticas, dependência econômica ou inferioridade social. Oyèwùmí argumenta que a colonialidade do poder transformou anafêmeas socialmente ativas, produtivas e politicamente relevantes em “mulheres” no sentido ocidental do termo, isto é, sujeitos generificados, hierarquizados e associados ao espaço privado. Assim, o uso do conceito de anafêmeas permite evidenciar que a subordinação atribuída às mulheres negras não é natural, mas resultado de um processo histórico colonial que instituiu o gênero como tecnologia de dominação, apagando sistemas africanos de organização baseados na senioridade, na ancestralidade e na reciprocidade social.

quilombola. Nesse sentido, Machado (2022) permite compreender que seus saberes sobre as águas e os igarapés constituem uma pedagogia ancestral afroamazônica que articula memória, espiritualidade e território, reafirmando o princípio filosófico da Sankofa, que orienta o retorno à ancestralidade como caminho para a construção do futuro. Ao narrar suas histórias e experiências, essas mulheres produzem conhecimento, afirmam sua presença histórica e resistem às tentativas de apagamento impostas pela colonialidade do saber.

Desse modo, ao integrar o referencial de Oyèrónké Oyěwùmí a esta análise, o trabalho amplia sua dimensão contracolonial, ao recusar categorias universais e ao reconhecer que os saberes das mulheres griôs não são resquícios do passado, mas epistemologias vivas. Tal como na confluência de dois rios, a teoria afrocentrada de Oyěwùmí encontra a experiência quilombola amazônica de Poacê, fortalecendo a corrente analítica desta pesquisa e permitindo revelar, sob os sedimentos coloniais, o leito profundo da sabedoria das griôs, onde as águas continuam a falar, ensinar e fazer história.

A discussão sobre os saberes griôs evidencia que a oralidade não constitui uma forma menor ou pré-científica de conhecimento, mas uma epistemologia complexa e profundamente enraizada na ancestralidade afro-diaspórica. As práticas griôs, ao integrarem corpo, memória, espiritualidade e território, afirmam modos de ensinar e aprender que desafiam a lógica eurocêntrica da educação formal. Esse entendimento permite reconhecer que, nas comunidades quilombolas amazônicas, as mulheres ocupam lugar central na manutenção dessas tradições. Assim, torna-se fundamental avançar para a análise do protagonismo das mulheres griôs quilombolas da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê, tema do próximo tópico.

#### **4. SABERES GRIÔS DE MULHERES QUILOMBOLAS E OS USOS SOCIAIS DE IGARAPÉS EM POACÊ**

Este capítulo analisa os saberes griôs das mulheres quilombolas de Poacê a partir de suas narrativas sobre os igarapés, compreendidos como espaços centrais de sociabilidade, trabalho, cuidado, espiritualidade e transmissão de conhecimentos. A oralidade das griôs revela que as águas não são apenas elementos naturais, mas territórios vivos que comunicam, ensinam e guardam memórias ancestrais. A partir das entrevistas realizadas, busca-se evidenciar como o corpo feminino se inscreve nas águas por meio de práticas cotidianas que articulam sobrevivência, afeto

e cosmopercepção, reafirmando o igarapé como eixo estruturante da vida comunitária e da epistemologia quilombola.

A pesquisa de campo que fundamenta este trabalho foi realizada a partir de entrevistas com sete mulheres quilombolas da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê cujas idades variam entre 35 e 74 anos. Essas mulheres são reconhecidas no interior desta pesquisa como griôs, guardiãs da memória, dos saberes e das práticas ancestrais que sustentam a vida coletiva no território. As interlocutoras da pesquisa foram: Maria Belém Fergueira da Silva, 56 anos; Maria Norberta Rodrigues e Rodrigues, 74 anos; Odete de Souza Martins; 69 anos, referida no texto como Dona Odete; Lucia Trindade da Cunha, 72 anos, conhecida como Dona Lucia, mulher nascida em outra comunidade quilombola localizada no município de Bujaru, que, após o casamento, passou a residir com seus filhos no que ela denomina de tapera, às margens do igarapé Poacê, Maria Luciete Trindade da Cunha, 58 anos, conhecida como Dona Nenê e filha de Lucia Trindade; Graciete Martins, 35 anos, a mais jovem entre as entrevistadas; e Maria do Céu Fergueira Cardoso, 54 anos, irmã de Maria Belém. As entrevistas foram realizadas nos locais de residência de cada uma dessas mulheres, no interior da comunidade Poacê, no período de 21 a 25 de outubro de 2025, utilizando-se um questionário semiestruturado. Todas as interlocutoras foram previamente esclarecidas sobre os objetivos e a finalidade da pesquisa, bem como sobre o uso dos registros orais, fotográficos e escritos apresentados neste trabalho, tendo manifestado seu consentimento livre e esclarecido por meio da assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), lido e explicado antes da realização das entrevistas.

Suas trajetórias se entrelaçam à história da comunidade, aos igarapés, às roças, às práticas de cuidado, à espiritualidade e às formas tradicionais de organização social. São mulheres cuja autoridade não se funda em títulos formais, mas no reconhecimento comunitário, construído a partir da experiência, da escuta, da palavra compartilhada e do compromisso com a preservação da ancestralidade.

No campo das epistemologias afro-diaspóricas amazônicas, o conceito de sabedorias griôs constitui um eixo central para compreender o papel das mulheres quilombolas como guardiãs da memória, da tradição e da ancestralidade. Diniz e Marte (2022) situam as pedagogias griôs como práticas educativas enraizadas em territórios afrodiasporizados, onde a oralidade e a memória coletiva são fundamentos da produção de conhecimento. Segundo os autores,

“A Pedagogia Griô é instrumentalizada pela tradição oral e pelas artesanias praticadas em territórios físicos e simbólicos afrodiásporizados, como territórios quilombolas, espaços afroreligiosos e demais organizações sociais negras, onde a memória e a oralidade constituem formas legítimas de saber” (DINIZ; MARTE, 2022, p. 17).

Nesse contexto, os guardiões e guardiãs da tradição oral desempenham papel pedagógico fundamental. Entre esses sujeitos, destacam-se as mulheres quilombolas, responsáveis pela transmissão de saberes relacionados ao cuidado, à espiritualidade, à vida comunitária e à relação com a natureza. Essas griôs exercem papéis fundamentais na transmissão dos saberes de tradição oral, atuando como parteira de memórias, contadoras de histórias, cuidadoras dos corpos e do território, mediadoras de conflitos e referências éticas para as gerações mais jovens. Seus conhecimentos se expressam nas narrativas sobre igarapés, nos usos das plantas medicinais, nas rezas, nos conselhos e nas práticas cotidianas que articulam corpo, natureza e espiritualidade. Ao narrar suas experiências, essas mulheres não apenas recordam o passado, mas produzem história, reafirmando o território de Poacê como espaço de vida, resistência e continuidade cultural.

Ao reconhecer a palavra como elemento sagrado e a memória como fonte de conhecimento, os autores evidenciam que a pedagogia griô se sustenta na convivência intergeracional e na centralidade dos mestres e mestras da tradição. Nessa perspectiva, as mulheres quilombolas amazônicas assumem a função de mestras griôs, uma vez que são elas que mantêm viva a memória coletiva e os saberes ancestrais. Como afirmam, “A tradição africana Griô é reproduzida pelas memórias e oralidades praticadas por idosos, curandeiros(as), parteiras e benzedeadas, em quilombos contemporâneos e demais espaços afrodiásporizados.” (DINIZ, 2022, p. 11–12).

Os relatos apresentados a seguir emergem desse lugar de fala situado, no qual memória e vivência se confundem, e a palavra assume o papel de ferramenta pedagógica e política. Ao escutar essas mulheres, esta pesquisa, reconhece suas narrativas como formas legítimas de conhecimento, fundamentais para compreender os saberes griôs quilombolas e o protagonismo feminino na construção e manutenção da comunidade Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê. Ao reconhecer as mulheres griôs como sujeitas epistêmicas centrais, este tópico evidencia que suas práticas cotidianas e narrativas orais constituem verdadeiras pedagogias ancestrais. Esses saberes, transmitidos nas margens dos igarapés, nas casas, nas roças e nos rituais, reafirmam o papel das mulheres na organização social e na continuidade cultural da comunidade. Esse protagonismo feminino cria as bases analíticas para o capítulo seguinte, no qual serão examinados os usos sociais

dos igarapés e a forma como as águas se configuram como territórios de memória, espiritualidade e resistência.

#### **4.1. Memórias em narrativas no curso d'água do igarapé Poacê**

A oralidade das mulheres do quilombo Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê revela que o igarapé não é apenas um elemento da paisagem natural, mas um espaço de memória, sociabilidade e saberes. As narrativas das mulheres Griôs, como a de Maria Belém Fergueira da Silva, 56 anos, mostram como o corpo feminino se inscreve na água como lugar de trabalho, cuidado e espiritualidade. Desde a infância, Maria Belém associa o igarapé ao cotidiano e à afetividade. Sua fala expressa o vínculo entre as águas e as práticas de sobrevivência: *“Eu gostava de tomar banho, pular na água, preparar comida, lavar roupa, lavar vasilha, tudo. Eu só sabia lavar na beira do igarapé”*. Esse costume, segundo ela, permanece até hoje, ainda que adaptado à modernidade, *“Roupa eu lavo ainda, sempre lavo. Vasilha faz uns cinco anos que parei”*.

