



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO



**OS SABERES SOBRE AS PLANTAS MEDICINAIS NO QUILOMBO DE BELA
AURORA: racismo, poder e a epistemologia de Oxum**

BRAGANÇA - PARÁ
2025

SIMONE DA SILVA MATOS

**OS SABERES SOBRE AS PLANTAS MEDICINAIS NO QUILOMBO DE BELA
AURORA: racismo, poder e a epistemologia de Oxum**

Texto de dissertação de mestrado apresentado na linha de pesquisa: Sociedade Urbanização e Estudos Populacionais junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido da Universidade Federal do Pará sob orientação da Prof. Dr Vanderlucia da Silva Ponte.

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

- D111s da Silva Matos, Simone.
Os saberes sobre as plantas medicinais no quilombo de Bela Aurora: racismo, poder e a epistemologia de Oxum / Simone da Silva Matos. — 2025.
112 f. : il. color.
- Orientador(a): Prof^a. Dra. Vanderlúcia da Silva Ponte
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2025.
1. Plantas medicinais. 2. Quilombo. 3. Escrivência. 4. Epistemologia de Oxum. 5. Poder e Racismo. I. Título.

CDD 307.1409811

SIMONE DA SILVA MATOS

**OS SABERES SOBRE AS PLANTAS MEDICINAIS NO QUILOMBO DE BELA
AURORA: racismo, poder e a epistemologia de Oxum**

Aprovado em: 09/12/2025

Banca examinadora

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Vanderlucia da Silva Ponte

Avaliadora Interna: Prof^a. Dr^a. Mirleide Char Bahia

Avaliador Externo: Prof^o. Dr^o. José Sena da Silva Filho

Avaliador Externo: Prof^o. Dr^o. Érico da Silva Muniz

Este trabalho é inteiramente dedicado ao Quilombo de Bela Aurora.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Zambi por tornar tudo isso possível, aos guias e encantados que me acompanham, ao meu quilombo Bela Aurora.

Aos meus pais, minha mãe Elenilda Ferreira, meu pai Silas Matos, ao meu filho Nicolas Gabriel, e as Marias da minha vida, avós, Maria das Graças (in memoriam) de Maria Matos, Maria Joana(in memoriam) ao meu tio Carlos Ianes, Antonio Obdalias, Osmar de Brito, por todo amor e rezas.

Agradeço ao terreiro Casa de Pai Tupinambá, minha mãe de santo Yalê D'Oxum, minha mãe pequena, meu pai pequeno, a minha cambona chefe e amiga Marcia Leonor e os meus irmãos de santo.

Agradeço ao programa de mestrado em desenvolvimento do tropico úmido-PPGDSTU do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA).

A todo o corpo docente do programa, que nos guia com sabedoria pelos caminhos férteis do conhecimento, em especial à minha orientadora Vanderlúcia da Silva Ponte, por todo acolhimento e escuta.

Agradeço aos meus amigos de curso por serem acolhedores e incentivadores desta pesquisa.

Agradeço à CAPES pois sem esse suporte não seria possível a construção dessa pesquisa.

A todos os colaboradores da pesquisa que confiaram em mim seus ensinamentos.

Enfim, expresso minha gratidão a todos que, de maneira direta ou indireta, contribuíram para a realização deste estudo. Sintam-se agradecidos.

*Ih bo sinhori je male
Ki dadaco maa da nin xorô
A coioio ke fê Ke fê Ijê
Turirinha turiri
Ossain Je Kom*

“Sem folha não tem sonho,
sem folha não tem vida,
sem folha não tem nada,
sem folha não tem Orixá.”

— ÁUREA MARTINS. *Salve as Folhas*. In: *Sem Folhas Não Tem Orixás*, 2018.

RESUMO

Este trabalho nasce da minha vivência como mulher negra, quilombola e neta de benzedeira, guardiã dos saberes ancestrais do Quilombo de Bela Aurora, localizado no município de Cachoeira do Piriá, Pará. A pesquisa tem como objetivo compreender os usos, significados e ameaças que envolvem as plantas medicinais em nosso território, articulando saberes tradicionais, espiritualidade e resistência diante do racismo epistêmico que historicamente tenta silenciar nossas práticas. A partir da metodologia da escrevivência, proposta por Conceição Evaristo, este estudo foi construído como um ato político e afetivo, em que minha história se entrelaça à história coletiva da comunidade. Não escrevo sobre o quilombo, mas com ele, a partir da escuta dos mais velhos, da observação dos quintais, do diálogo com os encantados e da presença de Oxum, orixá das águas e da cura. A epistemologia de Oxum constitui o fundamento desta pesquisa, pois é por meio dela que compreendo o saber das folhas como força vital, espiritual e medicinal. A investigação foi desenvolvida com base em entrevistas etnográficas realizadas com mulheres e homens de diferentes faixas etárias, registrando seus conhecimentos sobre espécies como andiroba, barbatimão, unha-de-gato, verônica e rosas. As formas de uso mais recorrentes incluem garrafadas, xaropes, banhos de ervas, benzimentos, chás e óleos medicinais, práticas que, embora persistam, enfrentam o preconceito e o apagamento decorrentes do racismo religioso e da desvalorização dos saberes afro-diaspóricos. O estudo também aborda a formação histórica do Quilombo de Bela Aurora e suas conexões com o município de Cachoeira do Piriá e o Estado do Maranhão, destacando a resistência dos antepassados que, fugindo do ciclo do ouro, fundaram o quilombo e territorializaram modos próprios de existir e curar. Os quintais se revelam como espaços de cura e de resistência, onde se entrelaçam memória, espiritualidade e cuidado, resistindo ao desmatamento, à ausência de políticas públicas e ao apagamento cultural. Este trabalho é, assim, um gesto de gratidão e reafirmação dos saberes tradicionais, um chamado à escuta das comunidades quilombolas e à preservação dos territórios de cura. Inspirada por Oxum e pelos meus ancestrais, ofereço esta escrita como semente de resistência, reconhecimento e continuidade das práticas afroindígenas que sustentam a vida.

Palavras-chave: Plantas Medicinais; Quilombo; Escrevivência; Epistemologia de Oxum; Poder; Racismo.

ABSTRACT

This research emerges from my lived experience as a Black quilombola woman and granddaughter of a traditional healer, guardian of the ancestral knowledge of Quilombo Bela Aurora, located in the municipality of Cachoeira do Piriá, Pará, Brazil. The study aims to understand the uses, meanings, and threats surrounding medicinal plants in our territory, articulating traditional knowledge, spirituality, and resistance against the epistemic racism that has historically attempted to silence our practices. Guided by the methodology of *escrevivência*, proposed by Conceição Evaristo, this work is constructed as both a political and affective act, in which my personal trajectory intertwines with the collective history of the community. I do not write about the quilombo but with it—listening to the elders, observing the household gardens, engaging with the enchanted beings, and acknowledging the presence of Oxum, the orixá of water and healing. The epistemology of Oxum underpins this investigation, as it frames the knowledge of the leaves as a vital, spiritual, and medicinal force. The research was carried out through ethnographic interviews with women and men from different age groups, documenting their knowledge of species such as andiroba, barbatimão, cat's claw, verônica, and roses. Common forms of use include *garrafadas*, syrups, herbal baths, *benzimentos*, teas, and medicinal oils—practices that persist despite prejudice and cultural erasure resulting from religious racism and the devaluation of Afro-diasporic knowledge. The study also addresses the historical formation of Quilombo Bela Aurora and its connections with the municipality of Cachoeira do Piriá and the State of Maranhão, highlighting the resistance of ancestors who, fleeing the gold exploitation cycle, founded riverside communities and rooted their own modes of existence and healing. Gardens and backyards emerge as spaces of care and resilience, where memory, spirituality, and community well-being are woven together, resisting deforestation, the absence of public policies, and cultural erasure. This work is, therefore, an act of gratitude and reaffirmation of traditional knowledge—an invitation to listen to quilombola communities and to preserve their territories of healing. Inspired by Oxum and by my ancestors, I offer this writing as a seed of resistance, recognition, and continuity of the Afro-Indigenous practices that sustain life.

Keywords: Medicinal Plants; Quilombo; Escrevivência; Oxum Epistemology; Power; Racism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.....	19
Figura 2 - Mapa do Quilombo de Bela Aurora, Pará, Brasil.....	25
Figura 3 - Barracão / Centro comunitário onde acontecem reuniões, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.	27
Figura 4 - Igreja católica e São Domingos, Quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.	28
Figura 5 - Osmar de Brito e o Boi Bumbá Mimo Dourado em Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.	29
Figura 6 - Batizado de uma criança em sua casa, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.	33
Figura 7 - Foto do final do festejo do ano de 2024, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.	34
Figura 8 - Registro de minha atuação no terreiro, recebendo Vovó Maria Conga na Casa de Pai Tupinambá, Tracuateua, Pará, Brasil.....	53
Figura 9 - Tamaquaré, réptil encantado.....	63
Figura 10 - Preparo do banho para cães de caça, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.	78
Figura 11 - Elenilda ensinando seu neto cuidar da terra, o ensinando a plantar. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.	89
Figura 12 - Cheiro de mulata e outras plantas sendo cuidadas pela Maria das Graças.	85
Figura 13 - Planta alfavaca usada como repelente.	86
Figura 14 - Dona Elenilda e dona Maria das graças e o processo de extração do óleo de andiroba, quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.	94
Figura 15 - Elenilda preparando xarope com folhas de algodão, casca de jatobá, gengibre, hortelã, cebola, mel e alho. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.	95
Figura 16 - Cebola Brava para fazer gosmitório. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.....	96
Figura 17 - Barbatimão para fazer garrafadas. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil....	96
Figura 18 - Cascas de unha de gato e verônica fotografadas sobre o fogão de uma das moradoras da comunidade, Dona Ilda. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.....	98
Figura 19 - Chicória para fazer chá para a mãe do corpo. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.....	99
Figura 20 - Banho de rosas para equilibrar as energias do corpo. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.	100

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Cronograma de preparação e apresentação do Boi Bumbá 2024, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.	30
Quadro 2 - Programação de noitários, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil. Retirado do flayer de divulgação da igreja de são domingos de Gusmão. 33	33
Quadro 3 - Principais entrevistados da pesquisa.	40
Quadro 4 - Principais plantas conhecidas no quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.....	93
Quadro 5 - Partes, formas e categorias de uso das plantas usadas no quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.	93

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. Capítulo I: BELA AURORA E SUA RELAÇÃO COM O MUNICÍPIO DE CACHOEIRA DO PIRIÁ E O MARANHÃO	17
2.1. O Quilombo de Bela Aurora	24
2.2. O deslocamento do quilombo para a cidade: Entre diferentes ciências	35
3. Capítulo II: A VIDA QUE FLUI COMO O RIO. A EPISTEMOLOGIA DE OXUM SOBRE A VIDA E O RACISMO ESTRUTURAL.....	41
3.1. Do quilombo à Casa Pai Tupinambá; atravessamento(s) do racismo	42
3.2. Da Casa Pai Tupinambá ao quilombo; outras encruzilhadas.....	50
3.3. Histórias dos nossos Avós: memórias, encantados e os quintais medicinais	60
4. Capítulo III: SABERES E PODER: AGENCIAMENTOS POLITICOS AFROINDÍGENAS.....	66
4.1. As relações entre negros e indígenas no quilombo de Bela Aurora	67
4.2. Confluência de Saberes na Fronteira Pará-Maranhão	71
4.3. Os quintais frutíferos e as territorialidades nas infâncias	78
4.4. A relação afroindígenas dos saberes e as relações de poder	88
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	105

1. INTRODUÇÃO

Esta pesquisa surge a partir de minhas observações e preocupações com o uso reduzido das plantas medicinais e dos conhecimentos e práticas tradicionais de cura no meu quilombo de Bela Aurora. Essas práticas têm diminuído ao longo dos anos, não porque existam unidades básicas de saúde nos nossos territórios, onde possamos contar com a medicina ocidental, pois na verdade, elas não existem por aqui, nem porque os moradores tenham uma renda mensal que possibilite buscar outros atendimentos e medicamentos farmacológicos.

O uso, o manejo e o cuidado das plantas medicinais, tão essenciais nos nossos quilombos, na maioria das vezes, estão deixando de ser utilizadas. Pessoas têm demonstrado receio em admitir o conhecimento ou a utilização das plantas para fins medicinais, esse comportamento pode estar associado ao processo histórico de silenciamento e desvalorização dos saberes tradicionais, que foi construído ao longo dos anos. Isso tem diminuído a presença dessas plantas e aumentado as consequências desastrosas sobre a nossa medicina tradicional. Atrelado a isso, existem outros fatores, como o desmatamento, o uso predatório dos recursos naturais e até mesmo o preconceito religioso.

No meu quilombo, as plantas medicinais são frequentemente usadas para benzer. Sim, o benzimento é uma prática que ainda resiste, apesar dos muitos problemas conflitantes, e é praticado e executado inclusive por mim. Esta pesquisa busca entender os fatores que impedem que essa prática seja vista como algo positivo e, dessa forma, compreender as relações entre o uso das plantas medicinais no meu quilombo para que possamos, junto com outros membros da comunidade, encontrar estratégias de conservação desses vegetais e mostrar a importância de combater fatores que visem o apagamento do nosso conhecimento.

Com isso, busco entender nesta pesquisa como o uso das plantas medicinais e os conhecimentos a elas atrelados constituem importante elementos de cura na epistemologia de oxum. Como objetivos específicos, proponho realizar um levantamento das plantas medicinais que ocorrem em Bela Aurora descrevendo os modos de preparo e seu uso curativo, bem como relacionar e descrever as doenças para as quais elas são

utilizadas; e identificar possíveis ameaças ao uso das plantas medicinais e ao saber existente sobre elas, uma vez que esses usos são pouco mencionados pelos moradores de Bela Aurora.

A questão que me motivou a desenvolver esta pesquisa foi entender qual a relação das pessoas com as plantas, como esse saber é adquirido, por que ele é pouco mencionado na comunidade e por que muitos não aceitam esse "dom". Consequente, tomando como verdade a colocação de Oliveira (2010, p.78), de que nos últimos anos “os estudos etnobiológicos iniciaram a defesa da inclusão do saber local na construção e na participação de projetos de manejo dos recursos naturais, que uma vez integrados as (perspectivas) conservacionistas, foram capazes de encontrar os caminhos para a integridade de áreas protegidas”, é que esta proposta se justifica, uma vez que como bióloga passei a perceber que minha luta e do meu quilombo era planetária.

Justifica-se, ainda, por ser uma demanda e preocupação de um quilombola, que muito faz o uso de plantas medicinais, bem como meus outros amigos, companheiros quilombolas em seus territórios ricos e vivos em biodiversidade e cultura. Os resultados que esta pesquisa pode alcançar nortearão a tomada de decisões e ações sobre o uso, o manejo e a conservação das plantas medicinais e dos saberes a elas associados em nossos territórios. Com base no referido estudo, reconheço a profundidade da relação das plantas com a cura, dessa forma trago para a minha comunidade a importância de manter as plantas em nossos quintais, em nossos territórios, conservando parte da nossa cultura afro-diaspórica e assim sustentaremos nosso sistema tradicional de cura, que muito tem sido vital a nós, principalmente, na defesa do território e da Amazônia.

Nesse sentido, evidencio e registro aspectos desses saberes afro-diaspóricos e relacionando-os com as experiências obtidas por meus antepassados no terreiro, tendo em vista as questões atuais, sobretudo entender como os conhecimentos da epistemologia de Oxum foi afetado pelo racismo, posto que entender as relações entre poder e saber impactam na reprodução de importante acervo cultural sobre a manipulação das plantas medicinais e seus processos de cura no quilombo de Bela Aurora e, conseqüentemente, na reprodução do território.

Esse estudo foi desenvolvido a partir do aporte teórico de Conceição Evaristo acerca da escrevivência, que a cada dia vem ganhando múltiplos sentidos dentro da academia, colocando a autora em diálogo com diferentes intelectuais que têm a

experiência do racismo, o que me ajudou a entender minha própria história como mulher negra que vive em um quilombo.

Para compreender esses processos históricos que nos atravessaram, a mim e a minha geração de jovens do quilombo de Bela Aurora, pois de onde sou, de onde falo e de onde escrevo, diz muito de nossa história da Amazônia. E, como já dissertei, quando escrevo, não escrevo só, mas escrevo com e a partir de minha ancestralidade. A metodologia de Conceição Evaristo, por meio do conceito de "escrevivência", propõe uma abordagem inovadora para a construção do conhecimento, especialmente voltada para as trajetórias de mulheres negras. Esse conceito, que une os verbos "escrever" e "viver", vai além da simples escrita autobiográfica, sendo uma ferramenta de resistência e afirmação da identidade. A escrevivência, conforme Evaristo, é uma prática que transcende o registro das experiências pessoais e nessa perspectiva, a escrita se configura como um espaço de visibilidade e de reconstrução das narrativas.