Os usos sociais do igarapé articulam o que podemos compreender como saberes ecológicos tradicionais, que orientam o tempo do trabalho, da higiene, do lazer e da cura. Maria Belém recorda que, no passado, *“não tinha poço, não tinha energia, era só água do igarapé”*, e que essa água era também para o consumo humano, utilizada *“pra fazer, chá, café e remédio”*. O igarapé, portanto, constituía-se como um sistema integrado de vida, em que a água era fonte, alimento e remédio. As falas também revelam mudanças ambientais e socioculturais percebidas ao longo do tempo. A entrevistada observa com tristeza que *“hoje o igarapé tá cheio de plástico, como descartável... até coisa de mulher jogam lá”*, apontando para o rompimento de antigas práticas comunitárias de limpeza e cuidado: *“Antes, o povo pensa que o igarapé é lugar pra jogar as coisas dentro”*. Essa percepção traduz uma consciência ambiental construída na experiência e no pertencimento, o que reflete um saber griô voltado para a preservação da natureza como extensão da vida coletiva.

**Imagem 4** - Dona Maria Belém apresentando seu porto à beira do igarapé Poacê após uma chuva forte.



Fonte: Acervo pessoal da autora, outubro de 2025.

**Imagem 5** - Imagem de cascos imersos e aguapés n'água no porto de Maria Belém.



Fonte: Acervo pessoal da autora, outubro de 2025.

Como mostram as imagens 4 e 5, onde a entrevistada apresenta o seu porto particular, é importante destacar que no contexto das comunidades quilombolas amazônicas, o termo porto não se refere a uma infraestrutura portuária formal, mas constitui uma categoria nativa de territorialidade, designando o espaço doméstico de acesso ao igarapé, geralmente situado à margem da casa, onde se realizam práticas cotidianas de banho, lavagem, preparo dos alimentos, para guardar os cascos e embarcações de pequeno porte, sociabilidade e transmissão de saberes. Conforme indicam estudos sobre mulheres quilombolas do Jambuaçu (MACHADO, 2019; 2022), esses espaços organizam a vida comunitária e revelam pedagogias ancestrais femininas, nas quais o aprender ocorre pela convivência, pela observação e pela oralidade. À luz da Pedagogia Griô (PACHECO, 2015), o porto pode ser compreendido como um território pedagógico, no qual corpo, água e memória se articulam na produção de conhecimentos situados. Essa compreensão dialoga com a noção de cosmopercepção proposta por Oyěwùmí (2021), ao evidenciar que o território é vivido e sentido a partir das relações, e não apenas organizado por critérios espaciais abstratos. Do mesmo modo, em consonância com a perspectiva da biointeração (BISPO DOS SANTOS, 2015), o porto expressa uma relação ética e relacional com as águas, entendidas como entidades vivas, portadoras de memória e agência. Registros da Nova Cartografia Social da Amazônia (2007) reforçam que tais espaços, nomeados e narrados pelas próprias comunidades, constituem elementos fundamentais dos hidrotérios quilombolas, nos quais se entrelaçam vida material, espiritualidade e resistência histórica.

Entre os usos tradicionais destacados, estão as plantas medicinais de beira de igarapé, utilizadas por gerações de mulheres como Maria Belém. Ela cita espécies como verônica (*Scoparia dulcis* L.), cipó uíra<sup>13</sup>, cipó curimbó (*Abuta grandifolia* Mart. Sandwith), unha'-de-gato (*Uncaria tomentosa* Willd. ex Schult. DC.), pataqueira (*Conobea scoparioides* Cham. & Schltldl. Benth.), barbatimão (*Stryphnodendron adstringens* Mart. Coville), apé ou aguapé (*Nymphaea amazonum* Mart. & Zucc), mamorana (*Pachira aquatica* Aubl.), manjerição (*Ocimum basilicum* L.), arruda

---

<sup>13</sup> O “cipó uíra” foi mencionado por diversas mulheres da comunidade, como Maria Belém, Dona Nenê, Dona Lúcia, Dona Maria Rodrigues e Dona Odete, sempre associado aos banhos de cabeça usados para “tirar quebranto” e “aliviar o aborrecimento de criança”. Nas entrevistas, ele é descrito como um cipó que nasce em árvore de flores muito cheirosas e que dá uma pequena semente igualmente perfumada. Segundo elas, o cipó floresce em época específica do ano, geralmente no verão, sendo recolhido apenas nesse período. Apesar de sua recorrência nas narrativas orais, não foram encontrados registros bibliográficos, artigos científicos ou fontes botânicas que descrevam essa planta. É possível que seja conhecida em outras regiões por outro nome popular, ou que corresponda a uma variedade local ainda não identificada pela literatura científica. Essa ausência de registro reforça a importância dos saberes tradicionais quilombolas e indica a necessidade de investigações posteriores sobre a classificação e o uso dessa espécie no contexto afroamazônico.

(*Ruta graveolens* L.) e capim-marinho (*Cymbopogon densiflorus* Steud. Stapf), empregados em banhos de cabeça e chás curativos. Esses remédios são preparados segundo um conhecimento transmitido oralmente “*Aprendi com minha mãe e com a minha sogra, que viviam aqui. Quando comecei a ter meus filhos, a minha mãe sempre juntava esses remédios,*”. Essas práticas reforçam o papel da mulher quilombola como guardiã do saber medicinal e mediadora espiritual, que reconhece nas plantas e nas águas a presença do sagrado e da cura. A entrevistada destaca que, mesmo sem realizar benzimentos formais, invoca sempre “*o Senhor pra abençoar o remédio*”, demonstrando uma religiosidade que entrelaça fé e natureza.

O tempo do igarapé também é organizado por normas de respeito e cuidado espiritual. Há horários de “de licença” em que não se deve entrar na água, “*Porque não pode a gente ir pro igarapé na hora de seis horas, nem meio-dia, nem seis da tarde. por causa dessas coisas que a gente não sabe. O mato tem dono, o mato tem olhar*”. Tal percepção revela um sistema simbólico de proteção que articula o corpo, o ambiente e o invisível, constituindo uma cosmologia afroamazônica de convivência com as águas. Na imagem a seguir, tem-se a oportunidade de visualizar uma etapa do preparo do banho de cabeça feito por Maria Belém, revelando a permanência e a atualidade dessas práticas no âmbito doméstico e familiar da comunidade.

**Imagem 6** - Banho de cabeça feitos com ervas medicinais.



Fonte: Acervo pessoal da autora, outubro de 2025.

Outros aspectos dos saberes de mulheres se revelam nas práticas de produção. Maria Belém recorda que, antigamente, *“pra descascar, ralar e lavar a mandioca pra farinha, tudo era no igarapé”*, ressaltando a importância da água corrente para a qualidade do produto: *“A farinha parada no tanque fica azeda; mas lá era limpinha, boa, feita na correnteza”*. O mesmo se aplica ao preparo do açaí, *“maçado na mão, nas gamelas de pau e alguidar de barro”*, evidenciando a relação entre técnica, ancestralidade e sustentabilidade.

Os portos - espaço particular de cada casa e/ou família para banhos e uso cotidianos - são outro símbolo da territorialidade feminina. Cada mulher tinha o seu porto, espaço de pertencimento e sociabilidade: *“A tua vó dizia: ‘vai lá no porto da Maria’. Cada um tem seu porto”*. O porto é, portanto, um marco da história das mulheres, onde se cruzam o trabalho doméstico, a conversa, a fé e o lazer.

**Imagem 7** - Pilão e mão de pilão encontrados em antiga casa de farinha de entrevistada.



Fonte: Acervo pessoal da autora, 22 de outubro de 2025.

A imagem 7, que registra o pilão e o mão de pilão encontrados em uma antiga casa de farinha – o retiro, assim citado pelas mulheres grãos entrevistadas -, materializa os saberes grãos vinculados aos modos tradicionais de produção alimentar no território quilombola de Poacê. Esses artefatos evocam práticas ancestrais transmitidas pela oralidade e pela experiência, nas quais o trabalho com a mandioca se articula às águas do igarapé, ao corpo e à vida comunitária, assim como já narrado por Maria Belém anteriormente. Desse modo, o pilão não se apresenta apenas

como objeto utilitário, mas como suporte de memória e expressão de uma prática ancestral que reafirma a relação entre território, saber, herança geracional e resistência comunitária.

Em suas memórias, Maria Belém remonta ainda os usos de transporte e mobilidade fluvial: *“Nós íamos a remo pra Moju vender banana e farinha pra comprar as coisas de casa. Pra chegar aqui, voltava era de tarde, remando”*. Assim, o igarapé é também caminho, estrada e economia, um eixo de conexão entre o cotidiano local e o mundo exterior. Essas narrativas demonstram que o igarapé é um arquivo vivo da memória quilombola, onde se materializam práticas de resistência, modos de vida e epistemologias ancestrais femininas. As mulheres griôs, como Maria Belém, traduz em suas falas a pedagogia das águas: saber ouvir, respeitar o tempo da natureza, curar com plantas, e ensinar através da experiência. Assim, os saberes griôs sobre os igarapés do Poacê constituem uma epistemologia contra colonial, enraizada na oralidade e na ancestralidade afroamazônica, que afirma a água como território de memória, espiritualidade e liberdade.

As memórias de outra mulher quilombola griô, Graciete Martins, mulher de 35 anos, revelam como os igarapés continuam sendo espaços vivos de memória, trabalho e espiritualidade. Nascida às margens do igarapé Poacê, ela carrega na fala o testemunho de uma relação ancestral com as águas, construída entre gestos cotidianos, fé e saberes herdados de sua mãe e das antigas mulheres da comunidade. A vida de Graciete é marcada pela presença do igarapé desde a infância. Era ali que se lava roupa, se buscava água para o consumo e se aprendia o respeito pelos ciclos da natureza. Ela recorda o costume de *“fazer o sinal da cruz”* antes de entrar na água, gesto que traduz o entrelaçamento entre fé e natureza, corpo e espiritualidade. O banho, o lavar e o pescar não eram simples atos de sobrevivência: eram rituais de pertencimento e cuidado. O igarapé era, ao mesmo tempo, fonte, caminho e altar.

Esses usos revelam uma pedagogia silenciosa das águas, na qual cada gesto é ensinamento. A divisão do tempo entre o “inverno grande” e o “verão” marcava o ritmo das atividades e da convivência. Graciete aprendeu com a mãe que havia “horas de licença”. Esse princípio de respeito expressa uma cosmologia afroamazônica, em que os elementos naturais são habitados por forças espirituais e requerem reciprocidade. O igarapé também era espaço de sociabilidade e solidariedade. Graciete lembra dos mutirões para limpeza das águas, prática coletiva que reforçava o sentimento comunitário e o cuidado com o ambiente. As margens do Poacê eram lugar de encontros, conversas e partilhas - especialmente nas tardes em que as famílias se reuniam para pescar, lavar roupa, preparar comida e contar histórias. Ela lamenta que, hoje, *“ninguém conversa*

*mais assim, arredor da lamparina*”, sinalizando o enfraquecimento dos vínculos comunitários frente à chegada da tecnologia e das novas dinâmicas sociais.

Entre os saberes transmitidos de mãe pra filha, estão os usos medicinais das plantas que crescem nas margens do igarapé - tais como *cipó verônica*, *pataqueira* e *mamorana*, além daqueles cultivados nos quintais e jirais de casa como *manjerição*, *boldo*, *favacão*, *catanga de mulata* utilizadas para banho de cabeça e chá curativos. Esses remédios caseiros, preparados com fé e memória, configuram um saber griô de cura e proteção. Além de que esses usos e costumes acerca das águas e plantas são transmitidos de geração em geração, pela circularidade da partilha, entre mães, filhas, netas, tias e sobrinhas, comadres e vizinhas. Assim, o igarapé é também farmácia ancestral, onde se recolhem plantas, rezas e forças vitais.

O tempo e as transformações ambientais surgem como tema constante em suas falas. Graciete nota a diminuição dos peixes, a poluição das águas e o desaparecimento das árvores nativas, sinais de um rompimento<sup>14</sup> com o pacto ancestral de convivência equilibrada entre gente e natureza. As antigas práticas de pesca com o Cunambi<sup>15</sup> e pimenta, que “*não maltratavam muito a natureza*”, contrastam com as técnicas modernas e o uso de produtos que degradam o ambiente. O olhar de Graciete sobre o igarapé é, portanto, um olhar de denúncia e de saudade: saudade das águas limpas, das festas comunitárias silenciosas e do respeito que se aprendia “*na beira do garapé*”. Apesar das mudanças, o igarapé permanece como eixo simbólico da vida quilombola. Em seu gesto cotidiano sobrevive o princípio griô da continuidade: o saber que não se apaga, mas se adapta e flui como o próprio curso das águas.

---

<sup>14</sup> Na tradição historiográfica da Escola dos Annales, o rompimento refere-se à desestruturação de processos históricos de longa duração (*longue durée*) que organizavam as relações entre sociedade e natureza. Conforme Braudel e Bloch, essas relações eram sustentadas por ritmos lentos, práticas reiteradas e saberes transmitidos ao longo do tempo. Assim, as transformações ambientais percebidas por Graciete podem ser interpretadas como a ruptura de um equilíbrio histórico e simbólico, no qual os pactos ancestrais regulavam o uso da água, da pesca e da floresta, sendo substituídos por dinâmicas externas e predatórias.

<sup>15</sup> A pesca tradicional com o cunambi é uma prática ancestral presente entre comunidades ribeirinhas, indígenas e quilombolas da Amazônia. O cunambi (*Clibadium surinamense*) é uma planta típica da região, cujas folhas são maceradas e misturadas à água para liberar substâncias que atordoam os peixes. Ao perderem o oxigênio, eles sobem à superfície, tornando-se mais fáceis de capturar. Essa técnica é geralmente realizada em rios e igarapés de difícil acesso, mantendo-se como um saber tradicional transmitido entre gerações, que reflete o profundo conhecimento ecológico e a relação harmoniosa dessas populações com o ambiente aquático amazônico. Disponível em: SANTOS, Valéria Amaral dos; SANTOS, Paulo Roberto Brasil; MALCHER, Cinthia Silva; LOURENÇO, Caio Brito; TRINDADE, Guilherme Vasconcelos; SOUZA, Raimundo Aderson Lobão. **Indução anestésica do extrato aquoso de cunambi, *Clibadium surinamense* Linn., para a realização de biometrias em tambaquis, *Colossoma macropomum***. *Revista Brasileira de Saúde e Produção Animal*, Salvador, v. 17, n. 2, p. 291-298, abr./jun. 2016. DOI: 10.1590/1519-99402016000200016.

Ao narrar seus costumes e lembranças, Graciete reafirma o que este trabalho defende: os igarapés são territórios de memória e resistência, onde a ancestralidade se manifesta em práticas que unem o sagrado e o cotidiano. Suas palavras ecoam a pedagogia das mulheres griôs do Jambuaçu - uma pedagogia da experiência, da oralidade e do corpo - em que cada rio, planta e gesto ensina a viver em harmonia com o mundo. Assim, o igarapé Poacê não é apenas paisagem ou recurso: é um espelho da comunidade, onde o passado e o presente se encontram nas vozes femininas que ainda sabem ouvir quando as águas falam.

As memórias de Dona Nenê, revelam uma trajetória de vida marcada pela reciprocidade com as águas e pelo cuidado com o território. Seu relato reforça a compreensão do igarapé não apenas como recurso natural, mas como espaço de convivência, trabalho e espiritualidade, onde se tecem relações de pertencimento e partilha dos saberes. Ao recordar a infância, ela descreve o igarapé como “*água limpa, clarinha, que dava peixe e camarão*”, símbolo de fartura e de harmonia com a natureza. A degradação atual das águas, observada com tristeza, é interpretada por ela como reflexo da ruptura dessa relação de cuidado coletivo:

“Antigamente, todo mundo ajudava a cuidar. Tinha os mutirões, né? O povo se juntava pra limpar o igarapé, tirava o mato, tirava o pau caído. Agora, hoje em dia, as pessoas não têm mais essa atenção. O povo marcava o dia, ia todo mundo, homem, mulher, menino. Cada um levava sua ferramenta e limpava o igarapé todinho. Hoje o povo não liga mais. Cada um vive pra si. Antigamente era diferente, todo mundo se ajudava. Eu acho que seria importante voltar a fazer, porque se não cuidar, o igarapé vai acabar.” (Maria Luciete Trindade da Cunha – Dona Nenê, entrevista realizada em 22 de outubro de 2025, Comunidade Quilombola Poacê, Moju/PA).

Esse contraste entre o passado e o presente traduz não apenas uma preocupação, mas também um sentimento de perda dos laços comunitários. Para Dona Nenê, o mutirão de limpeza das águas era mais do que um trabalho físico: era um gesto pedagógico e espiritual de comunhão, em que “*homem, mulher e menino se juntavam pra limpar o igarapé todinho*”. Essa prática coletiva, hoje quase ausente, constitui uma forma de circularidade de saberes, em que o conhecimento sobre o uso da água, as plantas e o território eram partilhados por meio da convivência e da ação comunitária.

Entre os saberes que Dona Nenê preserva, destacam-se os relacionados às plantas medicinais e aos banhos de quebranto, práticas herdadas da mãe e da avó. O uso do cipó uíra, hoje raro, é descrito como essencial para “*tirar o aborrecimento e a brabeza das crianças*”, um saber de cura que une corpo e espiritualidade. Esses banhos e garrafadas revelam a permanência de uma

cosmologia afro amazônica que reconhece nas ervas e nas águas forças vitais de equilíbrio e proteção. Ao preparar suas garrafadas com cipós, folhas e raízes - *“remédio forte e amargo, mas que cura”* - Dona Nenê reafirma uma medicina tradicional que resiste ao apagamento da lógica farmacêutica moderna.