Participaram da pesquisa dez colaboradores, sendo sete mulheres e três homens, do Quilombo Bela Aurora.

Dona Ilda Aguiar mulher negra, agricultura, oriunda de Santa Inês – MA. Há 40 anos, morou em um outro quilombo chamado Itamoari, pelo fato do quilombo ficar longe da cidade e de não ter acesso a escola mudou-se para o quilombo de Bela Aurora para que seus filhos pudessem estudar, pois Bela Aurora é mais próximo da cidade, tem 5 filhos, alfabetizada, casada com seu Francisco, agricultora, tem seus cultivos de plantas medicinais em seu quintal, pois devido a idade, tem apresentado uma saúde mais fragilizada e usa as plantas como primeiro recurso para manutenção da saúde, relata que não fazia uso das plantas para remédios, porém depois que atingiu elevada idade, foi utilizando as plantas.

Elenilda Ferreira, minha mãe, mulher negra filha de Maria das Graças e Antônio Obdalias, esposa de Silas da Silva Matos, meu pai, nasceu e vive na comunidade, tem bastante facilidade de identificar as plantas e para que servem, manuseio adequado, filha mais velha de 8 irmãos, ajudou na criação de seus irmãos, tendo aprendido os conhecimentos de manuseio da terra com o pai e avós, naquela época quando eram vivos, faz garrafadas pois aprendeu com sua mãe e seu pai

Maria das Graças filha de Joana e mestre cantador de toadas, Osmar de Brito, sendo ele indígena também, benzedor. Esposa de Antônio Obdalias, homem negro de avós

indígenas, que foi Vice-presidente da comunidade e tesoureiro, foi líder ativo dentro do quilombo, muito respeitado

Maria das Graças faz seus próprios remédios, garrafadas e chás. Houve uma época em que vendia açaí na cidade do Gurupi, meu avô Obdalias tirava o açaí, na madrugada, chegava cedinho e batia o açaí, colocava em um pano, pegava a canoa e subia no rio a remo 6 quilômetros para chegar na cidade, lá já havia seus clientes. A partir daí, foi criado um vínculo de clientes e amigos e conhecidos. As pessoas começaram a ir à comunidade não só para comprar açaí, mais a procura de suas garrafadas. Com o passar do tempo ela não quis mais fazer as garrafadas pelos comentários que eram feitos, comentários esses dela ser macumbeira, não que isso seja algum motivo de vergonha, mas para a época era algo pejorativo, uma ofensa, assim como ainda é usado esse termo para dizer que algo é ruim, como ofensa, além disso as garrafadas não eram cobradas, o que era exigido era apenas o respeito e isso não foi dado, ainda havia a dificuldade de encontrar determinada planta, desde então, faz seus remédios apenas para benefícios próprios, onde ela reconhece como um dom que tem.

Creuza, mulher negra, casada com seu Antônio, aprendeu o manuseio das plantas observando as outras pessoas fazendo, e a partir daí fazia quando necessário para seus filhos e dava certo.

Cleudilene Ferreira, filha de Maria das Graças, nasceu e se criou nas comunidades e aprendeu o cuidado com a saúde com seus pais, Maria das Graças e Obdalias, organiza eventos na comunidade e é artesã.

Claudiene Ferreira, filha de Maria das Graças e Antônio Obdalias e neta de Osmar de Brito, artesã, costureira, técnica em enfermagem e mãe solteira, nasceu e vive na comunidade.

Dameres da Silva Matos, graduada em pedagogia e diretora da única escola de anos iniciais dentro da comunidade, filha de Valdilene e Severino Matos, nos apresentou aspectos importantes sobre a escola.

Silas da Silva Matos filho de José da Costa Matos e Maria Matos, esposo de dona Elenilda Ferreira, pescador conhecedor do rio, agricultor e conhecedor de remédios a partir das plantas.

Clailson Ferreira, filho de Maria das Graças e Obdalias, na época dos registros tinha 20 anos onde foi observado, ele produzindo os banhos para os cachorros, juntamente

com seu sobrinho Cledielson, filho de Adiel Braga e Cleudilene Ferreira, que na época tinha 18 anos.

Este estudo se divide em três capítulos. o primeiro capítulo descrevo o quilombo de Bela Aurora e faço um debate acerca da história, os saberes e as (r)existências, nas interações entre negros e indígenas para a formação de quilombos na Amazônia, uma vez que possibilitaram e continuam a possibilitar práticas econômicas, políticas e sociais que ampliaram suas (r)existências, permitindo a territorialização dessas terras por meio de suas práticas e trocas de experiências, para isso faço um diálogo a partir das produções de Porto-Gonçalves (2006). Por fim, demonstro como essas interações são mantidas ainda na contemporaneidade no quilombo de Bela Aurora.

O segundo capítulo consiste em um estudo sobre A epistemologia de Oxum, em que faço um debate a partir das discussões de Reis Neto (2020), para mostrar que a relação com as plantas medicinais no quilombo Bela Aurora consiste em entender os ensinamentos e os saberes de Oxum sobre a mata. Relaciono essa epistemologia com meu percurso dentro da academia, sendo importante trazer discussões acerca desse contexto para compreender melhor como essas relações com Oxum ultrapassam as fronteiras do quilombo de Bela Aurora.

Para maior aprofundamento do debate tomo como suporte teórico metodológico autores(as) como bell Hooks (que trata da educação antirracista), Vicente Salles (que fala sobre o negro na Amazônia) , Mary Del Priori (que aborda a construção do corpo no período colonial) e Conceição Evaristo (que me ajudou a pensar sobre a percepção da mulher negra como contadora de sua própria história a partir de suas vivências), além de outros autores como Anaiza Virgulino, que faz importante debate sobre os processos de resistência das práticas afro religiosas e dos medos advindos do julgamento pelo exercício dessas práticas, o que me fez entender o contexto atual que levou a comunidade de Bela Aurora a não praticar de forma mais intensa as práticas de cura com as plantas medicinais.

No terceiro capítulo falo das histórias do quilombo, memórias, encantados, e os quintais medicinais, busco aprofundar o entendimento dessas relações entre memória ancestral e a práticas de cura no quilombo, investigando como os moradores da comunidade vivenciam e percebem suas conexões com os encantados, aprofundando os conhecimentos a partir dos debates Maués (2005), sobre a natureza e os dons espirituais. Busquei compreender como essas práticas de cura se manifestam no cotidiano, e como os

indivíduos recebem e tratam esses dons, integrados às suas filosofias de vida. Mostro como essas experiências são silenciadas por medo e preconceito, o que limita a expressão plena da identidade e modo de vida. Este capítulo traz luz as vivências com as plantas e reforça a relevância da resistência cultural e da sobrevivência espiritual da comunidade. Com base na pedagogia das encruzilhadas de Rodrigues Júnior (2017) concluo o capítulo fazendo discussões sobre as possibilidades de aprendizagem a partir da coexistência de diferentes mundos, os quais se constituem, sob vários aspectos, pelas relações afroindígenas, como penso ser constituídos nossos saberes.

2. Capítulo I: BELA AURORA E SUA RELAÇÃO COM O MUNICÍPIO DE CACHOEIRA DO PIRIÁ E O MARANHÃO

O município de Cachoeira do Piriá foi desmembrado do município de Viseu e criado pela Lei nº 5.927, de 28 de dezembro 1995, sancionada pelo governador da época, Dr. Almir José de Oliveira Gabriel. Sua instalação oficial só ocorreu quase dois anos depois, em 1º de janeiro de 1997, quando o primeiro prefeito, Ademir Fonseca de Oliveira, assim como o vice-prefeito e os vereadores, foram eleitos no pleito municipal de 3 de outubro de 1996 (Fapespa, 2022).

Antes de se tornar o município de Cachoeira do Piriá, chamava-se Cachoeira do Garimpo, devido às exponenciais atividades de exploração mineral na região, ainda hoje vigentes. O extrativismo na Amazônia, usa como lógica o capitalismo predador, deixando evidente um processo de apropriação intenso dos recursos naturais, principalmente em locais onde a extração de minérios, como, por exemplo, a extração do ouro, que na maioria de seus casos é feita de forma ilegal, e estão acima dos limites ecológicos e sociais do território. Como bióloga, é evidente ver os impactos sobre os ecossistemas amazônicos, ciclos hidrológicos e a saúde como um todo das populações existentes, pois tudo depende do equilíbrio ambiental.

Segundo o relatório da World Wildlife Fund (Fundo Mundial da Natureza) (2023), conhecida como WWF-Brasil, o qual mostra em seus estudos que o garimpo ilegal atua a partir de uma racionalidade econômica, buscando sempre aumentar seus lucros, independente dos danos que possam causar. O uso excessivo de mercúrio é um dos exemplos mais emblemáticos dessa lógica, o uso de mercúrio diminui o trabalho, pois agiliza o processo de separação do ouro, porém isso acarreta uma drástica contaminação dos rios e de todos aqueles que tem contato direto com esses rios contaminados.

Alguns dos nossos igarapés já estão quase sem vida nenhuma como é o caso do igarapé caramugim dentro do quilombo de Itamoari, hoje dentro do quilombo Bela Aurora temos um igarapé chamado Beija Flor que rega nossas roças, também onde era o ponto central do nosso lazer, mas no início do ano de 2025, com a expansão de garimpos ilegais na sua nascente, a água está contaminada, imprópria para o uso, afetando todos os indivíduos desse ecossistema.

Levantamentos da WWF deixa evidente que a contaminação vai além da esfera ambiental e se converte em problemas de saúde coletiva, onde nesse modelo, o lucro surge através dos prejuízos irreversíveis ambientais e sociais. Através da Plataforma MapBiomias Brasil é possível obter dados concretos que ajudam a compreender em escala nacional o agravamento do problema por meio do seu monitoramento. Essas áreas ocupadas por garimpos trouxe um aumento de mais de 90% de expansão indevida, concentrada na Amazônia: em Terras Indígenas e Unidades de Conservação, esse sendo os territórios mais afetados. Essa velocidade com que o garimpo avança demonstra a lógica capitalista que transforma florestas, rios e modos de vida em mercadoria (MapBiomias, 2022).

Gudynas (2019) argumenta que o extrativismo não é apenas a retirada de recursos naturais, mas sim um regime econômico e político. Isso significa que ele envolve um conjunto de práticas, decisões de governo, relações de poder e modelos de desenvolvimento que dependem da exploração intensiva e de grande escala sobre a natureza. Segundo ele, o “neo-extrativismo” combina as atividades minerárias com promessas de desenvolvimento, reforçando uma falsa ideia de que a riqueza nacional depende de uma exportação, mesmo que cause destruição de ecossistemas inteiros, de forma que essa lógica degrada o ambiente, enfraquece a autonomia das comunidades locais, aumentando a desigualdade, limitando alternativas do uso sustentável da biodiversidade.

Do ponto de vista Biológico, tudo isso mostra um cenário preocupante, onde há redução da cobertura florestal, a contaminação dos corpos hídricos, dos corpos humanos, afetando os habitats e diretamente espécies sensíveis, o que altera rotas migratórias e compromete a adaptação ecológica da Amazônia. Assim, esse extrativismo capitalista deixa claro que não é apenas uma prática econômica, mas sim uma profunda desigualdade que compromete a integridade dos sistemas ecológicos.

O povoado sede de Cachoeira do Piriá emergiu às margens da BR-316, conhecida como Pará-Maranhão, e foi se expandindo sob influência da comercialização do ouro e dessa rodovia federal (IBGE, 2023a). Cachoeira do Piriá faz limite com outros municípios, sendo ao norte com o município de Viseu, ao sul com o município de Nova Esperança do Piriá, e à leste com o Estado do Maranhão (Fapespa, 2022).

O município de Cachoeira do Piriá (Figura 1) possui uma área territorial de 2.419,600 km². Pertence a região de integração Rio Caeté e, de acordo com a divisão geográfica regional elaborada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município está inserido na mesorregião do Nordeste Paraense e microrregião Guamá, na região geográfica intermediária de Castanhal, assim como na região imediata de Bragança. Está a aproximadamente 290 km de distância da capital paraense, Belém. Sua sede municipal tem as seguintes coordenadas geográficas: latitude de 1° 44' 33" sul e longitude de 46° 34' 15" oeste.

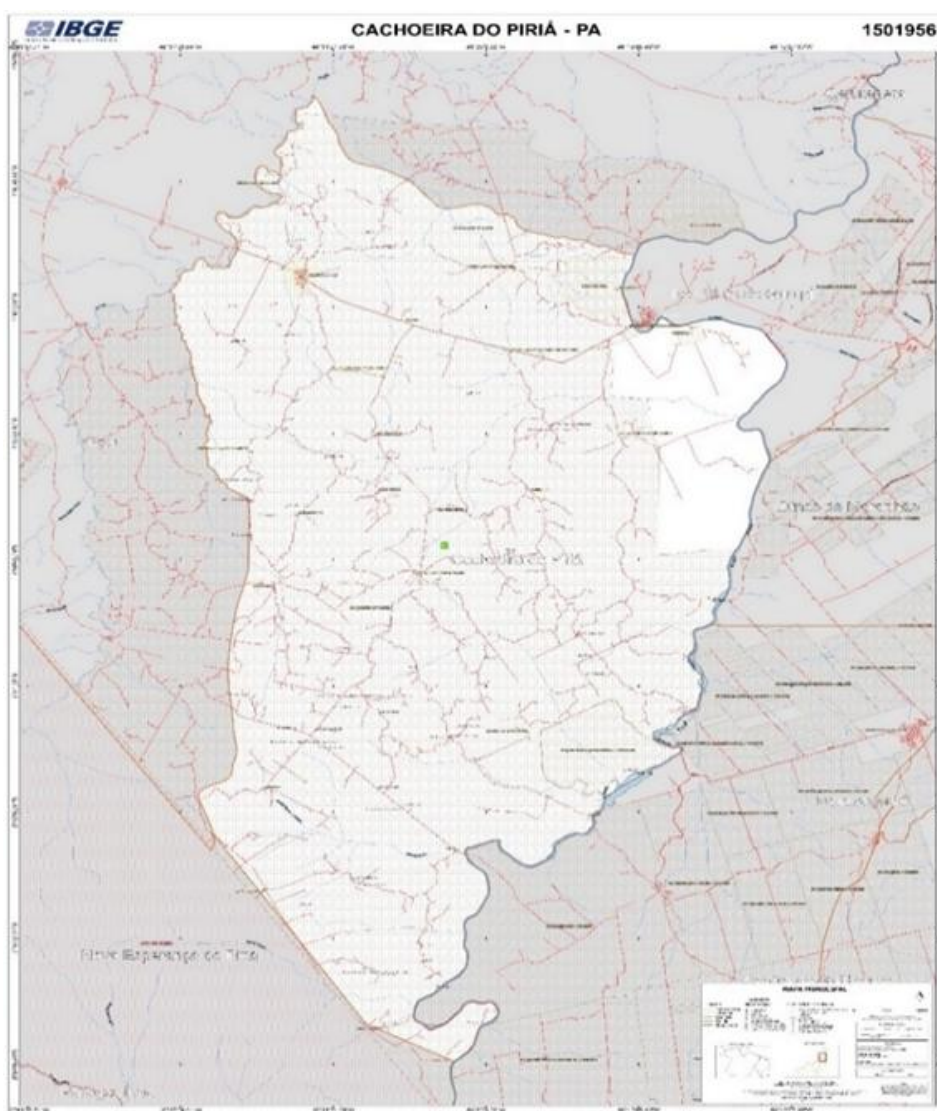


Figura 1 - Mapa de Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

Em 2022, de acordo com o IBGE (2023a), a população de Cachoeira do Piriá era de 19.630 habitantes, dos quais 53% eram do sexo masculino, e apresentava uma densidade demográfica de 8,11 habitantes por quilômetro quadrado. Para 2024, o IBGE (2023a) estimava uma população de 19.578 pessoas. Usando dados do IBGE referentes às unidades domiciliares, a Fapespa (2022) mostra que, em 2010, 79% da população, segundo a situação da unidade familiar, era rural, e apenas 21% era urbana.

Em relação à educação formal da população, o IBGE (2023a) evidencia que, em 2010, a taxa de escolarização de alunos com idade entre 6 e 14 anos de idade chegava a 89,5%. Por sua vez, em relação ao Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (IDEB) do ano de 2021, o IBGE (2023a) mostra que o IDEB para os anos iniciais do ensino fundamental era de 4,5, na rede pública.

Em relação à saúde, o IBGE (2023a) aponta que a taxa de mortalidade infantil média na cidade é de 3,18 para 1.000 nascidos vivos. No que diz respeito ao meio ambiente, apenas 2,9% dos domicílios possuem esgotamento sanitário adequado; 30,6% dos domicílios urbanos em vias públicas possuem arborização e o IBGE (2023a) ainda aponta que 0% dos domicílios urbanos em vias públicas têm urbanização adequada (presença de bueiro, calçada, pavimentação e meio-fio).