Outros costumes mantidos por ela reforçam a dimensão da ancestralidade viva nas práticas cotidianas. O *“porto de banho”*, espaço particular de cada casa à beira do igarapé, representa um território simbólico feminino, onde o corpo e a água se encontram em rituais de limpeza e benção. Antes de mergulhar, ela faz o sinal da cruz, repetindo o ensinamento da mãe e das outras mulheres griôs. Esse gesto sintetiza um modo de relação espiritual com a natureza, pautado pelo respeito e pela reciprocidade, valores centrais das pedagogias griôs e quilombolas epistêmicas. Além disso, ela diz lembrar-se de um caso em que os encantados se manifestam:

“[...] que depois passa mal, já aconteceu uma vez um caso que isso aí parece que... não sei, né. Quando a gente morava lá (no porto da minha sogra), tinha esses negócios. Nessas nascentes (d’água), igual como é ali, aí a mãe dele (do meu marido) deixou a roupa aguar de tarde e deixou assim, na beira do riacho, lá na bacia. Quando foi de manhã, que a gente foi ver, nossa... a roupa tava toda assim, naquelas copas dos paus, tudo torcido, assim, e tinha sabão por cima de tudo. A gente ficou sem entender. Lá era tudo assim, cheio disso aí, dessas coisas... de encantadas. [...]” (Maria Luciete Trindade da Cunha – Dona Nenê, entrevista realizada em 22 de outubro de 2025, Comunidade Quilombola Poacê, Moju/PA).

Ao rememorar esse episódio, Dona Nenê reinscreve os encantados como parte da memória coletiva da comunidade, demonstrando como a oralidade funciona como dispositivo de transmissão de saberes espirituais e de normas de convivência com as águas. Dona Nenê também se reconhece como portadora e transmissora de saberes sobre o artesanato e o cultivo tradicional. O paneiro, o crochê e o manejo da mandioca são práticas que articulam economia doméstica e memória ancestral. Embora perceba o desinteresse das novas gerações, ela continua a ensinar suas filhas e vizinhas reafirmando a importância da partilha como forma de continuidade cultural: *“alguns não acreditam mais, mas a gente ainda valoriza”*. Essa persistência demonstra que o conhecimento griô não se encerra no passado, mas se renova na convivência, sustentando o tecido social da comunidade.

O relato de Dona Nenê dialoga com os das outras mulheres griôs de Poacê, especialmente no reconhecimento do igarapé como território de vida e de ensinamento. Contudo, sua narrativa traz um elemento singular: a consciência de que a perda da circularidade comunitária ameaça

também o equilíbrio das águas. Nesse sentido, seus saberes reafirmam que a ancestralidade não é um patrimônio estático, mas um fluxo contínuo de ensinamentos partilhados, como as próprias águas do igarapé, que seguem correndo, mesmo diante das transformações do tempo.

As narrativas de Dona Nenê e de Graciete podem ser compreendidas à luz da ecologia complexa<sup>16</sup> formulada por Edgar Morin e aprofundada por Alfredo Pena-Vega, segundo a qual não há separação entre natureza, cultura e vida social. Para Morin (2011), a crise ecológica é também uma crise das relações humanas, pois resulta da fragmentação do pensamento moderno que dissocia o ser humano de seu meio. Nesse sentido, as práticas coletivas de cuidado com o igarapé, como os mutirões de limpeza, a partilha dos saberes sobre as plantas e o uso ritualístico das águas, expressam uma ecologia humana profundamente enraizada no território, onde o equilíbrio ambiental depende da cooperação, da memória e da responsabilidade compartilhada. Conforme argumenta Pena-Vega (2013), a ecologia moriniana reconhece que o ambiente não é um cenário externo à vida, mas um sistema vivo de interdependências, no qual os gestos cotidianos, as relações comunitárias e os saberes tradicionais constituem formas de resistência à degradação ambiental e ao individualismo contemporâneo. Assim, o igarapé Poacê emerge como um espaço eco pedagógico, onde cuidar das águas é também cuidar dos vínculos sociais, da espiritualidade e da continuidade da vida coletiva.

**Imagens 8 e 9** - Momento de entrevista com Dona Nenê enquanto ela tece uma cortina de miçangas e sementes.



Fonte: Acervo da autora, 22 de outubro de 2025.

<sup>16</sup> A noção de ecologia complexa, desenvolvida por Edgar Morin e aprofundada por Alfredo Pena-Vega, propõe uma compreensão integrada das relações entre natureza, sociedade, cultura e subjetividade. Diferentemente das abordagens fragmentadas da ecologia clássica, a ecologia complexa entende o ambiente como um sistema vivo de interdependências, no qual as crises ambientais estão intrinsecamente ligadas às crises sociais, éticas e civilizatórias. Nessa perspectiva, práticas cotidianas de cuidado, cooperação e partilha de saberes, como os mutirões comunitários, os usos tradicionais das águas e das plantas constituem formas legítimas de conhecimento ecológico e de resistência aos modelos predatórios da modernidade (MORIN, 2011; PENA-VEGA, 2013).

O relato de Dona Maria Rodrigues, 74, reforça a centralidade dos igarapés como territórios de vida e memória no contexto da comunidade Poacê. Assim como observado nas narrativas de outras mulheres griôs do território, a água não aparece apenas como recurso natural, mas como entidade viva, dotada de agência e merecedora de respeito. A entrevistada conta que *“A vovó sempre ensinou a gente a se benzer antes de entrar na água. Principalmente antes de se banhar no igarapé. Diziam que o igarapé tem mãe, que não é só água. Tem hora certa de entrar, tem que respeitar.”* (RODRIGUES, Maria. Entrevista concedida em 21 out. 2025). Esse relato reafirma o que outras entrevistadas já reforçam sobre o vínculo espiritual com as águas do Igarapé Poacê e seus braços hidrográficos. Ao afirmar que o “igarapé tem mãe”, Dona Maria mobiliza uma cosmologia ancestral amplamente compartilhada entre comunidades quilombolas amazônicas, na qual as águas e seus arredores são habitadas por presenças espirituais que regulam o uso do território. Essa compreensão dialoga diretamente com o conceito de encantarias, entendidas como sistemas de conhecimento que articulam natureza, espiritualidade e práticas cotidianas de cuidado.

Sob a perspectiva da biointeração (Bispo dos Santos, 2015), o corpo humano e o corpo das águas constituem uma mesma rede de vida, na qual adoecer, proteger-se ou curar-se envolve relações que ultrapassam o plano material. Os benzimentos e banhos de cabeça ensinados às crianças, mesmo quando não mais praticados pela entrevistada, revelam uma prática ancestral da água, transmitida sobretudo pelas mulheres mais velhas. Além disso, o igarapé aparece como eixo estruturador do território, responsável por conectar famílias, viabilizar deslocamentos e sustentar práticas alimentares e produtivas. A lembrança dos mutirões, da pesca abundante e do preparo coletivo da mandioca evidencia uma organização social baseada na reciprocidade, hoje fragilizada pelas transformações territoriais e sociais. Essas memórias são apresentadas por Dona Maria quando ela lembra,

“Tudo era pelo igarapé. A gente ia, vinha, tomava banho, lavava roupa. Quando secava, no verão, era um sacrifício. Mas era ali que a gente vivia, era por ali que a gente passava. Nessas épocas a gente tapava o igarapé, fazia a mocooca<sup>17</sup>, pra água crescer e os cascos

---

<sup>17</sup> Neste trabalho, o termo “mocooca” é apresentado a partir de dois sentidos distintos. O primeiro corresponde ao uso já identificado na literatura e em algumas narrativas locais, no qual a mocooca refere-se à tapagem do igarapé com finalidade de pesca, prática conhecida em diferentes comunidades amazônicas. O segundo sentido emerge especificamente das narrativas das mulheres griôs entrevistadas nesta pesquisa, que compreendem a mocooca como uma prática de tapagem voltada ao enchimento do igarapé, com o objetivo de elevar o nível da água - “fazer a água crescer” ou “ficar grande”, segundo suas próprias palavras - possibilitando a passagem de canoas e outras embarcações por cursos d’água estreitos. Essa tapagem é realizada com o uso de folhas, paus, galhos e, em alguns casos, sacos de areia dispostos no leito do igarapé. Assim, ao longo deste trabalho, o termo mocooca é mobilizado respeitando esses dois usos, com especial atenção ao sentido atribuído pelas interlocutoras que é preservado a partir da cosmopercepção

passarem pra gente pegar o atravessador mais lá na boca do rio Moju.” Logo em seguida a entrevistada diz “A gente fazia mutirão pra plantar maniva. Dava muita gente. Meu pai gostava muito disso. A mandiocabá que era feita com o leite da mandioca, era muito boa. Era tudo em comunidade” (RODRIGUES, Maria. Entrevista concedida em 21 out. 2025).

**Imagem 10** - momento de entrevista com Dona Maria.



Fonte: Acervo da autora, outubro de 2025.

Nesse sentido, o momento de diálogo e relato com Dona Maria relaciona-se com os demais apresentados e os que ainda virão neste capítulo ao reafirmar que os saberes griôs femininos são fundamentais para compreender os usos sociais dos igarapés em Poacê. As águas, mais do que cenário, são agentes de memória, espiritualidade e resistência, especialmente preservadas pelas narrativas das mulheres quilombolas. Na imagem 10 podemos ver a simplicidade de uma guardiã que viveu todas essas histórias compartilhadas neste trabalho.

As lembranças de Dona Odete Sousa Martins, moradora antiga da comunidade quilombola Santa Luzia do Bom Prazer - Poacê, revelam um profundo vínculo entre as águas, o trabalho e a ancestralidade. Suas narrativas percorrem o tempo das antigas casas de madeira, dos portos familiares e das experiências vividas à beira do igarapé, onde a vida se organizava em torno da pesca, da agricultura e da convivência comunitária. Desde a juventude, Dona Odete se reconhece como mulher trabalhadora da roça e das águas, herdeira dos ensinamentos de sua mãe e de antigas parteiras e curandeiras que marcaram a história local. Em suas memórias, o igarapé Poacê aparece

---

e do uso social atribuído pelas próprias mulheres, valorizando a oralidade e a experiência local como referências centrais de produção de conhecimento.

como um espaço de fartura e sociabilidade, “*um garapé muito rico*”, nas palavras dela, onde abundavam os peixes e onde se desenvolviam técnicas tradicionais de pesca, como o uso do cacuri, espécie de tapagem feita de madeira e cipó para capturar peixes nas enchentes. Ela recorda com emoção:

“Olha, o garapé Poacê foi um garapé muito rico. Era peixe, tinha muito peixe. Hoje em dia não tem mais. O peixe que a gente comia mais era tamatá, jiju, cará... tudo do graúdo. Traíra, só do graúdo. Eu me lembro que quando faziam o cacuri pra pegar os peixes... fazia uma tapagem, a mocooca, um ciclo de cipó, e deixava o lugar pro peixe entrar. Quando era na época da piracema, os tamuatás jogavam tudo pra cima” (Dona Odete Sousa Martins, entrevista realizada em 23 de outubro de 2025, Comunidade Quilombola Poacê, Moju/PA.).

Essa fala traduz não apenas a memória de um tempo de abundância, mas também a percepção das transformações ambientais sofridas pela comunidade. Dona Odete associa a diminuição dos peixes e o assoreamento do igarapé à abertura de estradas, à invasão de pescadores externos e ao desmatamento nas cabeceiras do rio, fatores que ela identifica como causas diretas da destruição ambiental e da perda de segurança comunitária. Em seu olhar, o progresso trouxe facilidades, mas também a ruptura de antigas formas de convivência e de respeito com a natureza: “*A evolução foi boa pra se locomover, mas veio a destruição do meio ambiente, veio as doenças. A água do garapé que a gente usava pra tudo agora é poluída. Antes a gente bebia, lavava, fazia comida. Agora não tem mais aquela confiança.*”.

Como as outras mulheres griôs do Poacê, Dona Odete reconhece do igarapé não apenas um espaço físico, mas um território simbólico e espiritual. Ela descreve o tempo em que as casas se organizavam em torno dos portos - cada família possuía o seu, espaço íntimo de banho, lacagem e encontro: “*Aqui embaixo é o nosso porto. Ainda é assim que se chama, porto. O espaço particular da casa*”. O porto, em sua fala, é memória viva das antigas sociabilidades femininas, marcadas pela partilha, pelo cuidado e pela circularidade dos saberes. Entre os saberes herdados e mantidos, destaca-se o uso das plantas medicinais e dos remédios caseiros, aprendidos com a mãe. Dona Odete cita o preparo de chás, banhos e garrafadas feitos com folhas e cipós da mata, utilizados para curar males e proteger o corpo. Ela enfatiza que tudo o que aprendeu foi pela observação e convivência:

“Tudo que eu aprendi, a minha mãe me ensinou. Mas ela nunca chegava e dizia: ‘é assim, assim, assim’. Ela ia fazer e eu ia prestar atenção. Aprendi a fazer comida, a lavar roupa, a cuidar dos meus irmãos. Aprendi a torrar café, a fazer chocolate, a preparar pão de chocolate. Tudo isso foi ela que me ensinou.” (Dona Odete Sousa Martins, entrevista realizada em 23 de outubro de 2025, Comunidade Quilombola Poacê, Moju/PA.)

Sua fala expressa uma sabedoria do olhar e da convivência, típica dos saberes griôs, em que o aprendizado se dá pela experiência e pela oralidade. Esses conhecimentos, transmitidos entre gerações de mulheres, articulam corpo, trabalho e espiritualidade, configurando-se como práticas de resistência e preservação da memória quilombola. Outro aspecto marcante de sua narrativa é o relato sobre a parteira antiga da comunidade, Mãe Honória, descrita como mulher respeitada e sábia, responsável por ajudar nascimentos e cuidar das famílias. Dona Odete lembra que ela própria ajudou em partos, repetindo gestos que via desde menina:

“Eu nunca fui parteira, mas eu ajudei duas. Peguei duas crianças. Uma era da minha cunhada e outra da filha dela. Na época não tinha esse negócio de hospital, uma era pra correr atrás da outra. A gente cortava o imbigó, amarrava, queimava com azeite na lamparina. Aprendi só vendo” (Dona Odete Sousa Martins, entrevista realizada em 23 de outubro de 2025, Comunidade Quilombola Poacê, Moju/PA).

Essa lembrança da mãe Honória simboliza a continuidade dos saberes de cuidado e cura que atravessam a história das mulheres quilombolas de Poacê. Sua prática, aprendida pela observação, reforça a noção de que os saberes griôs são saberes encarnados, transmitidos por gestos, rezas e experiências corporais. A fala de Dona Odete também resgata as memórias da seringueira e da cerâmica, trabalhos tradicionais realizados por seus pais e avós, e por seu marido quando mais jovem. Ao descrever o processo de extração da seringa e a confecção das panelas de barro feitas por sua mãe, ela evidencia o entrelaçamento entre o trabalho, o território e a ancestralidade: “*Ela fazia panela, alguidar, fazia o buion. O papai cortava pra defumar. Era tudo na força da mão*”. Essas recordações compõem um quadro amplo dos saberes femininos sobre o território, que envolvem o cuidado com as águas, o preparo dos alimentos, o uso das plantas, o trabalho na roça e o nascimento das crianças - um verdadeiro sistema de conhecimentos afroamazônico transmitidos pela oralidade.

A narrativa de Dona Odete reafirma, assim, a centralidade das mulheres griôs como guardiãs da memória e mediadoras entre o passado e o presente. Suas palavras ecoam uma pedagogia ancestral que ensina pela convivência e pela prática, em harmonia com a terra e com as águas. Em sua voz, o igarapé Poacê não é apenas lembrança: é testemunha viva de um tempo em que o mundo era aprendido pelo olhar, pela escuta e pelo gesto. A seguir, nas imagens 11 e 12 podemos ver momentos da entrevista/conversa com Dona Odete, uma senhora agricultora que criou seus filhos, netos e bisnetos no leito de águas frescas do igarapé que lhe criou anteriormente.

**Imagens 11 e 12 - Registros fotográficos do momento de entrevista com Dona Odete em sua residência.**



Fonte: Acervo da autora, 22 de outubro de 2025.

O relato de Maria do Céu Fergueira Cardoso reforça a centralidade dos igarapés como territórios de circulação, convivência e espiritualidade em Poacê. Assim como nas narrativas de Maria Belém, sua irmã e comadre; Graciete, sua prima; e Dona Maria Rodrigues, sua vizinha o igarapé aparece como elemento estruturante da vida cotidiana, organizando deslocamentos, práticas de cuidado e relações familiares. Ao descrever o igarapé como principal caminho de circulação, Maria do Céu evidencia que a água não funcionava apenas como recurso, mas como verdadeira via territorial. O ritmo da vida era determinado pelas cheias e secas, exigindo conhecimentos específicos sobre o uso da canoa, do casco e dos trajetos possíveis. Essa relação cotidiana com a água dialoga diretamente com o conceito de biointeração, na medida em que corpo, território e natureza constituem uma mesma rede de existência.