Sobre a economia, o IBGE (2023a) esclareceu que, em 2021, o PIB per capita era de R\$ 6.447,28, enquanto o percentual de receitas externas em 2023 era de 90,23%. Ainda em relação a 2023, o total de receitas realizadas foi de R\$ 108.921.509,27 (x1000) e o total de despesas empenhadas foi de R\$ 98.345.256,12 (x1000).

A Figura 1 é um mapa topográfico detalhado da região de Cachoeira do Piriá. O mapa exhibe linhas de contorno, indicando diferentes elevações do terreno. As áreas mais escuras representam elevações mais altas, enquanto as áreas mais claras indicam terrenos mais baixos. Há símbolos que representam rios, córregos e lagos. Esses cursos d'água são essenciais para entender a natureza da região. O mapa mostra estradas, trilhas e possíveis rotas de acesso, sendo essas informações cruciais para a locomoção. As linhas de grade sugerem coordenadas geográficas, permitindo localizar pontos específicos com precisão. No canto inferior direito, há uma legenda explicando os símbolos utilizados no mapa, bem como indicadores de escala e orientação (Figura 1).

Para entender a complexidade desse território em termos ambientais e hidrológicos, o relatório da Agência Nacional de Águas (ANA, 2013) traz dados técnicos

sobre a bacia do rio Gurupi. Tendo 720 km de extensão, o rio funciona como divisor natural entre Pará e Maranhão e atravessa uma área, caracterizada por florestas densas e uma grande variedade de espécies.

De acordo com a ANA, processos como o desmatamento, a exploração ilegal de madeira, a degradação dos recursos hídricos e a expansão das atividades agropecuárias e de garimpo têm comprometido a integridade ambiental da bacia. Assim agravando os conflitos por poder e recursos na região.

Os mapas e dados territoriais produzidos pelo IBGE (2020) evidenciam padrões de ocupação, limites administrativos e registros históricos de uso irregular do solo que ajudam a compreender o contexto fundiária dessa região, marcada pela sobreposição de propriedades, mostrando a fragilidade dos mecanismos de proteção.

Além disso, o IBGE aponta que fatores como isolamento geográfico, infraestrutura precária e baixa presença do Estado criam condições favoráveis para a perpetuação da grilagem e dificultam o monitoramento ambiental e fundiário. O Vale do Gurupi, historicamente, é marcado por tensões, mas também um espaço de produção de territorialidades que desafiam a lógica da fronteira amazônica como lugar de exploração e avanço do capital.

Assim podemos dizer que a formação socioeconômica do município de Cachoeira do Piriá, no nordeste paraense, está profundamente marcada pela expansão da fronteira extrativa que avançou pelo estado a partir da segunda metade do século XX. Inicialmente, a região tornou-se rota de exploração madeireira, impulsionada pela abundância de espécies de alto valor comercial e pela ausência de fiscalização efetiva. A abertura de picadas, ramais e acampamentos deu origem aos primeiros núcleos de ocupação permanente, atraindo trabalhadores migrantes, comerciantes e pequenos posseiros. Esse processo, característico da expansão da fronteira amazônica (Becker, 2005), consolidou um território organizado pela lógica da exploração de recursos.

Com o declínio da madeira de “primeira linha” e a ampliação da busca por novas frentes econômicas, o garimpo de ouro passou a ganhar força na região, tanto em áreas rurais quanto na cidade, criando uma dinâmica marcada pela informalidade, pelo uso de mercúrio e por relações de trabalho precário. O garimpo entranhou, ao dia a dia dos moradores de forma tão intensa que se tornou parte estruturante da economia e das estratégias de sobrevivência de muitas famílias, (Silva, 2021; Agência Pública, 2022).

Na plataforma de monitoramento MapBiomias (2023) é possível encontrar dados que mostram que o município está entre os que mais sofreram com desmatamento relacionado à exploração predatória, deixa evidente a continuidade de práticas ilegais e a fragilidade das políticas locais de ordenamento territorial.

Esse cenário mostra como Cachoeira do Piriá se estruturou a partir de atividades extrativas que, ao mesmo tempo em que geraram renda imediata, produziram uma série de impactos socioambientais de longo prazo. O município se desenvolveu sem romper com a lógica da fronteira predatória, onde a terra é vista como recurso a ser explorado rapidamente, e não como base para um projeto sustentável de futuro. Assim, para compreender sua formação é necessário reconhecer que os conflitos fundiários não são apenas um problema atual: eles são herança direta de um modelo de ocupação marcado pela ausência do Estado, pela economia de enclave e pela disputa permanente por território.

Atualmente, Bela Aurora que faz parte das comunidades do vale do rio Gurupi, se encontra no meio dos conflitos onde o processo de avanço de usurpação de terras tem se agravado e gerando medo, muitas comunidades descendo o rio Gurupi se encontram em um processo intenso de violência, pistoleiros começaram a invadir as propriedades. Como reporta o jornal “A Nova Democracia” em reportagem em 2025, na região existem quadrilhas de grileiros, falsificadores de documentos, em conluio com empresas mineradoras, as quais ameaçam a vida de milhares de pessoas que vivem em toda a região do Vale do Rio Gurupi. Esses criminosos chegam com papéis forjados, frutos de um esquema de grilagem e corrupção, e começam a colocar pistoleiros fortemente armados nas terras dos camponeses, tentando intimidar, amedrontar e expulsar quem vive e trabalha na região há gerações.

Além disso, a autorização para pesquisa minerária dada ao grileiro pela Agência Nacional de Mineração (ANM), é ilegal. Afinal, o Brasil é signatário da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que garante o direito à consulta livre, prévia e informada dos povos indígenas e comunidades tradicionais antes de qualquer projeto que afete seus territórios, algo que até hoje não ocorreu.

De acordo com Santos (2018), as comunidades do Santo Antônio, Arirama, Curucal, Vila Mariana e Vila Cardoso têm um legado de conflitos e organização popular no Vale do Gurupi que remonta à década de 1980, quando a região se tornou palco de um

dos mais intensos embates agrários do país: a chamada Guerra da CIDAPAR. De um lado estava um consórcio formado por mineradoras e grileiros favorecidos pelo regime militar, interessado em se apropriar de terras ocupadas há décadas por caboclos e quilombolas. À frente desse bloco operava o temido agente do Serviço Nacional de Informações (SNI), o Capitão James (Santos, 2018).

Do outro lado, organizaram-se camponeses e quilombolas liderados pelo camponês Quintino Lira, que reuniu cerca de 300 homens em um verdadeiro exército popular, a resistência popular alcançou uma vitória histórica: aproximadamente 300 mil hectares foram destinados a um assentamento de reforma agrária, além do reconhecimento de diversas áreas quilombolas (Santos, 2018).

Loureiro (1980) em suas pesquisas, já apontavam, no final da década de 1970, que a região se estabelecia como uma fronteira marcada pela usurpação da terra, pela violência armada e pela expansão de projetos empresariais ligados ao agropecuário e extração do ouro. Dessa forma, a Gleba CIDAPAR, surge como símbolo dessa disputa, sendo palco de confrontos que colocaram em choque grandes grupos econômicos, apoiados pela estrutura repressiva do Estado.

Nos apontamentos de Santos (2018), Quintino, liderança camponesa de destaque no início dos anos 1980, articulou estratégias de proteção territorial em um contexto marcado pelos resquícios da repressão estatal do período ditatorial, cuja atuação incidia de forma particularmente intensa sobre as populações que permaneciam no campo. Consta ainda, no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade (2014), que Quintino era reconhecido como vítima da violência estatal, dirigida às lideranças agrárias durante a ditadura, evidenciando a amplitude das perseguições e das violações de direitos no contexto amazônico.

Castro e Hebette (1991) apontam que a atuação de empresas privadas - muitas delas vinculadas à grupos favorecidos pelo regime militar -, estabeleceu uma relação direta entre projetos empresariais e práticas de expropriação territorial. Essa articulação, sustentada tanto pela violência quanto por políticas estatais de incentivo, reforçou um modelo de desenvolvimento que avançava mediante a desapropriação.

Existem áreas de setores censitários urbanos que representam zonas residenciais e comerciais. Rodovias e hidrovias e indicam vias de transporte e cursos d'água. As terras indígenas e territórios quilombolas são delimitados, assim como unidades de conservação (áreas protegidas). O Quilombo de Bela Aurora, que pertence ao município de Cachoeira do Piriá está fortemente influenciado pela dinâmica econômica do Município, dependendo em muitos aspectos das políticas públicas como educação, saúde e assistência social, ainda que o acesso a essas políticas sejam escassos. Há, entretanto, outras dinâmicas culturais específicas no quilombo, o que demonstra, em de certa medida, autonomia e modos de gerar e produzir o território com outras perspectivas de desenvolvimento. O mapa a seguir mostra a forte relação do quilombo com o rio Gurupi.

2.1. O Quilombo de Bela Aurora

O censo demográfico de 2022 trouxe um retrato inédito sobre as populações quilombolas do Brasil. O levantamento do IBGE (2023b) afirmou que o Brasil possui 1.330,186 quilombolas, o que representa 0,66% do total de brasileiros. No Nordeste, há a maior concentração de pessoas quilombolas (906.337), o que representa 68,14% da população quilombola no país. Depois aparece a região Sudeste, com 182.427 quilombolas; seguida pela região Norte, com 167.311 quilombolas; ambas contabilizam 26,29% da população quilombola no Brasil. As regiões Centro-Oeste e Sul possuem 44.997 e 29.114 quilombolas, respectivamente, e representam 5,57% da população quilombola brasileira (IBGE, 2023b).

Bahia é o estado que apresenta a maior população quilombola, com 397.502 pessoas, seguida por Maranhão, com 269.168 pessoas quilombolas. Logo em seguida aparecem os estados do Pará e Minas Gerais, com 135.603 e 135.315 pessoas quilombolas, respectivamente (IBGE, 2023b).

Somente na Amazônia Legal vivem 427.801 quilombolas, o que representa 1,61% da população residente total da região, e representa 32,16% do total da população quilombola do Brasil (IBGE, 2023b). E dentre os vários quilombos da Amazônia Legal está o quilombo de Bela Aurora, *locus* desta pesquisa (Figura 2). Sendo um dos quilombos recenseados pelo IBGE (2023b). Esse instituto apontou que o quilombo possuía, em 2022, ano em que o censo foi realizado, 155 quilombolas.

O Quilombo de Bela Aurora, assim como as comunidades vizinhas – Paca, Aningal, Itamoari e Camiranga - foi originalmente formada por pretos (africanos e descendentes escravizados) fugidos do Estado do Maranhão durante o ciclo do ouro, no século XIX. O Estado do Maranhão explorava o ouro na região, e os escravizados se rebelavam e formavam mocambos. Segundo a Fundação Cultural Palmares (2004), em 1817, o preto Manoel Raimundo descobriu o ouro na margem esquerda do Rio Gurupi, atual município de Cachoeira do Piriá, Estado do Pará.

Segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) (Brasil, 2005), a comunidade Tira Couro foi fundada por Agostinho Caldas. Posteriormente, foi batizada por Guilherme Linde como Bela Aurora, em alusão à sua posição de frente para o nascer do sol. É uma comunidade negra ribeirinha de zona rural, localizada a margem esquerda do rio Gurupi (Figura 2), na divisa do Pará com o Maranhão. Reconhecida pelo estado brasileiro em 2004 e titulada pelo INCRA no mesmo ano, a área demarcada abrange 2.410,2754 hectares, apresentando um perímetro de 23.347,89 metros, entre as coordenadas 1.76667 Lat. S. e 46.3333 Long.



Figura 2 - Mapa do Quilombo de Bela Aurora, Pará, Brasil.

O título de reconhecimento de domínio coletivo da terra foi concedido pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA) à Associação dos Moradores da comunidade. Sua história está inserida no contexto da formação e organização da região, cerca de seis quilômetros da cidade mais próxima, Boa Vista do Gurupi, no Maranhão. O acesso se dá pela água (canoas, barcos, rabetas) ou por terra (carros, motos, bicicleta) ou a pé (caminho pela beira do rio Gurupi). Bela Aurora fica distante, aproximadamente, 36 quilômetros da sede municipal, Cachoeira do Piriá.

Bela Aurora, que antes era administrada por Viseu, tem uma história ligada ao desenvolvimento da cidade. Durante esse período, todas as políticas públicas eram decididas em Viseu, o que afetava diretamente o Quilombo de Bela Aurora. O rio Gurupi, o Turiaçu e seus afluentes, importantes para Viseu, também ajudaram no crescimento do quilombo, que tinha um comércio intenso com a Comarca de Viseu, sendo o ponto de troca mais próximo (Castro, 2006; Matos, 2022; Viana, 2024) Este quilombo é caracterizado por seus fortes traços culturais, pela preservação natural, pelas suas tradições, seus costumes, suas danças, suas crenças, brincadeiras e outros saberes deixados pelos mais velhos.

Tem cerca de 75 famílias, identificadas por Centro Comunitário, onde acontecem as reuniões (Figura 3). Tem uma igreja de São Domingos de Gusmão e uma escola. É uma comunidade fechada, conforme sugere o estatuto e o regimento interno, o qual descreve que somente pessoas que tenham vínculos sanguíneos e culturais com seus moradores quilombolas podem residir nessa comunidade, os quais sobrevivem da agricultura, extrativismo vegetal, pesca, artesanato, benefícios sociais, pequenos comércios, dentre outras atividades.



Figura 3 - Barracão / Centro comunitário onde acontecem reuniões, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

As residências são de alvenaria (projeto) e madeira, todas com energia elétrica. Cada família tem sua própria casa de farinha no quintal ou em seus roçados, dispõe em sua moradia, de uma casa de farinha para uso familiar. A agricultura é a principal atividade econômica realizada, principalmente o cultivo de mandioca, feijão, milho, arroz e açaí, os quais são cultivados sem utilização de adubos químicos, mas somente por meio do sistema de corte e queima de roçado. A criação de galinhas, a pesca e a caça complementam nosso autossustento. Além disso, muitos moradores são atendidos pelo Programa do Governo Federal através do Bolsa Família e de benefícios previdenciários.

A comunidade possui apenas uma igreja católica (São Domingos), onde se celebram os festejos tradicionais ao santo. A seguir, uma imagem da igreja e de seu padroeiro na comunidade (Figura 4). Antigamente, na comunidade, havia outras festividades de santos, como São Benedito, e Santa Terezinha.



Figura 4 - Igreja católica e São Domingos, Quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

Não temos um Posto de Saúde dentro do quilombo. Somos atendidos pela unidade básica de saúde de Alto Bonito que fica acerca de 6 quilômetros de distância, da cidade mais próxima, ainda pertencente ao município de cachoeira do Piriá, para sanar nossas necessidades. De acordo com a colaboradora Damares Silva, responsável pela escola, relata que, quanto aos materiais pedagógicos e administrativos, atualmente, a escola conta com sete funcionários, sendo quatro concursados e três contratados, sendo eles dois serventes, dois vigias noturnos e uma professora responsável contratada, assim como um auxiliar administrativo e um funcionário de serviços gerais. Enquanto a escola busca oferecer um ambiente inclusivo, mesmo com suas dificuldades, reconhecemos a necessidade de um auxiliar para acompanhar crianças com necessidades educativas especiais.

A comunidade também se empenha em preservar suas tradições culturais, como é o caso do Boi Bumbá Mimo Dourado, que mantém viva a herança de Bela Aurora.

Assim como um dos mais diversos encontros de cultura na fronteira entre Pará e Maranhão, além da religiosidade, como a pajelança, tambor de mina entres outras que era muito praticado, hoje temos apenas o boi bumbá, tendo atualmente como responsável Claudiene Ferreira, filha de Obedalias e neta de Osmar de Brito, juntamente comigo, Simone Matos, neta de Obedalias, e bisneta de Osmar, assumimos a responsabilidade de manter viva a tradição do Boi Bumbá Mimo Dourado em Bela Aurora (Figura 5). Falar sobre isso é sempre uma homenagem ao legado de meu avô e à dedicação de nossa comunidade em preservar essa importante manifestação cultural.



Figura 5 - Osmar de Brito e o Boi Bumbá Mimo Dourado em Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

Claudiene Ferreira, rememorando entre histórias contada pelo seu avô, ela recorda dos relatos deixados, que o Boi Bumbá Mimo Dourado chegou à comunidade de Bela Aurora há alguns anos, trazido por Manoel, um morador visionário que trouxe consigo essa rica tradição. Feito com tambores de madeira, maracás de cabaça e uma variedade de instrumentos artesanais, o Boi Bumbá encantou a comunidade e se tornou uma parte integral de suas celebrações.

Após o falecimento de Manoel, a tradição foi passada de geração em geração, liderada por figuras como Valdomiro, Lucas Martins, e finalmente, Osmar de Brito. Osmar dedicou sua vida a manter viva a boiada, mesmo diante de dificuldades financeiras e da falta de apoio governamental. Após o falecimento de Osmar, em 2017, a boiada ficou em hiato por três anos, até que o projeto “Cultura Viva”, que foi criado pelas professoras Glória Maria e Damares Silva, visando retomar as tradições culturais da comunidade. Com minha iniciativa e de Claudiene, o Boi Bumbá foi reformado e revitalizado, garantindo que a tradição não se perdesse.