Outro aspecto central de sua narrativa é a presença do porto como extensão da casa e da família. Ao afirmar que cada família possuía seu próprio porto, Maria do Céu revela uma organização social do território baseada na convivência, no pertencimento e no aprendizado intergeracional. O porto não é apenas um ponto físico de acesso à água, mas um espaço social de

banho, trabalho doméstico e circulação, reforçando os usos sociais do igarapé analisados neste capítulo. A espiritualidade das águas também se faz presente em sua fala por meio do gesto do benzimento antes de entrar no igarapé. No trecho a seguir, a entrevistada conta que “*cada família tinha seu porto. Isso foi coisa que a gente aprendeu com os mais velhos. O porto era da casa, era dali que a gente tomava banho, lavava roupa, entrava e saía.*” Mesmo sem explicações detalhadas, esse gesto revela uma ética ancestral de respeito às águas, aprendida com os mais velhos e parcialmente transmitida às gerações seguintes. Tal prática se articula à noção de encantarias, compreendidas aqui como sistemas de conhecimento que reconhecem a presença de forças e entidades no território, exigindo cuidado e atenção nas interações com a natureza.

Além disso, Maria do Céu menciona saberes tradicionais aprendidos pela observação dos mais velhos – ora com os pais, ora com a sogra -, como a confecção de paneiros e peneiras de guarumã<sup>18</sup>. O aprendizado “sentando e olhando” evidencia uma pedagogia ancestral não escolarizada, transmitida principalmente entre mulheres, mas que atualmente encontra dificuldades de continuidade, em função das transformações sociais e territoriais. Por fim, a entrevistada destaca as mudanças ambientais provocadas pela abertura de estradas, que alteraram profundamente a qualidade da água do igarapé. Ela fala “*Depois que abriram a estrada, a água mudou. Quando chove, desce lama, desce tudo pro igarapé. Antigamente chovia forte e a água ficava limpa, hoje não fica mais.*” (CARDOSO, Maria do Céu Fergueira. Entrevista concedida em 23 out. 2025). A lama trazida pelas enxurradas simboliza não apenas a degradação ambiental, mas também a ruptura de um modo de vida no qual a água podia ser bebida, utilizada para banho e reconhecida como fonte de saúde e equilíbrio.

Assim como observado nos relatos anteriores das mulheres griôs da comunidade de Poacê, a narrativa, a seguir, de Dona Lúcia Trindade evidencia que os igarapés constituem territórios centrais da vida quilombola, articulando cuidado, trabalho, espiritualidade e memória. Em sua fala, o igarapé não aparece apenas como recurso natural, mas como espaço organizado socialmente, no qual cada família possuía seu “porto”, responsável por regular o uso da água e a convivência comunitária.

---

<sup>18</sup> Guarumã refere-se a um conjunto de plantas herbáceas perenes da família Marantaceae, comuns na Amazônia. Botanicamente, inclui espécies como *Ischnosiphon arouma* e *Ischnosiphon koern*. Embora na fala popular às vezes seja tratado como “tipo de árvore”, o guarumã não é uma árvore, mas uma planta de caule flexível cujas fibras resistentes são amplamente utilizadas por comunidades tradicionais na confecção de artefatos têxteis e de cestaria, como paneiros, abanos, tipitis e cordas, devido à durabilidade e maleabilidade de suas fibras. Disponível em: <<https://share.google/ilzlgf4a1bopKWNBy>>. Acesso em: 05 jan. 2026.

O uso cotidiano do igarapé para banho, preparo dos alimentos e consumo direto da água revela uma relação de bioecológica, na qual corpo e território formam uma unidade indissociável. A água, nesse contexto, é compreendida como entidade viva, capaz de sustentar, ensinar e também adoecer, caso não seja respeitada. A entrevistada diz *“Quando a gente morava lá na tapera, a vida era toda no igarapé. Antes de ir trabalhar, a gente pegava água e deixava em casa pros filhos. Quando voltava da roça, tomava banho no igarapé e ainda trazia água pra beber e pra fazer comida.”* (Dona Lúcia Trindade, entrevista realizada em 24 out. 2025).

Essa relação é mediada por códigos ancestrais de cuidado e espiritualidade, como a observância de horários específicos para o banho, o benzimento e os pedidos de licença. Tais práticas revelam uma cosmopercepção (OYĚWÙMÍ, 2021) na qual o território é sentido e escutado, e não apenas explorado. *“O igarapé não era qualquer coisa, não. Tinha hora pra entrar, tinha respeito. Antes fazia, benzia. Sempre respeitei”* (Dona Lúcia Trindade, entrevista realizada em 24 out. 2025).

As narrativas sobre assobios, visagens e encantarias reforçam que o igarapé é compreendido como espaço habitado por múltiplas presenças, visíveis e invisíveis. Longe de se configurarem como superstição, essas experiências funcionam como pedagogias ancestrais do respeito, ensinando limites, cuidado e proteção, sobretudo às crianças. *“O igarapé não era qualquer coisa, não. A gente tinha respeito. Tinha hora pra entrar, tinha cuidado. À noite era diferente. Tinha coisa que a gente escutava, assobio. Não era assobio de matinta, era outro. A gente não entrava de qualquer jeito.”* (Dona Lúcia, entrevista realizada em 24 out. 2025). Os banhos fortes, mencionados por Dona Lúcia, constituem práticas de equilíbrio espiritual, amplamente compartilhadas entre as mulheres griôs do território.

No que se refere aos saberes sobre plantas medicinais, a entrevistada reafirma o protagonismo feminino na transmissão desses conhecimentos. O uso da verônica, do cipó uíra e do capim-marinho evidencia uma farmacopeia tradicional construída na oralidade e na experiência cotidiana, especialmente voltada ao cuidado do corpo feminino e infantil. Ela diz: *“A gente usava muito remédio do mato. Tinha a verônica, tinha cipó, raiz. Também tinha o cipó uíra, o cipó uíra era um cipó assim que tinha uma florzinha bem cheirosinha, cheirosinha, casca de cedro também. A parteira passava remédio pra tomar e pra fazer banho depois do resguardo. Tudo era de casa, graças a Deus.”* (Dona Lúcia Trindade, entrevista realizada em 24 out. 2025). Tais práticas

dialogam com a Pedagogia Griô (PACHECO, 2016), na qual o saber se ensina pelo fazer, pela observação e pela convivência intergeracional.

Por fim, o relato de Dona Lúcia também aponta para rupturas contemporâneas, como a contaminação das águas e o desaparecimento de espécies vegetais, revelando que a degradação ambiental implica igualmente a perda de saberes ancestrais. Assim, sua narrativa dialoga com as demais vozes apresentadas neste capítulo ao evidenciar que defender os igarapés de Poacê é também defender as epistemologias quilombolas, a espiritualidade afroamazônica e a continuidade da vida comunitária. A seguir, na imagem 13, pode-se ver registros realizados pela pesquisadora do momento de diálogo com a mulher-griô, Dona Lúcia, com seu habitual chapéu de palha de uso diário.

**Imagem 13** - Dona Lúcia em momento de entrevista.



Fonte: Acervo da autora, outubro de 2025.

A análise das narrativas das mulheres griôs demonstra que os igarapés de Poacê constituem verdadeiros territórios de saber, onde memória, corpo e ancestralidade se entrelaçam. As práticas relacionadas às águas revelam uma cosmopercepção afroamazônica que desafia a separação entre natureza e cultura, espiritualidade e cotidiano. Ao escutar as águas através das vozes das mulheres, este trabalho reafirma que os saberes quilombolas são epistemologias vivas, transmitidas pela oralidade e pela experiência. Esses achados apontam para a necessidade de reconhecer e valorizar tais saberes como fundamentos para a construção de epistemologias contracoloniais, tema retomado e aprofundado nas considerações finais.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegar às margens finais desta escrita, torna-se necessário retornar aos objetivos que orientaram esta pesquisa, não como um gesto de encerramento definitivo, mas como quem volta ao leito do rio para reconhecer os caminhos que a água percorreu. O objetivo central de analisar o protagonismo das mulheres griôs da comunidade quilombola Santa Luzia do Bom Prazer – Poacê, evidenciando como seus saberes ancestrais se expressam na relações simbólicas, sociais e espirituais com as águas e com o território, foi alcançado à medida que as narrativas orais revelaram os igarapés como espaços vivos de memória, pedagogia e resistência. Ao longo do trabalho, tornou-se evidente que as águas não apenas atravessam o território, mas estruturam modos de existir, ensinar e lembrar, sustentados, sobretudo, pelas mulheres quilombolas.

Os objetivos específicos também se materializaram no percurso da pesquisa. O registro e a análise da narrativas orais permitiram identificar os igarapés como arquivos vivos da memória coletiva, onde se inscrevem práticas cotidianas de cuidado, trabalho, espiritualidade e transmissão de saberes. As entrevistas evidenciaram que os conhecimentos das mulheres griôs não se restringem ao campo simbólico, mas organizam a vida comunitária, orientando calendários de produção, normas de respeito espiritual, práticas de cura e formas próprias de relação com a natureza. Assim, o trabalho demonstrou que os saberes dessas mulheres constituem verdadeiras epistemologias quilombolas, fundadas na oralidade, na experiência e na ancestralidade.