Estamos constantemente em busca de recursos para manter viva a tradição e adquirir materiais necessários para a confecção e manutenção dos instrumentos, bem como para a produção de vestimentas e adereços tradicionais. Necessitamos, todo ano, de recursos para fazer as roupas dos baiantes¹ da Catirina² e do Cazunbar³, chapéus, roupa do vaqueiro, entre outros materiais necessários, pois não é apenas uma dança tradicional, mas um símbolo de identidade e orgulho para a comunidade de Bela Aurora. Além de preservar nossa cultura e tradições, a boiada promove o senso de comunidade e coesão social, reunindo pessoas de todas as idades em celebração. Além disso, A retomada dessa tradição também contribui para o turismo cultural na região, gerando oportunidades econômicas para os moradores locais.

O Quadro 1 evidencia a programação, desde a preparação até a realização da apresentação do Boi Bumbá para o ano de 2024.

Data	Ação	Descrição
20/05/2024	Reunião de Preparação	Reunião com participantes para indicar as iniciativas com atuação na comunidade
24/06/2024	Apresentação, dia que o boi brinca	Apresentações do boi

Quadro 1 - Cronograma de preparação e apresentação do Boi Bumbá 2024, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

¹ Componentes que pertencem ao grupo folclórico boi bumbá.

² Personagem feminina, pode ser interpretada por homens ou mulheres, que interagem com o boi.

³ Figura presente na brincadeira do boi bumbá. Ele se apresenta de máscaras animais e roupas largas, encanta e assusta, misturando o sagrado, o real e o imaginário, presente na baixada maranhense.

A cultura popular de muitas regiões sempre é marcada por manifestações artísticas que refletem a espiritualidade e a conexão com o sagrado de cada uma delas. Em nossa comunidade, na festividade do boi, o que se destaca são as toadas, pois desempenham um papel central ao lado da dança, sendo uma forma de transmitir histórias, sentimentos e tradições da nossa comunidade. As toadas são uma expressão e conexão com a encantaria, de onde surgem a construção de uma toada. Ao batuque de tamborete e assobios, era Osmar de Brito quem compunha suas toadas.

Embora o Boi Bumbá seja classificado como folguedo profano, sua relação com Santos Católicos é bastante conhecida. Em São Luís, o boi está ligado a esses santos, São João, São Pedro, São Marçal e Santo Antônio, sendo festejados no período junino. Muitos grupos de Bois que hoje se apresentam nos arraiais, nasceram de uma promessa feita por seus fundadores em momento de aflição. Mas o Boi do Maranhão tem também uma relação muito estreita com encantados, e um certo número deles foi organizado para atender a um desejo deles, anunciado em sonho ou em vigília ou para pagar uma promessa feita a um deles, como refere Ferretti (2008). Dessa forma também acontecia em Bela Aurora, todos os anos um encantado dava o nome do boi em sonho, havia todos os processos desde a matança do boi ao nascimento do dele, atualmente não acontece mais dessa forma, pois com o passar dos anos foi sofrendo modificações, a primeira delas foi a não realização da matança, hoje o boi não recebe mais outros nomes, pois foi preservado o último nome dado pelo mestre Osmar de Brito ainda em vida, dessa forma, o boi resiste com o nome boi bumbá mimo dourado, sendo uma homenagem ao mestre, sendo também uma forma de manter a nossa cultura.

No final do século passado, os processos de colonização da região Bragantina, no nordeste do Pará, trouxeram novo dinamismo, provocando um rearranjo de colonos, sitiante e ex-escravizados no território. Os acontecimentos que despertaram nas autoridades do Pará e Maranhão o receio de que surgissem articulações entre os escravizados participantes da Cabanagem, no Pará e, de que estes chegassem até Santa Helena, no Maranhão, onde o movimento da Balaiada ganhava espaço, foram reatualizados nas relações de quilombolas e revolucionários para além de fronteiras administrativas. Voltavam também à tona as vivências de festas de santos, nos elementos que estavam na fala cruzada sobre os rituais da festa de Bragança e de Bela Aurora, que era a festividade de São Benedito (Marin; Castro, 1999).

A celebração de São Domingos de Gusmão ocorre de 30 de julho a 8 de agosto de 2024, na Paróquia Sagrado Coração de Jesus, pertencente à Diocese de Bragança. A festividade de São Domingos de Gusmão inicia com as novenas em cada casa durante dois meses antes da festividade. O encerramento das novenas ocorreu no dia 28 de julho. No dia 29, tem o levantamento do mastro e o início das celebrações na igreja. Essas celebrações são divididas em nove noites, e cada família é responsável por uma noite. Em cada noite, uma comunidade de fora é convidada para ser celebrante. A família responsável por cada noite disponibiliza venda de comidas, bingos e leilões.

No dia 30 de julho, acontece o levantamento do mastro pela manhã. A partir das 6 h, tem o café comunitário e alvorada. O santo busca o mastro e todos rezam em procissão. A organização da programação das noites de festejos (noitários) é feita por famílias e, conseqüentemente, cada noite de celebração recebe o sobrenome da família organizadora, conforme descrito no (Quadro 2).

Data	Noitários	Família	Hora	Celebração - Comunidade Celebrante
31 de Julho	1º Noitário	Família FERREIRA	19 h	Celebração - Comunidade de Mariana
31 de Julho	2º Noitário	Família RAMOS	19 h	Celebração - Comunidade do Km114
01 de Agosto	3º Noitário	Família CALDAS ARAÚJO	19 h	Celebração - Comunidade de Alto Bonito
02 de Agosto	4º Noitário	Família BRAGA	19 h	Celebração - Comunidade do Baixinho
03 de Agosto	5º Noitário	Família AMORIM	19 h	Celebração - Comunidade de Vila Nova e de Naiquara
04 de Agosto	6º Noitário	Família RIBEIRO	19 h	Celebração - Comunidade de Camiranga
05 de Agosto	7º Noitário	Família MATOS E NASCIMENTO	19 h	Celebração - Comunidade da Vila Amadeus
06 de Agosto	8º Noitário	Família CALDAS	19 h	Celebração - Comunidade do Areia

07 de Agosto	9º Noitário	Famílias VASCONCELOS e AGUIAR	19 h	Celebração - Comunidade São Pedro
08 de Agosto	-	-	10 h	Santa MISSA - PADRE TEODORO

Quadro 2 - Programação de noitários, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.
Retirado do flyer de divulgação da igreja de são domingos de Gusmão.

Durante esse festejo que antecede o dia da missa, mas também pode acontecer em outros momentos, de acordo com os a escolha dos pais, é comum acontecerem batizados em casas (Figura 6).



Figura 6 - Batizado de uma criança em sua casa, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

É a primeira consagração da família dada à criança. É um momento de bênção que os pais dão às crianças para que possam ser protegidas, principalmente para não adoecerem, não pegarem quebranto, mal olhado, para que os encantados não queiram brincar com elas, para a mãe d'água não as carregar, não serem flechadas, segundo os relatos de Cleudilene Ferreira moradora da comunidade.

Na fotografia acima, um dos padrinhos segura a criança no colo, e diz: “eu te batizo...”. Essas palavras de batismo são seguidas de palavras que abençoa a criança. Esse é o primeiro batismo em casa, no dia da missa, acontece o segundo batismo na igreja. Nesse primeiro batismo, representado na figura acima, participam a criança, seus padrinhos e os pais. Não há a presença de um padre, como no batismo da igreja católica. Na ocasião, utilizam vela, água benta e uma erva chamada vassourinha, como mostra a Figura 6.

Após a Missa, ocorre bingo e leilões. Os bingos são doações de colaboradores internos e externos (Figura 7), assim como os leilões. Grande parte dos donativos vêm dos próprios moradores, que doam patos, galinhas, galos, bolos de macaxeira, bolo de tapioca, mingau de milho, farinha, café, cará e batata doce.



Figura 7 - Foto do final do festejo do ano de 2024, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

Durante o festejo de São Domingos de Gusmão, os noitários são responsáveis por acender as velas no pé do mastro, em agradecimento e pedindo proteção. Essa tradição culmina com a derrubada do Mastro de São Domingos, onde, primeiramente, são retiradas as folhagens envolvidas no mastro, seguidas da retirada das frutas. Por fim, alguém sobe para remover o restante das frutas e as bebidas que estão colocadas no topo em cada lado, até alcançar a bandeira do santo, que é recebida pela pessoa responsável pelo mastro na festividade do ano seguinte.

Em seguida, todos os presentes dão uma machadada no tronco do mastro, até que consigam derrubá-lo. Isso acontece porque a comunidade se reuniu para construir o festejo e o mastro; todos ajudaram a levantar, todos ajudam a derrubar. Esses ensinamentos foram deixados pelos mais velhos e são seguidos até hoje. Depois da

derrubada do mastro, as mulheres carregam o mastro dando três voltas, rezando ao redor da igreja.

Logo após esse ritual, inicia-se a preparação para a Festa dos Pais. Com meses de antecedência à festividade de São Domingos, são arrecadadas doações apenas dos pais, com os que puderem contribuir. A associação e a igreja também fazem suas doações, garantindo a realização de um almoço comunitário para os pais, que inclui brindes e bingos.

É dentro desse universo cultural que me criei e fortaleci laços, o que me levou a entender que sou uma mulher negra quilombola afincada nesse lugar, o qual me conecta com todas essas manifestações. Sair do quilombo para estudar na cidade causou um estranhamento muito grande em mim.

2.2. O deslocamento do quilombo para a cidade: Entre diferentes ciências

Ao sair a comunidade quilombola de Bela Aurora para ingressar na universidade, deparei-me com barreiras culturais e epistemológicas que dificultaram a assimilação dos novos conhecimentos. O deslocamento do quilombo para a cidade representou um choque de mundos, já que carrego comigo valores, práticas e concepções próprias, que diferem daquelas hegemônicas presentes no espaço acadêmico. A ciência que aprendi em meu território dialoga com um modo de compreender a vida e a natureza distinto das chamadas “ciências duras”. Conforme argumenta Lévi-Strauss (1975), as sociedades constroem diferentes formas de conhecimento, igualmente legítimas. Nesse encontro, percebo que são justamente essas concepções diversas de ciência que tornam possível a produção de novas ideias e perspectivas de mundo.

Eu gosto muito, inclusive, da perspectiva da pedagogia das encruzilhadas de Rodrigues Júnior (2017), que diz que esse ponto entre os encontros, ele não é o ponto do meio, mas ele é uma terceira coisa que ainda está por nascer, e que ela nasce dentro da gente quando a gente se permite viver nesses cruzos.

Viver entre esses mundos, construindo pontes, faz com que a gente tenha uma coabitação que não é sobre ligar ou desligar os modos de viver, mais é sobre criar uma terceira via, uma terceira coisa que nasce desse encontro entre diferentes temporalidades.

A experiência quilombola foi, muitas vezes desqualificada na universidade, sendo considerada “errada” frente aos modelos de vida urbano. Para Bispo (2023), a cidade representa um território artificializado e colonialista, no qual prevalece a lógica da mercadoria e a separação entre humanos e natureza. Ele define de cosmofobia, o medo ou a desconexão do humano em relação ao cosmos, à terra, aos seres vivos e aos ciclos da vida, que se manifestam fortemente nos espaços urbanos modernos. Em contraste, temos os modos de vida quilombolas e indígenas, os quais expressam menor cosmofobia, mantendo nossos vínculos de reciprocidade e pertencimento com o território e com todos os seres que nele habitam.

A necessidade de adaptação a padrões externos produziu tensões identitárias em mim e exigiu estratégias de sobrevivência em um espaço que se apresentava estranho às minhas referências de origem. No meu caso, o ambiente universitário produziu em mim certa tensão, que se manifestou na crítica ao uso da primeira pessoa em minha escrita, como se fosse possível separar a subjetividade da coletividade. Contudo, a escrita que emerge dessa vivência mantém a marca da inseparabilidade entre sujeito e comunidade, o que me fez optar, neste estudo, por dialogar com meu povo de origem, em vez de restringir-me às convenções acadêmicas hegemônicas.

Ao longo de minha inserção em determinados espaços de estudo e convivência, fui confrontada com situações de racismo explícito, expressas em comentários que deslegitimavam minha presença e me atribuíam características de inferioridade. Essas falas, que variavam entre a sugestão de que eu “não pertencia” ao grupo acadêmico até a afirmação de que “atrapalhava” a imagem coletiva dos colegas, revelam a persistência de práticas discriminatórias que ultrapassam o nível individual e se inserem em um contexto estrutural. Diante disso, minha postura foi de não confronto direto, preservando-me por meio do silêncio e da interiorização, ainda que com sofrimento emocional significativo. Dona Cabocla Jurema - a entidade que me acompanha em minhas práticas de cura - estava do meu lado, conversando comigo e limpando minhas mãos para, como ela diz: para “escrevinhar”.

Comecei a refletir sobre isso já no mestrado ao entrar em contato com leituras de autoras que tratam sobre o racismo, como bell hooks e Conceição Evaristo. Conceição Evaristo, por exemplo, já demonstrou como é potente a escrita contra o racismo, como essa escrita pode ser uma estratégia de empoderamento das mulheres negras. Ao abordar

sobre a escrevivência, não só como método, mas como forma de estar no mundo, ela nos faz ver em suas poesias, contos, ensaios e romances, as experiências de mulheres negras e da população afro-diaspórica no Brasil, levando-nos a pensar acerca da nossa própria história do Brasil.

Por essa perspectiva da escrevivenciam - que olha o mundo através da ótica dos fragmentos sociais e dos indivíduos sociais anônimos, que compõe boa parte da teia social sendo memorialístico e biográfico -, que Conceição Evaristo escreve, ela vivência sua história de racismo, ou seja, a escrita de um corpo, uma condição de uma experiência de uma mulher negra no Brasil.

Segundo Oliveira (2009, p. 45), “os personagens das obras de Conceição Evaristo representam, de forma muito marcante, esse universo marginal que a sociedade muitas vezes tenta esconder”. Em “Becos da Memória”, isso se evidencia com grande intensidade, pois “a narrativa tem um tom dramático que transmite toda a tensão vivida por pessoas que enfrentam diariamente diferentes formas de violência”, Oliveira (2009, p. 47).

De acordo com Evaristo (2008, p. 13), “a escrevivência é a escrita que se faz a partir da vida, dos cotidianos, das dores e das esperanças”. Em Becos da Memória, essa escrita se constrói a partir de três elementos formadores: corpo, condição e experiência. O primeiro, o corpo, traz em si as marcas do existir negro, arquivado na pele e na luta constante por afirmação e reversão de estereótipos”, Evaristo (2008, p. 15), atuando como espaço simbólico de resistência e memória.

Evaristo (2020, p. 42,43) complementa que “a condição e a experiência são os elos que articulam a subjetividade individual ao coletivo, fazendo da narrativa um testemunho partilhado”. A condição se manifesta nas relações fraternas entre as personagens, enquanto a experiência, por sua vez, atua “como recurso estético e retórico, conferindo à narrativa credibilidade e poder de persuasão. Desse modo, a escrevivência se afirma como prática literária e política, marcada pela resistência e pela memória do povo negro. Segundo Oliveira (2009, p. 344), Na escrevivencia o viés que perpassa caminhos de vida não é predeterminado, é dado a cada pessoa e terá um modo de Escrever.

A principal contribuição dessa metodologia e postura política é o protagonismo das mulheres negras em suas próprias histórias, permitindo que essas mulheres assumam

a centralidade de suas narrativas, fugindo da perspectiva tradicional em que elas são representadas por outros- geralmente homens brancos- frequentemente de maneira distorcida. Esse protagonismo não é apenas um exercício de contar histórias, mas uma ação política que desafia a visão eurocêntrica e patriarcal.

Ao narrar suas próprias experiências, as mulheres negras podem revisar suas trajetórias de vida, atribuindo novos significados a eventos passados e contestando as narrativas hegemônicas.

Esse olhar multidimensional possibilita uma análise mais rica das desigualdades e das injustiças estruturais. Nesse sentido, a escrevivência não é apenas uma ferramenta para contar histórias individuais, mas também um meio de analisar e contestar as condições sociais que moldam essas experiências. Além disso, possibilita a criação de uma nova forma de conectar as realidades e as histórias das mulheres negras. É assim que me vejo escrevendo e dialogando com as mulheres e homens do quilombo, os quais se tornaram meus colaboradores da pesquisa.

A seleção das/os colaboradores da pesquisa foi feita por meio de uma escolha que garantisse a diversidade, com foco em diferentes faixas etárias. Visando garantir uma ampla percepção das diferentes gerações de pessoas da comunidade, permitindo uma análise das perspectivas dos saberes das mulheres e homens.

Escolhi seguir o caminho da etnografia porque ele permitia compreender as vivências, o que ajudaria na minha escrevivência, pois eu não queria apenas escrever sobre os dados do quilombo, mas mostrar a forma como aprendemos e nos relacionamos com as pessoas, as plantas e os seres. Acredito que o conhecimento se constrói no encontro, na convivência e nas trocas que acontecem quando a gente se permite escutar e observar os mais velhos, nossos avós, mães, pais, madrinhas.

Na perspectiva de Peirano (2014), que entende a etnografia não como um método técnico, mas como uma relação ética que dialoga entre pesquisador e comunidade, baseada em cuidado, escuta e responsabilidade mútua, seguir tecendo relações com as mulheres e homens que me ajudaram a construir essa pesquisa. Assim como Smith (1999), que propõe a escrevivência como prática que valoriza a experiência, história e resistência dos sujeitos pesquisados.

Enquanto sujeito(a) quilombola, minha existência está intrinsecamente vinculada a um pertencimento herdado e coletivo, constituído por processos históricos de resistência

e continuidade cultural, e não como um simples “trabalho de campo acadêmico”. Ela vai nascendo aos poucos a partir da experiência e observação do meio onde estou inserida, em conversas, encontros e reencontros. Meu primeiro contato com essas pessoas com quem dialoguei a vida toda, mas passei a dar mais atenção a partir das questões do presente estudo se deu em 2019, quando pesquisava sobre o uso das plantas medicinais, a partir daí, foi se criando confiança para que essas pessoas pudessem aceitar e participar desta pesquisa.

Todos os participantes foram informados sobre os objetivos da pesquisa e convidados a participar de forma voluntária. Para garantir a transparência e a ética na pesquisa, foi aplicado um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) a cada participante. O TCLE explica detalhadamente a natureza da pesquisa, os procedimentos adotados, os direitos dos participantes, como o direito ao anonimato, à confidencialidade e à liberdade para interromper a participação a qualquer momento, sem prejuízo.

Os instrumentos de pesquisa e o diálogo estabelecido com os colaboradores nesta abordagem de pesquisa, muitas vezes, tiveram que ser formulados ou recriados para atender à realidade da comunidade, pois trata-se de uma etnografia. Dessa forma, foi por meio de entrevistas semiestruturadas, que foi possível aos meus colaboradores da pesquisa expressarem suas opiniões e experiências de maneira mais flexível e aprofundada. Além disso, para enriquecer o estudo e garantir a análise do que conseguir obter em conversas, observações participativas e entrevistas, realizei gravações das entrevistas, registrei fotografias e vídeos durante todo o processo de pesquisa. Esses instrumentos foram utilizados para captar não apenas os depoimentos verbais, mas também aspectos não verbais e contextuais, como expressões faciais, gestos e o ambiente ao redor dos participantes.

O volume de material obtido foi analisado de forma minuciosa, com base em categorias analíticas, que permitiu identificar temas e padrões emergentes das entrevistas e registros audiovisuais. A análise considerou as diferenças, semelhanças e percepções de cada faixa etária, buscando compreender como as experiências de vida e a idade influenciam as perspectivas dos participantes sobre os temas abordados.

Foram entrevistadas 5 mulheres para falar sobre os conhecimentos sobre o uso das plantas para fins medicinais, com idade entre 48 e 60 anos, e 3 homens entre 20 e 52 anos e duas colaboradoras uma falou sobre a boi bumbá mimo dourado, e outra sobre a

escola da comunidade, ambas possuem 30 anos. Sobre as plantas foi perguntado, quais os nomes das plantas, partes usadas, modo de preparo, que tipo de remédio utilizam, onde eram conseguidas, quais problemas de saúde eram tratados, além das dosagem e se as detentoras/es dos conhecimentos ensinavam outras pessoas e como elas tinham adquirido esses conhecimentos. Tudo foi gravado em conversas e entrevistas, de maneira que pude fotografar as plantas, as paisagens e as pessoas.

A seguir apresento as principais colaboradoras dessa pesquisa, destacando suas idades, ocupações e contribuições para a pesquisa, as quais me possibilitaram diálogo, troca de vivências e um amplo repertório de conhecimento, muitos deles compartilhados comigo durante uma vida, mas, principalmente, e de forma mais direcionada, no decorrer dessa pesquisa.

Abaixo apresento um quadro com os principais interlocutores (Quadro 3).

Nome	Idade	Ocupação	Contribuição para a Pesquisa
Maria das Graças	63	Agricultora	Conhecimento sobre plantas medicinais e benzimentos.
Elenilda Ferreira	48	Agricultora	Preparação de remédios naturais e garrafadas.
Ilda Aguiar	63	Agricultora	Uso de plantas para cura e práticas de benzimento.
Claudilene Ferreira	47	Agricultora	Uso de plantas medicinais e preservação cultural.
Creuza Braga	60	Agricultora	Relatos sobre encantados e práticas de cura.
Silas Silva	52	Pescador	Uso de plantas para pesca e energização de materiais.
Cledielson santos	18	Jovem	Produção do banho para os cachorros de caça
Clailson ferreira	25	Jovem	Produção do banho para os cachorros de caça.
Claudiene ferreira	30	Jovem	Artesã
Damares matos			Responsável pela escola

Quadro 3 - Principais entrevistados da pesquisa.

Nesse sentido, nossa percepção sobre a potência da Escrivencia está nas múltiplas possibilidades de construção em meio aos coletivos que estamos imersos. Especificidades epistemológica, memória, história coletiva.

3. Capítulo II: A VIDA QUE FLUI COMO O RIO. A EPISTEMOLOGIA DE OXUM SOBRE A VIDA E O RACISMO ESTRUTURAL

A epistemologia de Oxum aqui é vista como um modo de compreender o mundo, associada ao elemento água e à imagem do rio, sua lógica traduz fluidez, delicadeza e força de transformação, características que refletem a própria dinâmica do orixá. Como aponta Martins (1997), as cosmologias afro-brasileiras articulam temporalidades, ritmos e corporalidades que estruturam modos de existir; assim, os saberes de Oxum constituem uma ontologia que nasce da experiência afro-diaspórica e da relação sensível com a natureza.

Parte-se do entendimento de que os conhecimentos ligados às divindades afro-brasileiras ultrapassam o campo religioso, configurando sistemas complexos de pensamento, práticas de cuidado e formas de produzir sentido no cotidiano. Autores como Oyěwùmí (1997) e Sodré (2017) demonstram que tais epistemologias formam racionalidades próprias, que não se enquadram nas hierarquias do pensamento ocidental moderno. Nesse sentido, ao abordar a epistemologia de Oxum, este capítulo também discute os processos históricos de silenciamento desses saberes, profundamente atravessados pelo racismo estrutural e pela colonialidade do saber, conforme analisam Carneiro (2005) e Quijano (2005).

Dessa forma, esta se o evidencia que a deslegitima o desses conhecimentos foi socialmente construída, como parte de um projeto colonial que buscou inferiorizar cosmologias negras. Ao mesmo tempo, destaca as estratégias de resistência que garantiram a continuidade dos saberes, sustentadas na memória, na oralidade e na prática comunitária. Ao situar a epistemologia de Oxum como referência teórica e política, argumenta-se que ela oferece mais do que um repertório simbólico: ela afirma uma forma de compreender o mundo que desafia hierarquias coloniais e reafirma a agência dos povos que a preservam, reafirmando — como lembra Nascimento (1985) — que a ancestralidade   também um projeto de futuro.

3.1. Do quilombo à Casa Pai Tupinambá; atravessamento(s) do racismo

Apresento, inicialmente, minha própria trajetória a qual pode elucidar muitos dos processos históricos que outras mulheres negras como eu vivenciou ou vivencia diante do racismo epistêmico. Falo dos conhecimentos que eu e outras pessoas da minha comunidade têm sobre o uso das plantas medicinais, os quais são permeados de saberes afrodiáspóricos e afroindígenas, o que envolve pajelança e práticas de cura no terreiro.

Para ilustrar essa experiência passarei a relatar como percebi esse racismo ao sair do quilombo e ao entrar na Universidade. Ao me sentir deslocada no grupo de colegas, sem ser entendida no meu modo de ser comecei a frequentar a Casa Tupinambá, em Tracuateua, município próximo de Bragança. Nessa época eu ainda não havia escolhido minha linha de pesquisa. Na maioria das vezes, eu ficava bastante triste, pois queria continuar meus estudos, mas sentia que na universidade não havia nada que eu pudesse abordar ou seguir como pesquisa.

Apesar dos muitos laboratórios existentes no Campus de Bragança, como o laboratório de genética, de água, peixe e camarão, a área dos estudos costeiros, como é o caso do Instituto de Estudos Costeiros do Campus de Bragança, voltado para análise da zona do salgado, áreas que meu curso de biologia desenvolveu grande expertise, não era um universo pelo qual eu demonstrava interesse, posto que sou alguém criada e vivida no rio, eu sou do rio. Eu queria poder falar de algo que me incluísse, posto que eu não estava na universidade para falar de outros universos. Eu queria poder pesquisar minha comunidade, refletir sobre nossos saberes e realidade.

Coincidentemente, nesse período de insegurança e decisão sobre o que pesquisar para meu Trabalho de Conclusão de Curso, meu avô Antônio Obdalias faleceu, deixando um vazio imenso. Ele era muito sábio, apesar de ter estudado apenas até a quarta série. Dominava os números, tinha um amplo conhecimento sobre remédios caseiros e era um grande conselheiro da comunidade. Todos da comunidade o respeitavam, e ele ocupava o cargo de tesoureiro. Logo após seu falecimento, mexendo em seus livros, percebi que poderia, sim, pesquisar sobre meu povo. Então procurei a professora Claudia Nunes, que trabalhava com comunidades tradicionais, contei o que queria e ela aceitou me orientar. Assim, segui com a pesquisa na graduação intitulada “Etnobiologia das plantas

medicinais no quilombo de Bela aurora”. Foi um grande desafio, pois minha orientadora estava se mudando para outro Estado, mesmo assim consegui concluir a pesquisa.

Em 2016, iniciei uma pesquisa sobre plantas medicinais. O objetivo principal era identificar as plantas e verificar se eram utilizadas na comunidade, pois eu via e aprendia sobre elas apenas com minha família. Quis saber se outras famílias também faziam uso dessas plantas. Fiquei muito impressionada ao conversar com minhas vizinhas e perceber que a maioria delas utilizava as plantas e aprendia sobre elas com seus avós. No entanto, fiquei intrigada e me perguntando: como sendo moradora da comunidade e convivendo com minhas vizinhas, eu não sabia que outras famílias faziam uso das plantas medicinais? Por que as pessoas escondiam esse conhecimento? Essas questões, como já colocado no primeiro capítulo atreverou-me durante toda a pesquisa. Várias pessoas não aceitaram participar da pesquisa ou disseram que não sabiam, por medo de serem vistas e tratadas dentro da comunidade como macumbeiras. Apenas seis pessoas aceitaram participar da pesquisa.

Com essa pesquisa, consegui organizar um coletivo de mulheres que utilizam os remédios medicinais. Por meio desse coletivo, submeti um projeto em 2019 ao edital do Fundo Brasil de Direitos Humanos. O projeto foi aprovado e obtivemos apoio financeiro para ajudar muitas pessoas da comunidade no enfrentamento da COVID-19. Compramos cestas básicas, materiais de higiene e limpeza, e com isso conseguimos retardar a contaminação.

Por diversas vezes, pensei em não mais trabalhar com plantas medicinais, pois surgiram diversos preconceitos, sobretudo a associação que alguns moradores da comunidade faziam entre o uso das plantas e dos remédios caseiros e a prática de macumba. Estranhava essa associação, principalmente vinda de uma comunidade quilombola, com raízes de matriz africana, em que essas práticas e saberes compõem um acervo cultural rico e importante na cosmologia de muitos desses povos que migraram para nossa região e exerceram de forma muito importante influência em práticas religiosas ligadas à umbanda e ao tambor de mina e encantaria.

De certa forma, os meus ancestrais coexistem dentro de mim. É por isso que digo que meus guias sempre estiveram do meu lado, ajudando-me a entender esse processo de problematizar minha inserção na academia, pois é também uma forma de refletir sobre muitos processos históricos que atravessam muitas gerações antes de mim, mas que hoje

posso buscar o distanciamento e analisar as razões que impossibilitaram que as práticas de cura fossem ocultadas no nosso quilombo na contemporaneidade. É assim que ouço meus guias espirituais dizendo: “você está no caminho certo, não escuta os outros. Eles falam assim porque não conhecem o verdadeiro valor da natureza”. Quando falo de meus guias, refiro-me à cosmologia própria de como nos vemos e compreendemos nossos corpos e modo de estar no mundo. Falo dessa concepção epistêmica de saber sobre os seres invisíveis, os quais coexistem dentro de mim, mas que, para a lógica ocidental, não existem ou são vistos de forma preconceituosa.

Mary Del Priori, em seu livro *Ao sul do corpo*, traz uma importante reflexão sobre a matriz colonial e como ela descreve os processos de colonização sobre os corpos negros e indígenas. O processo de colonização não moldou apenas a sociedade, mais também a forma como se enxerga o corpo feminino. Os corpos não são apenas biológicos, mas também sociais e culturais. A colonização impôs normas e padrões que marginalizaram certos corpos, especialmente os de mulheres negras e indígenas.

Essa matriz colonial se reflete na forma como as identidades são construídas. Por exemplo, a ideia de um corpo "ideal" muitas vezes é baseada em padrões eurocêntricos, que não consideram a diversidade das experiências e culturas locais, criminalizando práticas que não se encaixavam na moral europeia. Isso gerou uma série de tabus que ainda persistem, influenciando a busca por novas identidades.

Quando Rodrigues Júnior (2017) fala das encruzilhas, foi exatamente o que aconteceu comigo, na encruzilhada dos conhecimentos e culturas, visto no meu quilombo não tem mais a prática da umbanda, foi por isso que me encontrei em um terreiro da cidade que trabalha a encantaria, porém na área urbana. Essa escolha pode parecer distante, fora da realidade do quilombo, mas não, pois a busca pelo conhecimento atravessa barreiras, foi esse encontro que me permitiu caminhar e resistir na vida acadêmica, sem sucumbir as pressões.

Inspirada no que Rodrigues Júnior (2017) assevera, compreendi que a partir de suas reflexões pude concluir que a perspectiva da encruzilhada como potência de mundo está diretamente ligada ao que podemos chamar de culturas de síncope, elas só são possíveis onde a vida é percebida a partir da ideia dos cruzamentos de caminhos. Me encorajo a dizer que foi a partir do terreiro que conheci e comecei a desvendar caminhos

e noções de um encontro de conhecimento necessário para continuar sem destruir a minha essência.

Ter sido inserida contexto de um Terreiro da Casa Pai Tupinambá foi necessário para entender como meu corpo se constitui. Lá foi-me ensinado o que é pertencer a um terreiro, o respeito aos guias e o respeito à vestimenta branca que usamos e os mistérios do sagrado. Tornei-me filha de santo e fui trabalhando minha mediunidade, e passei a compreender que meu corpo é constituído de tanto outros corpos, e o processo de me tornar filha de santo não é fácil, uma série de preceitos são necessários, o que implica abrir mão de vícios, renúncia e desapego estão incluídos, passamos a entender de perto as energias que nos cercam, com isso a conexão com as ervas e o saber de meus ancestrais se afluíram, pois ser filha de santo me aproximou ainda mais das ervas e seus benefícios, aprendizados e ciência que me interligam ao saberes do meu quilombo.

Na minha comunidade não há terreiros, havia três benzedores, considero eles como únicos que praticavam algo semelhante ao que encontrei no terreiro Tupinambá, infelizmente eles faleceram, um era o meu bisavô Osmar de Brito, e o outro Antônio Pinto, meu tio, irmão do meu avô Antônio Obdalias, conhecido como Bedá, ele era também benzedor.

Revisitar essas memórias é ver meu avô Bedá, ensinando a fazer garrafadas com plantas ou com parte de animais de caça, ou rezando para fechar peito aberto, assim como minha avó. Vê-los preparando esses remédios, avivou minha memória sobre o que é ser mulher negra, descendente de benzedores/a

Em seus relatos Maria das Graças diz que esses aprendizados são recebidos através de sonhos, intuições, que são tratados como avisos, conselhos, orientações, são dons. Digo que esses conhecimentos são adquiridos a partir de experiências, porém você pode aprender ou não, há quem já nasce assim, com a sabedoria de manipular medicamentos oriundos da natureza, porém, esses conhecimentos precisam que sejam conduzidos, por uma madrinha que prepare e ensine. E como a comunidade está se tornando cada vez mais jovem, essas partes da nossa cultura vão deixando de existir, por isso fiquei órfã de uma madrinha ou padrinho para me auxiliar em minha mediunidade.