Ao discutir as relações entre memória, ancestralidade e territorialidade no contexto quilombola de Jambuaçu, a pesquisa reafirmou que o território não pode ser compreendido apenas como espaço físico ou jurídico, mas como um tecido de relações históricas, espirituais e afetivas. As águas de Poacê emergem como eixos estruturantes desse território, configurando aquilo que foi aqui compreendido como hidroterritório quilombola, no qual o corpo, natureza e espiritualidade se entrelaçam. Nesse sentido, o trabalho contribui para o campo da História ao tensionar perspectivas eurocentradas de análise, propondo uma leitura contracolonial que reconhece as mulheres quilombolas como sujeitas epistêmicas centrais.

As entrevistas realizadas com Maria Belém Fergueira da Silva, Maria Norberta Rodrigues e Rodrigues, Odete de Souza Martins (Dona Odete), Lucia Trindade da Cunha (Dona Lúcia), Maria Luciete Trindade da Cunha (Dona Nenê), Graciete Martins e Maria do Céu Fergueira Cardoso ampliaram o entendimento sobre a diversidade de experiências e gerações que compõem os saberes

griôs de Poacê. Mesmo quando nem todas as narrativas foram aprofundadas analiticamente ao longo dos capítulos, suas presenças atravessam esta pesquisa como vozes que sustentam a memória coletiva. Cada uma, a seu modo, reafirma que o saber griô não está concentrado em uma única pessoa, mas distribuído em uma rede de mulheres que cuidam das águas, dos corpos e da história do território.

As falas das mulheres mais velhas, como Dona Norberta, Dona Odete e Dona Lucia, revelam um tempo em que o igarapé era a única fonte de água, estrada e sustento, enquanto as narrativas de mulheres como Dona Nenê, Maria do Céu e Graciete demonstram como esses saberes seguem sendo atualizados no presente, mesmo diante das transformações ambientais, sociais e tecnológicas. Essa coexistência de tempos reafirma a ancestralidade como algo vivo, que não pertence apenas ao passado, mas se reinscreve continuamente no cotidiano da comunidade. Assim, as entrevistas, em conjunto, constituem um corpo narrativo que sustenta a compreensão do protagonismo feminino quilombola como prática histórica e pedagógica.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a pesquisa contribui ao articular História Oral, escrevivência e epistemologias afro-diaspóricas, reafirmando a oralidade como fonte legítima de produção de conhecimento histórico. Ao reconhecer as mulheres griôs como autoras de suas próprias narrativas, este trabalho desloca a centralidade da escrita acadêmica como única forma válida de saber, abrindo espaço para outras linguagens, sensibilidades e cosmopercepções. A escrita situada, atravessada pelo pertencimento da autora ao território de Jambuaçu, não se apresenta como fragilidade metodológica, mas como condição epistemológica que possibilitou uma escuta ética, comprometida e responsável.

Nesse sentido, esta pesquisa pode contribuir para estudos nas áreas da História, da Educação, Educação Escolar Quilombola, da Antropologia e dos Estudos Afro-diaspóricos, especialmente aqueles interessados em pedagogias ancestrais, territorialidades quilombolas, saberes femininos e relações entre água, memória e espiritualidade. O trabalho também dialoga com debates contemporâneos sobre justiça ambiental, ao evidenciar que os impactos sofridos pelos igarapés afetam não apenas o meio físico, mas rompem vínculos ancestrais, memórias e modos de vida. Como toda pesquisa situada, este trabalho não se encerra em si mesmo. Ele abre caminhos para investigações futuras que aprofundem, por exemplo, as relações entre juventude quilombola e transmissão dos saberes griôs; os impactos ambientais recentes sobre os igarapés de Jambuaçu a partir da perspectiva das mulheres; ou ainda o diálogo entre pedagogias ancestrais quilombolas e

práticas educativas formais. Há também a possibilidade de ampliar o registro das narrativas das mulheres que não puderam ser exploradas em profundidade neste texto, respeitando sempre os limites éticos do que pode ou não ser publicizado.

Por fim, ao concluir esta escrita, reafirma-se que quando as águas falam, elas não falam sozinhas. Falam pelos corpos que nelas se banharam, pelas mãos que lavaram, curaram e alimentaram, pelas mulheres que aprenderam a escutar seus tempos e seus silêncios. Este trabalho não pretendeu traduzir completamente essas vozes, mas criar um espaço de escuta, onde a academia pudesse, ainda que por instantes, silenciar-se para ouvir. Que estas páginas sigam como um gesto de cuidado com a memória e com o território, permitindo que as águas de Poacê continuem a correr, ensinando, resistindo e fazendo história.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BASTOS, Cleison dos Santos. **Dendeicultura e comunidades camponesas da Amazônia paraense: uma análise do município de Moju**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização e quilombos: modos e significados**. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI); Universidade de Brasília, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

DINIZ, Raimundo Erundino Santos. Quilombos contemporâneos do Amapá: lutas por titulações de territórios e as inflexões/tensões do espaço agrário. In: NUNES, Francivaldo Alves; FARIAS,

David Rodrigues; SANTOS, Roberg Januário dos (org.). **Histórias insurgentes: o rural amazônico**. Ananindeua, PA: Cabana, 2024. p. 161–188.

DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; MARIA DO ROSÁRIO, A. Pereira (Ed.). **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. Malê, 2023.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16–21.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-193.

HÖFS, Carolina Carret. **Griots cosmopolitas: mobilidade e performance de artistas mandingas entre Lisboa e Guiné-Bissau**. Lisboa: Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2014.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. **Poder, organização política e pedagogias oculto-presentes de mulheres negras do território quilombola do Rio Jambuaçu-Moju/PA**. 2019. 150 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. **De Comadres às Tucandeiras: organizações associativas que expressam a ancestralidade de mulheres negras quilombolas do Rio Jambuaçu**. Afros & Amazônicos, Porto Velho, v. 1, n. 5, p. 9–20, 2022. DOI: 10.47209/2675-6862. v.1.n.5.p.9-20.2022.

MACHADO, Joana Carmen do Nascimento. **As antigas que dizem: pedagogia ancestral de mulheres negras quilombolas**. Afros & Amazônicos, Porto Velho, v. 2, n. 6, p. 44–59, 2022. DOI: 10.47209/2675-6862. v.2.n.6.p.44-59.2022.

MORIN, Edgar. **O método 1: a natureza da natureza**. Tradução: Ilana Heineberg. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 44, 2012.

PACHECO, Lillian. **Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade**. São Paulo: Diversitas/USP, 2015.

\_\_\_\_\_, Lillian. A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade. *Revista Diversitas*, São Paulo, n. 3, p. 22-99, apr. 2016. ISSN 2318-2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/diversitas/article/view/113885/111741>>. Acesso em: 20 de dez. 2025.

PENA-VEGA, Alfredo. **O despertar ecológico: Edgar Morin e a ecologia complexa**. Tradução: Renato Carvalheira do Nascimento e Eimar Pinheiro do Nascimento. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010. p. 23–38.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 324 p. 2021.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TORRES, Avani Terezinha Gonçalves. **Hidroterritórios (novos territórios da água): os instrumentos de gestão dos recursos hídricos e seus impactos nos arranjos territoriais**. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2007.

## APÊNDICES

### Fontes:

**ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO IORUBÁ DE SANTA LUZIA DO BOM PRAZER – VILA POACÊ DO TERRITÓRIO DO JAMBUAÇU (ARQIPTJ).** Estatuto da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Iorubá de Santa Luzia do Bom Prazer – Vila Poacê do Território do Jambuaçu. **Moju, PA, 26 out. 2008.**

**Quilombolas de Jambuaçu – Moju, Pará.** Fascículo 3. Coord. Alfredo Wagner Berno de Almeida; Rosa Elizabeth Acevedo Marin; Maria Luiza Fernandes Alves; Rodrigo Lopes. Brasília: Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, 2007.

**ITERPA – INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ. Quilombolas.** Belém, [s.d.]. Disponível em: <<http://portal.iterpa.pa.gov.br/quilombolas/>>. Acesso em: 4 nov. 2025.

**Território Quilombola de Jambuaçu [mapa].** Adimar Castro. Escala 1:100.000. Belém, PA: Equipe Guajarina – Malungu, jun. 2025. Base cartográfica: IBGE (2019/2020); ITERPA; Google Earth Pro. Datum SIRGAS 2000.

### Entrevistas realizadas:

1. Maria Belém Fergueira da Silva, 56 anos. 22/10/2025
2. Maria Norberta Rodrigues e Rodrigues, 74 anos. 21/10/2025
3. Odete de Sousa Martins, 69 anos. 23/10/2025
4. Lúcia Trindade da Cunha, 72 anos. 24/10/2025
5. Maria Luciete Trindade da Cunha – Dona Nenê, 58 anos, 22/10/2025.
6. Graciete Martins, 35 anos, 24/10/2025
7. Maria do Céu Fergueira Cardoso, 54 anos, 23/10/2025

## ANEXOS

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO ASSINADO PELAS ENTREVISTADAS



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUAMÁ - BELÉM  
FACULDADE DE HISTÓRIA

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “QUANDO AS ÁGUAS FALAM: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA.”. Desenvolvido por aluna Aymê Jilvana Castro Fergueira. Fui informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (telefone) 91 9201-3646 ou (e-mail) historiadiniz@gmail.com.