Com o passar dos tempos essas práticas foram diminuindo, a maioria das pessoas tem forte resistência em falar sobre esse tema, sendo essa a questão norteadora desta pesquisa, por que passei a me perguntar o que teria acontecido para produzir o

esquecimento de importante acervo cultural? Por que as pessoas não deram continuidade a essas práticas de cura dos benzedeiros e fazem uso velado das plantas medicinais.

Assim como trata Vergulino (1976), em seu livro “O Tambor das Flores”, sobre os processos de resistência das práticas afro religiosas e dos medos advindos do julgamento racista pelo exercício dessas práticas, acredito que essa pesquisa buscou entender o contexto atual que levou a comunidade de Bela Aurora a não praticar de forma mais intensa a cura por meio de sua medicina tradicional. Ainda que eu saiba, que na maioria das vezes, esses conhecimentos sofrem repressão por preconceitos religiosos associados, que resulta em uma forma de não aceitação e pouco protagonismo dos membros mais jovens da comunidade. Acredito que um dos fatores que tem ameaçado a difusão desses conhecimentos seja a mundialização de modelos culturais dominantes (Diegues, 2000), ainda que a problemática do desuso dessas práticas não se restringe a ela.

Ainda por essa perspectiva, Rodrigues Júnior (2017, p. 16) nos traz importantes pistas em seu livro “A pedagogia das encruzilhadas”, para pensarmos nas diferentes formas de violência impostas às outras culturas, sobretudo as imersas na experiência afro-diaspórica. Ele nos mostra uma importante reflexão para entendermos que somos/estamos todos encruzados, marcados pelo acontecimento do despedaçamento e da remontagem, do dismantelo e do rearranjo a partir de outros movimentos, somos moldados a partir de eventos e mudanças, essas dinâmicas das diásporas deixaram marcas profundas, mais que somos capazes de nos recompor. Essa encruzilhada aponta múltiplas possibilidades para compreendermos a coexistência de diferentes mundos, os quais se constituem, sob vários aspectos, pelas relações afroindígenas como penso ser constituídos nossos saberes, apesar da subalternização, do desencantamento e do desaparecimento de inúmeros deles.

Penso que um caminho para entender os meus questionamentos passa, indubitavelmente, pela compreensão dos princípios filosóficos e epistêmicos da ética de Oxum. Os principais conceitos dessa ética de Oxum perpassam pela relação com a vida, a qual segundo essa filosofia advém da importância da Senhora da Fertilidade, a qual simboliza o poder criativo, aquele que permite às pessoas sonharem e sentir a vida, mesmo diante da morte e da escassez.

Segundo Reis Neto (2020), o conceito de "pensar-viver-água" é central na filosofia de Oxum, o que representa uma forma de resistência, oposta à lógica da escassez, porque a água simbolizando fluidez e continuidade. O autor propõe pensar uma nova cosmo percepção acerca do mundo, enfatizando as sabedorias ancestrais e a oralidade sagrada das comunidades de terreiro. Nessa perspectiva Oxum é associado a uma ética de coletividade e partilha, contrastando com a individualização do capitalismo moderno, o me leva a acreditar que suas lições servem como resistência às crises contemporâneas.

Assim, Oxum inspira uma luta pela vida, promovendo uma visão holística e encantada do mundo, onde a celebração da vida é fundamental para enfrentar os desafios sociais e econômicos atuais. Diante de muitos livros lidos, vários estudos sobre os orixás, acredito que aqui cabe falar sobre uma triangulação entre os Orixás Ossain, Oxóssi e Oxum, pois sem as folhas de Ossain não completaria as Matas de Oxóssi, que assim sem as Matas não teríamos as ervas e sem a água de Oxum não floresceria as matas de Oxóssi que traz as folhas de Ossain. Oxum é fertilidade e a potência geradora da vida. Nesse sentido, carrego comigo a folha e a água, pois através da água de Oxum temos o verde, o verde das matas, das folhas, das ervas. Sem a água não teria as ervas, e sem a proteção de Oxóssi não teríamos o acesso as matas e, por fim, sem o saber de Ossain, não teríamos o conhecimento do uso, um não existe sem o outro, os três se completam formando um maravilhoso triangulo do saber ancestral.

A ligação entre as plantas medicinais e o orixá Oxum, que é associada à fertilidade, às águas e à prosperidade, é particularmente significativa. Oxum, uma das figuras mais veneradas no panteão afro-brasileiro, simboliza a conexão entre a natureza e a espiritualidade. Ela é muitas vezes invocada em rituais de cura, onde as ervas e plantas têm um papel essencial. Esse vínculo reflete a sabedoria ancestral que reconhece a importância da biodiversidade e dos saberes tradicionais na manutenção da saúde física e espiritual.

As narrativas sobre encantados e a presença de Oxum nas práticas de encantaria revelam como a cultura afro-brasileira se expressa por meio da relação com a natureza. As plantas medicinais não são apenas ferramentas de cura, mas também representam um saber profundo sobre o ambiente, que foi transmitido através das gerações. Essa conexão com a natureza é uma forma de resistência cultural, pois reafirma o valor das tradições em um mundo cada vez mais urbanizado e desconectado do meio ambiente.

Além disso, o estudo dessas práticas associadas a Oxum e as encantarias evidência como essas tradições se adaptam e se reinventam ao longo do tempo. Em um contexto de globalização, onde as culturas se encontram e se misturam, as histórias e rituais afro-brasileiros continuam a ressoar, influenciando a literatura, a música e as artes visuais. Ferretti (2000) destaca que a continuidade dessas práticas é vital para que as novas gerações se conectem com suas raízes culturais e entendam a importância de preservar seu patrimônio.

A análise das tradições afro-brasileiras, como as que envolvem Oxum e as encantarias, também nos permite refletir sobre questões sociais e políticas contemporâneas. Por fim, a interseção entre as obras de Sodré e Ferretti, revela uma visão sobre a importância das tradições afro-brasileiras na formação da identidade nacional. Essas histórias e saberes não apenas enriquecem o tecido social, mas também oferecem um caminho para a reconexão com as raízes e a importância da diversidade que caracteriza a nação.

Em 2018, durante o evento científico “Diálogos Brasil-Nigéria: Quem é Oxum?”, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), sacerdotisas do Brasil e da Nigéria reuniram-se para discutir a relevância do orixá feminino no Candomblé e a valorização dos cultos religiosos de matriz africana (UFBA, 2018). O debate destacou que a origem de Oxum está profundamente ligada à cosmologia dos iorubás, um dos maiores grupos étnicos da Nigéria, onde o culto a essa divindade é amplamente praticado.

Na mitologia iorubá, Oxum é considerada filha do deus supremo Olodumare, e está associada ao sagrado rio Osun, símbolo de fertilidade, riqueza e poder feminino. Representada como uma mulher jovem e bela, vestida em tons de amarelo e dourado, ela simboliza prosperidade, amor e harmonia, conforme sugerem Verger (1997) e Prandi (2001). Além de ser uma das esposas de Xangô, o orixá do fogo e do trovão, Oxum é vista como protetora da gestação, da sensualidade e das águas doces.

As práticas associadas a Oxum reforçam a conexão entre natureza, corpo e espiritualidade. As plantas e a água doce possuem papéis fundamentais nos rituais: erva-doce, camomila e rosas são utilizados em banhos e oferendas que expressam amor, harmonia e beleza; já a água dos rios e cachoeiras consagrados a Oxum é considerada sagrada, empregada em rituais de purificação, fertilidade e cura. Nessas águas, devotos

costumam depositar flores, perfumes e frutas como forma de agradecimento e súplica (Verger, 1997; Prandi, 2005).

Dessa forma, o culto a Oxum expressa a sabedoria ancestral das tradições afro-brasileiras, que veem na natureza não apenas uma fonte de recursos, mas um espaço sagrado de comunicação entre o mundo material e o espiritual. Em um contexto dominado pela medicina ocidental, esses saberes reafirmam a importância da cura simbólica e da espiritualidade como práticas de resistência cultural e de valorização das raízes africanas no Brasil.

As narrativas que compõem a história e a cultura brasileiras são bastante complexas, O artigo "A Ciência Encantada" de Rodrigues Júnior (2017) aborda esta questão dando ênfase a importância das práticas e saberes que emergem das tradições afro-brasileiras, como as ditas macumbas, propondo uma reflexão crítica sobre a forma como a história é contada e como isso influencia a construção da identidade cultural no Brasil.

As histórias que narram o Brasil não são homogêneas. Dessa forma as narrativas oficiais, frequentemente veiculadas em monumentos, livros escolares e obras de arte, tendem a seguir uma linha única e linear, que privilegia uma visão totalizante da história. Essa perspectiva, é marcada por uma "arrogância espiritual" que ignora e marginaliza outras formas de conhecimento e experiência. Em contraste, as histórias que emergem das práticas culturais, como as macumbas, oferecem uma visão plural e multifacetada do Brasil, onde a encruzilhada se torna um espaço de possibilidades e de construção de saberes, simboliza não apenas um ponto de encontro entre diferentes culturas e tradições, mas também um espaço de resistência e reinvenção. As macumbas, como práticas sociais e culturais, são apresentadas como experiências que desafiam a epistemologia dominante, que muitas vezes é marcada por uma visão eurocêntrica e colonialista.

É certo que não há conhecimento sem a presença de atores sociais e que diferentes relações sociais podem gerar diferentes formas de conhecimento. Nesse sentido, as macumbas são vistas como uma forma de epistemologia que desafia a lógica da ciência moderna, que muitas vezes se apresenta como universal e absoluta.

A crítica a que os autores decoloniais chamam de "epistemicídio" é um ponto crucial na argumentação de Rodrigues Júnior (2017). O epistemicídio refere-se à supressão dos saberes locais e das práticas culturais que não se alinham com os interesses

do projeto colonial. Essa dinâmica de deslegitimação dos conhecimentos locais é uma forma de violência que perpetua a desigualdade e a marginalização de culturas não ocidentais. Ao trazer à tona as macumbas como uma forma de resistência e de produção de conhecimento.

Em Bela Aurora essas práticas foram sufocadas pela igreja, o que impediu que as pessoas que tem os seus dons como a cura com as plantas, se expressassem e vivessem intensamente a filosofia de oxum, posto que isso impede não dão continuidade aos terreiros e as práticas de umbanda e suas vertentes dentro do quilombo. Foram essas práticas racistas e colonialistas que fragmentaram os saberes de cura, desconectando em certa medida, o uso das plantas medicinais em rituais, ainda que a pajelança continue a ser praticada com o uso das plantas sem o terreiro. Como relata dona Maria das Graças: “outro dia me viram tratando de uma ferida de um dos meus bois, disseram que tinham medo de mim por ser feitiçeira”.

Além disso, dá ênfase a oralidade e as narrativas populares na construção da memória coletiva, possibilita que as histórias contadas nas comunidades, que muitas vezes não são registradas em livros ou monumentos, mas que podem desempenhar um papel crucial na formação da identidade cultural, sejam valorizadas. Essas narrativas, que fluem entre o real e o imaginário, são uma forma de resistência à homogeneização cultural e à imposição de uma única narrativa histórica.

A verdadeira ciência e conhecimento são aqueles que emergem das experiências vividas e das práticas sociais, e que ocorrem nas encruzilhadas, onde encontramos as possibilidades de outros conhecimentos.

3.2. Da Casa Pai Tupinambá ao quilombo; outras encruzilhadas

Como informa Cumino (2015), a Umbanda surgiu no início do século XX, em 1908, no Rio de Janeiro, a partir da incorporação do espírito do Caboclo das Sete Encruzilhadas, e rapidamente se espalhou por todo o país. Trata-se, como sugere Prandi (1998), de uma religião universalista e inclusiva, que integra elementos das tradições africanas, indígenas, cristãs e espíritas,. Fundada sobre o princípio da caridade e do equilíbrio entre o mundo espiritual e o natural, a Umbanda trabalha com entidades e guias espirituais que representam diferentes forças da natureza e dimensões da experiência

humana, como os Orixás, os Caboclos (espíritos indígenas), os Pretos-Velhos (ancestrais africanos) e os Erês (espíritos infantis), (Silva 1994; Cumino, 2015).

Cumino (2015), refere que a presença dessas entidades, especialmente os indígenas e os negros, contribuiu para a formação da identidade cultural e espiritual brasileira, pois são figuras com as quais grande parte da população se identifica, em contraste com as tradições religiosas trazidas da Europa,. Essa dimensão popular e ancestral é o que confere à Umbanda seu caráter profundamente enraizado no cotidiano do povo.

Nessa mesma perspectiva, minha própria vivência espiritual expressa essa herança de encontros e ancestralidades. Sou filha de Oxóssi com Oxum, como se diz na umbanda. Comecei a receber os guias para trabalhar através da incorporação na Casa de tupinambá, em Tracuateua. A primeira incorporação foi a Erê Mariazinha do Rio, uma menina negra do cabelo crespo, usa vestido rosa, cheio de brilhos dourados e seus elementos sempre com detalhes dourados. Ela ama laços no cabelo, doces, especialmente doces e frutas. Depois, Dona Rosa Bahiana, uma senhora vestida com saia branca e blusa de manga comprida com detalhes rodados, que usa um turbante amarelo e brincos longos. Ela usa uma cuia para preparar banhos e tomar sua bebida (chás) e carrega uma rosa amarela na mão.

O Caboclo, Senhor Pena Branca se apresenta a mim como um pajé antigo, com vestimenta de couro e brincos de penas de gavião real. Ele traz consigo um cachimbo com sementes coloridas. Grande sábio conselheiro, trabalha com ervas, defumações e tem visão apurada. É líder de uma antiga aldeia e se guia pelo sol, lua, chuva e vento.

Já a Vovó Maria Conga se apresenta como uma senhora antiga, escrava, animada e falante (Figura 8). Não sabia ler ou escrever, pois naquela época os pretos não eram vistos como dignos do letramento. Era tudo difícil. Trabalhou em uma lavoura de pimenta-do-reino, cana-de-açúcar e café. Foi ama de leite em uma fazenda. No descanso à noite, depois de fugir para um lugar distante onde construiu um lar, faziam a festa da colheita com muito munguzá de milho e macaxeira. Tomado em cuias feitas de coco, ao redor de uma fogueira, celebravam as festas da fartura e suas liberdades juntos com outros irmãos. Tinha sabedoria em manipular as ervas e cuidava dos doentes, seus irmãos. Hoje, orienta-me nas preparações dos remédios e garrafadas.

A fotografia mostra um momento muito especial no terreiro, na Casa de Pai Tupinambá, em Tracuateua, Pará, quando a preta velha, Vovó Maria Conga, vem ao terreiro para trabalhar com suas ervas. A luz da vela, os objetos ao redor e as vestes brancas representam o cuidado, a fé e o respeito que envolvem esse momento de incorporação. Cada peça que está posta tem um significado, a vela na imagem é usada para que ela possa acender seu cachimbo, mas também uma vela é usada em seu ponto riscado, que simboliza a conexão espiritual, a roupa branca traz paz e equilíbrio, e o ambiente transmite a conexão ancestral que guia nossas práticas. Estar ali, incorporando Vovó Maria Conga, é sentir a sabedoria e o amor de uma preta velha ancestral ensinando uma preta nova a caminhar através dos conhecimentos ancestrais com as plantas. Essa imagem não é só um registro, mas uma forma de mostrar o quanto a espiritualidade faz parte do meu caminho e do que sou, e que se renova a cada passo. Não que seja de fato uma preparação destinada para este fim, porém pode ser um sinal de que algo que parecia ter sido silenciado ainda vive, seguindo com o tempo certo, esse encontro com Vovó Maria Conga é um encontro com a ancestralidade, abre espaço para florescer, sendo uma extensão daqueles que vieram antes de mim e hoje ainda vivem.



Figura 8 - Registro de minha atuação no terreiro, recebendo Vovó Maria Conga na Casa de Pai Tupinambá, Tracuateua, Pará, Brasil.

Recebo também entidades femininas que me acompanham no trabalho espiritual, trazendo orientações voltadas à intuição, à clarividência e ao uso de instrumentos de leitura e interpretação, como as mãos e os baralhos. Essas presenças fortalecem minha caminhada mediúnica e ampliam meu entendimento sobre os diferentes modos de cura e sabedoria dentro da tradição da Umbanda.

Cheguei nesse terreiro guiada por uma senhora indígena, minha ancestral Maria Mawá Guajá. Carrego comigo todos aqueles que vieram antes de mim, me arrisco a dizer que quando eu escrevo, não escrevo só. Há outras dentro de mim, coexistindo em meu corpo, me conduzindo para o trato com as plantas medicinais, me ensinando os processos de cura.