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essa escolha será registrada e respeitada pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informada de que posso me retirar desse (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

- Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 Prefiro manter meu anonimato.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa, 22 de outubro de 2025.

Maria Lee Cunha

Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
Contato: (91) 99180-8169 - Email: ayme.fergueira@ifch.ufpa.br



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUAMÁ - BELÉM**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "QUANDO AS ÁGUAS FALAM: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA.". Desenvolvido por aluna Aymê Jilvana Castro Fergueira. Fui informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (telefone) 91 9201-3646 ou (e-mail) [historiadiniz@gmail.com](mailto:historiadiniz@gmail.com).

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essa escolha será registrada e respeitada pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informada de que posso me retirar desse (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

- ( ) Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 ( ) Prefiro manter meu anonimato.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa, 23 de outubro de 2025.

*Maria do Céu Fergueira Cardoso*  
 Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
 Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
 Contato: (91) 99180-8169 - Email: [ayme.fergueira@ifch.ufpa.br](mailto:ayme.fergueira@ifch.ufpa.br)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUAMÁ - BELÉM**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "QUANDO AS ÁGUAS FALAM: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA.". Desenvolvido por aluna Aymê Jilvana Castro Fergueira. Fui informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (telefone) 91 9201-3646 ou (e-mail) [historiadiniz@gmail.com](mailto:historiadiniz@gmail.com).

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essa escolha será registrada e respeitada pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informada de que posso me retirar desse (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

- Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 Prefiro manter meu anonimato.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa, 21 de Outubro de 2025.

x Maria Belim Fergueira da Silva

Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
 Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
 Contato: (91) 99180-8169 - Email: [ayme.fergueira@ifch.ufpa.br](mailto:ayme.fergueira@ifch.ufpa.br)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
 CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUAMÁ - BELÉM  
 FACULDADE DE HISTÓRIA

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "QUANDO AS ÁGUAS FALAM: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA.". Desenvolvido por aluna Aymê Jilvana Castro Fergueira. Fui informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (telefone) 91 9201-3646 ou (e-mail) [historiadiniz@gmail.com](mailto:historiadiniz@gmail.com).

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essa escolha será registrada e respeitada pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informada de que posso me retirar desse (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

- Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 Prefiro manter meu anonimato.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa, 24 de Outubro de 2025.

x Graziete Martins  
 Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
 Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
 Contato: (91) 99180-8169 - Email: [ayme.fergueira@ifch.ufpa.br](mailto:ayme.fergueira@ifch.ufpa.br)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUAMÁ - BELÉM**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "QUANDO AS ÁGUAS FALAM: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA.". Desenvolvido por aluna Aymê Jilvana Castro Fergueira. Fui informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (telefone) 91 9201-3646 ou (e-mail) [historiadiniz@gmail.com](mailto:historiadiniz@gmail.com).

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essa escolha será registrada e respeitada pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informada de que posso me retirar desse (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

- ( ) Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 ( ) Prefiro manter meu anonimato.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa, 24 de outubro de 2025.

*Maria Lucia Veinade Cunha*  
 Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
 Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
 Contato: (91) 99180-8169 - Email: [ayme.fergueira@ifch.ufpa.br](mailto:ayme.fergueira@ifch.ufpa.br)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUAMÁ - BELÉM**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "QUANDO AS ÁGUAS FALAM: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA.". Desenvolvido por aluna Aymê Jilvana Castro Fergueira. Fui informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (telefone) 91 9201-3646 ou (e-mail) [historiadiniz@gmail.com](mailto:historiadiniz@gmail.com).

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essa escolha será registrada e respeitada pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informada de que posso me retirar desse (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

- Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 Prefiro manter meu anonimato.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa, 23 de Outubro de 2025.

x Odete A Martins  
 Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
 Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
 Contato: (91) 99180-8169 - Email: [ayme.fergueira@ifch.ufpa.br](mailto:ayme.fergueira@ifch.ufpa.br)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUAMÁ - BELÉM**  
**FACULDADE DE HISTÓRIA**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "QUANDO AS ÁGUAS FALAM: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA.". Desenvolvido por aluna Aymê Jilvana Castro Fergueira. Fui informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (telefone) 91 9201-3646 ou (e-mail) [historiadiniz@gmail.com](mailto:historiadiniz@gmail.com).

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essa escolha será registrada e respeitada pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Fui ainda informada de que posso me retirar desse (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

- Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 Prefiro manter meu anonimato.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa, 21 de Outubro de 2025.

*Silvinete Rodrigues e Rodrigues, Responsável de Maria Norbista Rodrigues e Rodrigues*  
 Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
 Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
 Contato: (91) 99180-8169 - Email: [ayme.fergueira@ifch.ufpa.br](mailto:ayme.fergueira@ifch.ufpa.br)

Aymê Jilvana C. Fergueira  
Assinatura da pesquisadora

Raimundo Amelino Santos Diniz  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO GUARÁ - BELÉM  
FACULDADE DE HISTÓRIA  
Assinatura do orientador

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Declaro, por meio deste termo, que concordo em ser entrevistada e/ou participar na pesquisa de campo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso intitulado "QUANDO AS ÁGUAS FAZIAM: Memória e protagonismo de mulheres Grãs em Jambuca" — O protagonismo de mulheres e os aspectos Grãs ancestrais sobre igarapés das comunidades quilombolas Hom Frazz - Pozos, no Território de Jambuca, Moju/PA". Desenvolvida por Aymê Jilvana Castro Fergueira. Foi informada, ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Raimundo Amelino Santos Diniz, a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do telefone) 91 92501-3646 ou (e-mail) historiadiniz@ufpa.br

Afirmo que aceito participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Foi informada dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir um (a) monografia/artigo referente ao Trabalho de Conclusão de Curso. Minha colaboração se fará por meio de entrevistas semiestruturadas [que poderão ser gravadas a partir da assinatura desta autorização]. Autorizo que minhas falas e narrativas possam ser utilizadas de forma integral ou parcial na pesquisa, podendo optar por ter meu nome e identidade cultural mencionados no trabalho final, como forma de reconhecimento do meu saber e da minha trajetória, ou, se preferir, manter-me em anonimato.

Essas escolhas serão registradas e respeitadas pela pesquisadora. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pela pesquisadora e seu orientador. Foi ainda informada de que posso me retirar desde (a) estudo/pesquisa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

Desejo que meu nome seja mencionado na pesquisa.  
 Prefiro manter meu anonimato.

Aceito recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Moju - Pa. 23 de outubro de 2023.

Assinatura da participante

Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Belém  
Contato: (91) 99180-8169 - Email: ayme.fergueira@ifch.ufpa.br

## ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

### ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

Pesquisa: "Quando as águas falam: Memória e protagonismo de mulheres Griôs em Jambuaçu — O protagonismo de mulheres e os saberes Griôs ancestrais sobre igarapés da comunidade quilombola Bom Prazer - Poacê, no Território de Jambuaçu, Moju/PA."

Pesquisadora: Aymê Jilvana Castro Fergueira <sup>1</sup>

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Erundino Santos Diniz

Instituição: Universidade Federal do Pará – Faculdade de História

Local: Comunidade Quilombola Bom Prazer – Poacê, Território de Jambuaçu, Moju/PA

Data: \_\_\_/\_\_\_/2025

Nome da entrevistada: \_\_\_\_\_

#### BLOCO 1 — Identificação e contexto pessoal

1. Você poderia me contar seu nome, sua idade e há quanto tempo vive aqui na comunidade Bom Prazer – Poacê?
2. Você nasceu aqui ou veio de outro lugar? Se veio, o que te trouxe para cá?
3. Como é o seu dia a dia na comunidade? Que atividades você mais realiza?
4. Quem mais mora com você (família, filhos, parentes)?

#### BLOCO 2 — Memórias, ancestralidade e pertencimento

5. Como era a vida aqui na comunidade quando você era criança ou quando chegou? 6. Quais lembranças você tem do Igarapé do Poacê na sua infância ou juventude?
7. Você se lembra de histórias, lendas ou ensinamentos antigos que falem sobre o igarapé ou sobre as águas daqui?
8. O que as mulheres mais velhas te ensinaram sobre viver e cuidar

desse território?

#### BLOCO 3 — Saberes, práticas e costumes

9. Quais saberes ou práticas tradicionais você aprendeu e ainda mantém? (ex: uso de plantas, benzimentos, culinária, parteiras, rezas, pesca, artesanato, etc.)
10. Você ensina esses saberes para outras pessoas ou para as gerações mais novas? Como isso acontece?
11. Existem momentos coletivos (festas, mutirões, rezas, banhos, celebrações) em que esses saberes se manifestam?

#### BLOCO 4 — Relações com o Igarapé do Poacê

<sup>1</sup> Nome da discente: Aymê Jilvana Castro Fergueira  
Curso: Licenciatura em História/Universidade Federal do Pará/Campus Belém  
Contato: (91) 99180-8169 - Email: ayme.fergueira@ifch.ufpa.br