Em Tracuateua, um pequeno município no estado do Pará, no terreiro de Umbanda Casa de Pai Tupinambá, onde me encontro com minha ancestralidade, posso aprimorar meus saberes. Para mim, que faço parte da corrente, que é a união elo entre céu e terra, dessa ligação entre os seres do universo, a ligação entre humanos e não humanos, ele se

destaca como um local de espiritualidade e de tradição, pois o terreiro costuma seguir por doutrinas divinas dentro das religiosidades de matrizes africanas. No nosso terreiro, posso dizer, é uma religião que ainda traz consigo características sincréticas com outras religiões brasileiras, onde vemos a combinação de elementos do catolicismo, alguns ensinamentos necessários do espiritismo e das inúmeras religiões afro-brasileiras

Fazer parte do terreiro significa reconhecer essa doutrina, estudando e buscando sempre seguir o caminho certo que nos aproxime dos ensinamentos ali deixados. Porém, por ser “coisa de preto” e estar em uma cidade com outras religiosidades fortes, esse terreiro é visto como lugar hostil para os moradores da cidade por causa dessas práticas, o que não favorece sua expansão.

O terreiro, aos meus olhos, é um ponto de encontro com nossa ritualística e espiritualidade no quilombo de Bela Aurora, integrando-se à cultura local, posto que lá não pude exercitar minha religiosidade. Compreendo que meu corpo, como corpo território, na perspectiva apontada por Xakriabá (2018), é reconectado com o chão do meu quilombo, pois o corpo não é apenas uma materialidade biológica, mas um espaço simbólico e político de enraizamento ancestral. Para Xkriabá, o corpo indígena é extensão do território e, portanto, carrega em si as marcas da terra, da memória e da coletividade, configurando-se como lugar de resistência e produção de saberes. O corpo-território é simultaneamente chão e narrativa, nele se inscrevem os modos de existir e de cuidar do mundo, o que revela uma ontologia relacional entre corpo, natureza e espiritualidade. Essa compreensão aproxima-se da crítica de Krenak (2019) sobre a dissociação moderna entre humanidade e natureza e dialoga com Kopenawa (2010), para quem o corpo é parte inseparável da floresta e do cosmos. Assim, pensar o corpo como território é afirmar uma epistemologia de resistência, na qual o existir é também um ato político de reterritorialização e de reafirmação identitária diante das descontinuidades coloniais.

Dessa forma, as muitas memórias dos meus ancestrais e todos os ensinamentos herdados encontram, no terreiro, um espaço de continuidade que não me desconecta de meu quilombo, de minha história, pois para o mundo espiritual, os espaços não têm fronteiras, posso, na medida em que vivencio as práticas do terreiro me reconectar com meu passado afroindígena. Essa relação de respeito com os seres não humanos especialmente o uso de plantas para fins medicinais, essa prática é transmitida de forma

oral, ensina que cada planta tem uma função específica para tratamentos necessários do corpo e do espírito.

No quilombo, esse saber se entrelaça às tradições africanas e indígenas à vivência local, criando um modo próprio de lidar com a terra e com o sagrado. O hábito de benzer com ervas, defumações e banhos é uma das formas desse ensinamento dos mais velhos, que reforça a ideia de que saúde e espiritualidade caminham juntas.

A corrente mediúnica⁴ e os consulentes⁵, como chamamos quem trabalha no terreiro e quem é atendido, respectivamente, são compostos por pessoas de diferentes origens, gêneros, raças e classes sociais, unidas pelo desejo de buscar orientação espiritual e apoio nas diversas esferas da vida, onde buscamos sempre ajudar a quem nos procura. As giras, que são formalmente chamadas de sessões por quem não está inserido nessa ritualística, são realizadas duas vezes por semana: às segundas-feiras, com gira⁶ de preto velho, e às sextas-feiras, com gira de caboclos.

Essas giras incluem pontos⁷, atabaques⁸ e paô⁹, sendo este último o bater de palmas que dá ritmo aos pontos que estão sendo cantados na ausência do atabaque ou em sincronia com ele. Também utilizamos maracás para dar ainda mais ritmo e fazer com que a gira sempre se torne única e especial. Também deixamos nosso corpo ser levado por danças, e, em dias de louvação¹⁰, é certo ver os filhos da corrente arriando

⁴Grupo de médiuns que trabalha coletivamente durante os rituais espirituais, responsáveis por sustentar energeticamente a gira e auxiliar nas manifestações das entidades. é uma estrutura espiritual que une médiuns, e consulentes, entidades formando um campo energético para trabalhos espirituais e desenvolvimento mediúnico.

⁵ pessoa que procura o terreiro para receber orientação espiritual, tratamento ou aconselhamento dos guias e orixás incorporados nos médiuns.

⁶cerimônia espiritual nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda, em que as entidades (como pretos velhos, caboclos e crianças) se manifestam por meio da incorporação para aconselhar, curar e orientar.

⁷Cântico sagrado entoado nos terreiros, utilizado para invocar, louvar ou despedir as entidades, mantendo a vibração espiritual durante as giras.

⁸Instrumento de percussão fundamental nas religiões afro-brasileiras, usado para marcar o ritmo dos cânticos e invocar as forças dos orixás e entidades.

⁹Mxpressão de saudação que significa “bater palmas em reverência”, usada nos rituais afro-brasileiros como forma de respeito e chamada às forças espirituais.

¹⁰momento ritualístico de cânticos e oferendas dedicado a agradecer, reverenciar e fortalecer a conexão com os orixás, guias e ancestrais.

obrigações¹¹, Oferendas¹² estas com bebida, frutas e incensos, candeia (velas) sempre voltadas para a comunicação, gratidão e fé com os guias¹³ e orixás¹⁴. Essas obrigações são conduzidas com grande respeito e gratidão, mostrando uma rica herança cultural trazida pela Umbanda.

O terreiro é acolhedor e respeitável, refletindo a harmonia e a paz que a Umbanda promove e ensina. Quem se permite participar relata uma sensação de pertencimento e de conexão. Pertencer ao terreiro também é um meio de resgate das tradições afro-brasileiras e de cuidado com a natureza. Além disso, o terreiro desempenha um papel importante na assistência social e comunitária, oferecendo não somente o suporte espiritual para aqueles que enfrentam dificuldades, mas são feitas doações de alimentos para aquelas famílias que precisam e muitas vezes não têm o que comer no dia a dia.

Vejo o terreiro não apenas um local de rituais, mas como um pequeno suporte para a comunidade ao redor. Sempre buscamos o respeito, a solidariedade e a continuidade dos ensinamentos repassados por guias espirituais. Como diz a sabedoria ancestral: “Sua bença, minha filha, seus ancestrais estão contigo na força da natureza, lhe guiando”.

Guias e entidades são conceitos fundamentais na Umbanda e em várias outras religiões espirituais afro-brasileiras. Sem os guias, que são nossos mentores espirituais, não teríamos conhecimento para ajudar aqueles que buscam e necessitam de ajuda. Eles representam manifestações de forças que oferecem a orientação, proteção e ajuda em momentos difíceis aos seus filhos, sejam eles da religião ou não.

No quilombo os guias não são tratados como no terreiro, são tratados como seres encantados, como espíritos da floresta, pois os terreiros que havia antes trabalhavam com encantaria e pajelança, a forma como os guias atuam no preparo dos remédios, são através da intuição, sonhos, visões. Isso acontece de acordo com a necessidade de cada um.

A umbanda a qual conhecemos é uma mistura de diversas vertentes religiosas, sendo a mais conhecida as dos orixás, na Amazônia essa mistura de religiões, tem forte

¹¹Expressão usada para designar o ato de oferecer elementos materiais (como comidas, bebidas, velas e flores) aos orixás e entidades em sinal de respeito e troca energética.

¹²Elemento ritualístico que representa um gesto de gratidão, pedido ou reverência às divindades e entidades, podendo incluir alimentos, bebidas, flores, velas e incensos.

¹³Guias espirituais são entidades presentes nas religiões de matriz africana, como a umbanda e o candomblé, responsáveis por orientar, proteger e transmitir ensinamentos espirituais aos médiuns e aos praticantes.

¹⁴Orixás são divindades do panteão iorubano, cultuadas nas religiões afro-brasileiras. Cada orixá está associado a elementos da natureza (como rios, florestas, ventos e fogo) e a aspectos da vida humana.

sincretismo ao integrar elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, conhecimentos indígenas e caboclos, cultua orixás, enquanto que a a pajelança tem o pajé como mediador entre humanos, espíritos e forças da floresta, a encantaria corresponde a uma cosmologia regional cabocla/amazônica que reúne crenças indígenas, ribeirinhas, estrutura em cima de um universo de relações com os “encantados” seres ligados às águas, à mata e a locais específicos.

Na região Norte, a umbanda tem grande força com a encantaria e caboclos de mata, nossa ancestralidade foi construída através deles, somos descendentes de Indígenas, e é comum na religião indígena cultuarem os encantados, os espíritos da floresta, com isso passamos a ter essa ligação muito forte, pois nosso culto em outros estados não é compreendido muitas vezes por outras vertentes, por exemplo, cultuamos as três irmãs Turcas, Mariana, Jarina e Herondina, caboclas que são encantadas em animais de força, Arara, Cobra Boiuna e Onça Preta respectivamente. Esse exemplo de caboclas e encantadas que é predominante no Norte, assim como em minha comunidade, onde não é trabalhado com orixás, conhecemos caboclos.

Eu não desenvolvi o dom, eu nasci sabendo das coisas, sempre estive comigo desde que eu passei a ter entendimento do mundo, só não sabia o que era, achava que eu não cabia dentro das coisas, das outras pessoas, dentro da normalidade, e como não tinha alguém que me ajudasse a entender esse processo, um padrinho que me ajudasse no desenvolvimento da minha mediunidade, como chamamos na comunidade de quilombo em geral, esse processo de entender e de ajuda aconteceu em um terreiro de umbanda da cidade, que trabalha com a encantaria. Mas, ao mesmo tempo que a cidade permitiu esse encontro, ela me permitiu novos encontros e a percepção de que minha comunidade havia sofrido um apagamento histórico, deixando em evidência apenas outras religiões, e que essas religiões, colocavam o conhecimento dos mais velhos como errado.

A chegada das religiões cristãs nessa região do Gurupí aconteceu a partir de articulações entre projetos coloniais, frentes missionárias, desde o período colonial, ordens católicas especialmente os jesuítas atuaram na Amazônia utilizando os rios como vias estratégicas para fundar aldeamentos, organizar catequeses e controlar populações indígenas (Almeida, 1997; Carneiro da Cunha, 2009). Desde o século XX, novas congregações católicas e missões protestantes expandiram sua presença acompanhando processos de colonização, abertura de estradas e reorganizações territoriais (Oliveira,

2016). Esses movimentos produziram formas simultâneas de conversão, mediação cultural e resistência, marcadas por disputas de autoridade simbólica e territorial, resultando em recomposições locais das práticas religiosas e em processos de sincretismo característicos da região (Nimuendajú, 1946; Oliveira, 2016).

A colonialidade do poder, como define Quijano (2005), impôs uma hierarquia que inferiorizou os saberes não europeus, deslegitimou práticas espirituais ligadas à terra e aos ancestrais. Essa lógica, reforçada pelas igrejas evangélicas e católicas é intensificada pelo contato com a cidade, espalhou preconceitos que tentaram apagar as tradições afro-indígenas. Ainda assim, a pajelança encontrou abrigo na umbanda, onde continuou a pulsar em segredo, reinventando-se como forma de resistência e preservação da memória espiritual dos antigos, reafirmando o que Bispo (2015) chama de “saberes-territórios”, isto é, modos de existir e resistir que brotam da relação viva com a terra e com os ancestrais.

A escola também passou a ocupar um papel significativo nesse processo, trazendo consigo outros tipos de ensinamentos que, em grande parte, desconsideraram esses saberes. A educação formal, moldada por referenciais eurocêntricos, pouco reconheceu as dimensões espirituais e culturais que estruturam as formas de conhecimento presentes nas comunidades afroindígenas. Assim, a escola, em vez de dialogar com esses saberes, muitas vezes reforçou a separação entre o que é considerado “ciência” e o que é visto como “crença”, perpetuando a colonialidade do saber descrita por Quijano (2005) e as “epistemologias do Sul” defendidas por Boaventura de Sousa Santos (2010).

No quilombo os guias não são tratados como no terreiro, são tratados como seres encantados, como espíritos da floresta, pois os terreiros que haviam no quilombo trabalhavam com encantaria e pajelança, a forma como os guias atuam no preparo dos remédios, são através da intuição, sonhos, visões. Isso acontece de acordo com a necessidade de cada um.

Na Umbanda, esses guias são conhecidos por sua capacidade de interceder e atuar em nome de nós, humanos, ajudando na resolução de problemas e na busca de equilíbrio mental e espiritual. Muitas vezes, são espíritos de pessoas que, em vida, foram muito sábias, encontraram a justiça divina e, após a morte, essas entidades continuam a evoluir e a ajudar, nós encarnados, em nossas jornadas em busca do caminho do bem.

Eles são respeitados por sua experiência e conhecimento, e sua missão é auxiliar na cura, na orientação moral e na solução de questões pessoais e emocionais. Na prática, os guias podem se manifestar de diferentes formas, como Caboclos, que atuam em linhas de trabalho diferentes. Caboclos de mata, por exemplo, são espíritos de indígenas.

Encantaria são espíritos que nunca tiveram um corpo físico ou tiveram passagem na terra e “se encantaram”. Isso ocorre quando um encantado leva para o seu mundo o corpo físico daquele que teve passagem na terra, onde esse que “se encanta” não é encontrado, fazendo com que a energia mude com os ensinamentos adquiridos após essa transição entre mundos. Pretos Velhos são espíritos de pessoas idosas que viveram subjugadas ou que possuem uma sabedoria e amor infinito. Crianças são espíritos de jovens ou crianças que são chamamos de Ibejada ou erês. Cada um citado aqui, dentre outras linhas que existem (Exu, Exu Mirim, Pombo gira, Légua, Baianos, Cangaceiros, Marinheiros), tem manifestações específicas, representando pontos particulares de sua personalidade e missão. Cada entidade tem um caráter e um estilo próprio, que se reflete em suas mensagens e ações durante as giras. Por exemplo, os Caboclos são conhecidos por sua força e sabedoria relacionada à natureza, enquanto os Pretos Velhos são conhecidos por sua paciência e conhecimentos relacionados à vida, ao sofrimento e a cura. Em cada linha também existe uma diferença entre cada guia, mesmo pertencendo à mesma linha.

As mensagens chegam através da meditação, do silêncio, dos sonhos, dos pássaros em suas visitas inesperadas e dos animais. Dependendo do animal, sabemos quais notícias vão chegar, se serão boas ou ruins. Esses ensinamentos são aprendizados que nossos avós nos ensinaram através da experiência. Ao meio-dia, no quilombo de Bela Aurora, ninguém vai ao rio ou ao igarapé porque é horário dos encantados, quando eles estão cuidando do que é deles. A terra é deles, respeitamos a agência deles sobre nós e reconhecemos que todos têm seus espaços. Às vezes, sentimos vontade de fazer banhos com determinadas ervas, e vamos lá e fazemos, acreditando nas instruções que recebemos através da intuição e do que acreditamos. Essas instruções não são por acaso. São nossos antepassados nos ensinando a (sobre)viver, nos ensinando a cuidar, cuidar de nós, da nossa cabeça, principalmente. Nós vemos a extinção de animais, pessoas, florestas, e a Terra ficando cada vez mais quente.

A terra está passando por um momento de transição. Ela não nos vê como seres fascinantes, como nós a vemos, conforme já destacou Latour (2004). Está em constante mudança, se moldando. Nós estamos acelerando esse processo com esse capitalismo desenfreado. A verdade para nós, quilombolas, é que a Terra não morre, ela se transforma, e nós é que não sabemos nos adaptar a essas mudanças. O Homem branco tenta a todo custo dominar a natureza, mas é ela que o domina, porque sem ela, simplesmente não sobreviveríamos, e isso precisa ser respeitado. Para Bispo (2018), quilombolas e indígenas não são apenas habitantes da terra, eles pertencem à Terra. Como ele afirma: ‘A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha”; e sim, “nós somos daquela terra”’

Em Bela Aurora, havia um terreiro da senhora Augusta, que era dentro da comunidade. Além disso, havia outros terreiros mais afastados da comunidade. Logo depois, iniciou-se outro terreiro, do seu José Manoel e dona Loures, dona Vicência. Mas isso foi mudando com o tempo, mas nem tudo se perdeu, essas vivências hoje se tornaram vivas na memória. Pois ao longo do tempo, essas práticas foram duramente cerceadas por instituições religiosas cristãs: a Igreja Católica, durante o período colonial até hoje classifica nossas práticas de cura como feitiçaria ou superstição, enquanto denominações protestantes mais recentes as interpretam como manifestações demoníacas. Nascimento (2017). Como observa Costa (2014), esse processo de repressão levou à marginalização dos pajés e à adaptação de seus rituais, muitas vezes disfarçados sob formas de devoção popular para garantir a continuidade das tradições.

3.3. Histórias dos nossos Avós: memórias, encantados e os quintais medicinais

Sabe quando ouvimos histórias dos nossos avós ou de outras pessoas mais velhas sobre como era antigamente? É como se estivéssemos ouvindo uma parte importante da história deles, mas contada de boca em boca, sem ser escrita. De acordo com Bispo (2015), a transmissão oral do conhecimento nas comunidades quilombolas e tradicionais é essencial para manter a memória, a identidade e a resistência cultural. Ele ressalta que a sabedoria ancestral se mantém viva mesmo sem registros escritos, graças ao

conhecimento transmitido de geração em geração por meio de histórias, cantos e práticas comunitárias,

Isso é o que chamamos de memória oral. As pessoas contam essas histórias para que não sejam esquecidas, e é muito útil para entender como as coisas eram no passado e como as comunidades se formaram. É como se fosse um tesouro de histórias guardadas na memória das pessoas ouvir essas histórias é aprender mais sobre a comunidade em si, e outras comunidades e culturas diferentes. É como fazer uma viagem no tempo, só ouvindo as lembranças das pessoas, principalmente, de nossos avós.

Sabe quando você e seus amigos lembram de algo que aconteceu juntos, como uma festa ou uma aventura? Cada um pode lembrar um pouco diferente, né? Isso acontece porque cada pessoa guarda as lembranças de um jeito. Às vezes, as lembranças são tão parecidas entre várias pessoas que chamamos isso de memória coletiva. Cada pessoa traz sua própria versão do acontecimento, mas, ao compartilharem essas lembranças, formam uma narrativa coletiva. É como se fosse uma grande lembrança compartilhada por um grupo de pessoas. Mesmo assim, cada pessoa tem sua própria versão da lembrança. Por exemplo, quando contamos histórias de heróis ou lendas que todo mundo conhece, isso é memória coletiva, porque várias pessoas compartilham essas histórias. Mas é importante lembrar que todas essas lembranças vêm das experiências e pensamentos de cada pessoa.

Essa ideia dialoga com Halbwachs (1990), que afirma que a memória é sempre social, construída nos chamados quadros sociais da memória. Assim, lembrar não é um ato isolado, mas um processo coletivo sustentado pelas relações e contextos do grupo, que organiza e dá sentido às recordações individuais, transformando-as em uma memória comum que fortalece identidades e experiências compartilhadas.

A nossa região amazônica é constituída por uma grande riqueza de histórias, memórias e mito, essa diversidade regional na Amazônia influencia significativamente as crenças e práticas religiosas dos povos, refletindo uma integração de elementos indígenas, portugueses e africanos, além de variações específicas de cada localidade. Segundo Maués, essa diversidade se manifesta na riqueza de mitos, conceitos, crenças e rituais que variam de uma região para outra, como na Ilha do Marajó, onde diferentes concepções de encantados e santos predominam, e na região do Salgado, onde a devoção a santos de padroeiros locais, como Nossa Senhora de Nazaré, apresenta formas específicas de culto e celebração.

A influência indígena, especialmente das práticas de pajelança cabocla, varia conforme o lugar, sendo moldada por tradições locais e pela oposição e diálogo com o catolicismo popular. Por exemplo, na Baía do Marajó, os encantados são considerados espíritos de pessoas mortas que residem no “encante”, uma concepção distinta de outras regiões, onde a presença de santos e encantados pode estar mais relacionada a figuras de santos católicos, adotadas e reinterpretadas.

No contexto histórico o impacto da repressão histórica às práticas xamânicas, como a da Inquisição em Belém, levou ao segredo e à marginalização dessas crenças, que só se revelam na medida em que há confiança entre os praticantes. Assim, as práticas variam de acordo com a aceitação social e o nível de influência do cristianismo, criando um mosaico de manifestações religiosas próprias de cada região.

A pajelança, particularmente no Maranhão, configura-se como um sistema ritual de cura e espiritualidade que resulta do entrelaçamento entre práticas xamânicas indígenas, saberes africanos e elementos do catolicismo popular. Conforme Maués e Villacorta (2010), trata-se de uma forma de religiosidade em que os pajés mantêm uma profunda relação com a natureza e com os “encantados”, entidades espirituais ligadas às águas, matas e animais. No contexto maranhense, de acordo com Santos (2006), a pajelança recebeu influências tanto das comunidades indígenas quanto das experiências afrodescendentes, incorporando cantos, tambores e processos de incorporação espiritual característicos das religiões afro-brasileiras,. Assim, a pajelança persiste como expressão de resistência e modo próprio de conceber o sagrado frente à imposição de valores religiosos hegemônicos.

Portanto, a diversidade regional contribui para a formação de uma religiosidade multifacetada na Amazônia, onde elementos indígenas, africanos e cristãos se combinam e se transformam conforme o contexto local, refletindo a história, a cultura e as relações sociais específicas de cada área, com já identificado por Maués (2005).

No quilombo Bela Aurora não é diferente, muitas pessoas não falam mais sobre os encantados, devido ao medo da repressão por parte de outras pessoas. Dona Maria das Graças nos relata que já ouviu ser chamada de feiticeira por estar cuidando de um ferimento de animal, ainda assim, deixa escapar o respeito silencioso aos encantados, como o tamaquaré (Figura 9), que na região amazônica, é bastante conhecido por seus fins medicinais.



Figura 9 - Tamaquaré, réptil encantado.

A Figura 9 mostra um réptil conhecido na comunidade como tamaquaré, considerado encantado pelos moradores da comunidade, tendo seu habitat em igarapés, rios, igapós, com o qual devemos manter relação de respeito, pois caso desrespeitado, ele pode ocasionar males como muita febre, olhos vermelhos e alucinações, além de se apresentar nos sonhos das pessoas. Os mais velhos dizem que “com os encantados não se brinca”, pois eles protegem o lugar deles, e todos devem saber adentrar nesses lugares. No Pará esse animal é capturado para fazer banhos de diferentes formas, para diversos fins religiosos, que não é o caso do quilombo Bela Aurora, onde mantemos o respeito por ele e o seu espaço, vivendo assim em harmonia, os lugares, como o rio, são considerados sagrados, pois eles têm dono.

Segundo diz Dona Creuza, agricultora, 60 anos que mora na comunidade: “As coisas acontecem porque as pessoas acreditam ser donas de tudo; a água não tem cabelo.” (Creuza, informação verbal, 2024).

Essa afirmação pode ser compreendida como um ensinamento que mostra os limites da propriedade e da exploração da natureza. A metáfora da água, enquanto elemento que não pode ser possuído ou agarrado, evidencia a valorização do uso compartilhado e do respeito aos bens comuns. Essa expressão refere -se as pessoas que

entram em lugares sem pedir permissão, pois o respeito deve-se a todo lugar, pois não conhecemos quem é dono, como ele é, como é o caso do lagarto tamaquaré, por isso que ao adentrar no rio requer do pescador ou de qualquer outra pessoa que transita por esse espaço, certos cuidados, que nada mais é do que respeitar, é saber que aquele espaço não é nosso, que a natureza é dona de tudo e que aquele réptil é parte importante daquele ambiente, é responsável por ele, além de manter o equilíbrio ecológico, de ser guardião daquele lugar, por isso devemos pedir a permissão para estar ali, respeitar o ambiente, não ferindo, não poluindo, tendo o cuidado e ajudar quem cuida daquele espaço.

Nas cosmologias indígenas, como a dos Tembé do Pará, o espaço vai além de um simples território físico. Ele é visto como um ambiente cheio de relações, onde seres sobrenaturais, plantas e animais convivem e influenciam esses lugares. Essas comunidades percebem o espaço como um local de encontros e de conflitos com entidades como as karuwar(a)s e a mãe d'água, que vivem nos rios e áreas aquáticas, lugares considerados moradas de forças espirituais importantes para suas vidas sociais e práticas de cura.

Essa convivência mostra uma visão do espaço que é dinâmica e cheia de símbolos, na qual os conhecimentos tradicionais orientam atitudes de respeito, convivência e diálogo com esses seres invisíveis. Para eles, habitar o território significa manter uma relação constante com o mundo espiritual, buscando harmonia. Assim, o espaço como o percebemos em Bela Aurora é entendido como uma teia de relações que conecta o físico ao espiritual, formando uma visão do território como um lugar de cura e proteção, fundamentada em saberes ancestrais e rituais.

Quando ficávamos doentes, sempre éramos cuidados por nossas avós ou avôs, que receitavam remédios para gripe, tosse, dor de cabeça, febre, como lambedor de jatobá feito com a casca da árvore, banhos para a cabeça, e massagens ou chás para dor de barriga com hortelã, alfavaca, manjericão. Lembro-me de minha vó não deixar ninguém tirar folha de seu pé de hortelã, pois ela já tinha essa relação de cuidado e se outra pessoa coletasse essas folhas, o pé de hortelã poderia secar, o mistério de saber como coletar se baseia no respeito de não ferir a planta, o ferir seria esfacelar a planta no ato de retirada. Já para ajudar a agilizar o processo de parto, os remédios utilizados eram o banho de algodão, em que a mulher ficava/fica dentro de uma bacia e a sua mãe banhava/banha

com folhas de algodão fervidas, seguido do resguardo, de maneira que a pessoa não podia ficar no frio ou pegar sol por alguns dias.

Antigamente, usava-se pimenta e cachaça nos trabalhos de parto em casa, como minha vó diz. Éramos levados para benzedores. O Seu Januário benzia e fazia banho com hortelã de mãe-d'água. Augusta era parteira e benzedeira. Sofia e seu esposo, conhecido como Davisão, também eram benzedores. Depois que ele faleceu, ficou Antônio Pinto em seu lugar. Ele benzia especificamente a garganta; quando alguém se engasgava com espinhas de peixe, todos recorriam a ele. Bisavô Osmar de Brito benzia quebranto e mal olhado. Minha tataravó benzia rasgadura. Hoje, com seus 105 anos, meu avô Antônio Obdalias benzia animal ferido sem tocar nele, além de fazer garrafadas. Minha avó também cura animais feridos de longe; ela aprendeu com seu esposo, meu avô Obdalias.

Depois que os mais velhos morreram, essa prática não acabou, mas as pessoas começaram a levar seus doentes para os médicos das cidades próximas. Minha avó e minha madrinha são parteiras, porém ambas deixaram de exercer essa função dentro da comunidade. Minha madrinha foi embora para a cidade; ela não gosta de fazer os partos por conta da quentura que sente nas mãos quando a criança nasce, tendo que banhar a criança em seguida. Minha avó deixou de fazer partos porque as pessoas a chamavam de macumbeira e feiticeira, de forma pejorativa.

São essas opressões que Mary Del Priore trata ao mostrar como as práticas médicas e religiosas imprimiram outro olhar sobre o corpo e a saúde, principalmente, das mulheres, exercendo certo controle e, portanto, poder sobre esses corpos, disciplinando-os por outras ordens, de higiene, de cuidado, desde o período colonial, mas que persistem até hoje. A autora também mostra como a igreja sacralizou o corpo feminino, transformando-o somente para a procriação, à semelhança de Nossa Senhora, como um corpo puro, posto que para a concepção europeia e para o projeto colonizador, era necessário povoar o continente e tornando-o habitável, interiorizando nas mentalidades da época que o corpo da mulher era perigoso e que, portanto, precisava ser controlado e contido.

Na contemporaneidade ainda é muito presente a concepção dos perigos do corpo da mulher, associado ao ciclo menstrual e a impureza do sangue, o que torna necessário muitos cuidados, colocando a mulher sob muitas prescrições médicas, como se ver na cidade, nos cuidados com o pré-natal e nos programas de saúde da mulher.

No período colonial, houve uma “verdadeira caça às bruxas”, porque as mulheres curandeiras, que entendiam sobre as práticas da pajelança, foram demonizadas, vistas como perigosas, pois tratavam e percebiam os corpos das mulheres sob outros regimes, integrados aos efeitos de outros corpos, dos corpos dos seres que viviam nas plantas, nos animais nos rios, nas matas. Por isso, em Bela Aurora as mulheres eram e continuam a cuidar do corpo e do espírito usando como intermediário, as plantas e rezas

A Constituição dos saberes, especialmente no contexto brasileiro, foi construída com base na segregação e na separação, como aponta Latour (2004) ao discutir a dissociação entre cultura e natureza. Esse debate de Bruno Latour reflete uma lógica capitalista, que prioriza aquilo que gera lucro e é considerado como conhecimento superior, em detrimento de modos de vida mais integrados com a natureza, percepção essencial para entender o cosmo e como se constitui o mundo, da forma como entendem as comunidades tradicionais em sua relação com natureza. Essa lógica reflete uma hierarquia que marginaliza aquilo que não se encaixa nos valores dominantes da sociedade capitalista.

Quijano (2005), entende que essa lógica perpassa por uma relação de poder e a forma inferiorizada de como as minorias são tratadas, dando destaque ao impacto da colonialidade no reforço dessas desigualdades. No contexto da minha comunidade quilombola, isso se manifesta na valorização de religiões como o catolicismo e o evangelismo, enquanto a nossa relação com plantas medicinais e práticas espirituais é vista como algo inferior ou errado. Esse preconceito cria um ambiente de medo, que impede as pessoas de falarem abertamente sobre seus conhecimentos e práticas espirituais, temendo julgamentos ou serem associadas a algo negativo.

4. Capítulo III: SABERES E PODER: AGENCIAMENTOS POLITICOS AFROINDÍGENAS

Este capítulo trata das dinâmicas das relações negras e indígenas que estabeleceram estratégias de resistência, alianças e trocas culturais ao longo da história. Desde a formação de povoados, mocambos e quilombos na fronteira entre o Pará e o Maranhão,

Nesse sentido apresenta a importância das relações comerciais e sociais que sustentaram essas comunidades, fortalecendo laços de solidariedade, e preservação cultural frente às imposições do colonialismo, contribuindo para a reconstrução de identidades autônomas e plurais em contextos históricos de opressão.

4.1. As relações entre negros e indígenas no quilombo de Bela Aurora

Bela Aurora em sua constituição é composta por diversas relações de negros e indígenas de várias etnias. Pois há relatos de negros vindo do Mearim, como é caso do bisavô de dona Elenilda, mestre Antônio. Dona Elenilda recorda de ouvir seu pai contar que o avô de seu pai, que era o pai de sua avó Dominga, conhecido como mestre Antônio Ferreira, era assim o nome, disse ela em seu relato:

Ele disse que ele tinha três mulheres, agora eu não sei como era o nome delas. Uma era Margarida e a outra eu não sei como era. Aí ele veio daí do Maranhão, fugido e ficou para cá, para as aldeias, para cá, e se juntou com essa índia Guajá. Foi aqui, tiveram a vó Dominga, as outras irmãs, Gregória, Guilhermina, Filipa, tudo eram filhas dele. O pai do papai tinha era duas famílias, tinha essa aqui e tinha outra para o Mearim, essa de lá ninguém conhece, ninguém conheceu, só o daqui mesmo. (Elenilda, informação verbal, 2024).

Esses relatos revelam que as alianças matrimoniais entre negros fugitivos e mulheres indígenas não se limitavam a relações familiares, mas constituíam estratégias políticas de sobrevivência e permanência no território. Ao se integrarem às aldeias e estabelecerem vínculos de parentesco, esses sujeitos construía redes de proteção, circulação de saberes e acesso à terra, configurando formas próprias de exercício de poder frente ao sistema colonial e escravista.

A relação entre afrodescendentes e indígenas desafia as formas tradicionais de pensar identidade, pois questiona a ideia de uma oposição totalmente clara e fixa entre esses grupos e evita reduzir essas conexões a categorias rígidas. Segundo Goldman (2014), essa relação não deve ser vista apenas como uma resposta à dominação ou como uma disputa entre identidades primordiais. Em vez disso, ela é um processo mais aberto, semelhante a uma troca contínua, cheio de possibilidades de mistura e transformação, o que mostra como as conexões entre afrodescendentes e indígenas são complexas e fluidas. Por isso, a ideia de contra mestiçagem, proposta por ele, sugere uma abertura para

entender essas relações como híbridas e analógicas, desafiando modelos que insistem na pureza ou na essência das identidades culturais.

Nesse contexto, a relação afroíndigena pode ser compreendida como um campo de agenciamento político, no qual a identidade não é fixa, mas mobilizada conforme as condições históricas. A “mistura”, longe de representar perda e diluição, opera como uma forma de poder relacional, permitindo negociações, alianças e a construção de estratégias coletivas de resistência em contextos marcados pela denominação colonial. Para Arruti (2008) essa relação é vista como uma filiação-aliança, que coexiste de forma ampla e intensa. Esses vínculos criam possibilidades de resistência, especialmente para grupos minoritários, que não se encaixam em identidades fixas ou em ideias tradicionais de pertencimento. Essa abordagem contrária às categorias rígidas, revela uma rede de conexões que é dinâmica, criativa e cheia de história, sem ficar presa a rótulos fixos. Assim, ela desafia a ideia de que a identidade é algo definido e fechado, propondo uma visão mais flexível e relacionável das diferenças culturais.

Dessa forma, Arruti (2008), aborda no artigo “agenciamentos políticos da ‘mistura’: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararú e os Xocó”, o debate sobre os processos de identificação étnica entre os Pankararú e os Xocó, destacando como a categoria da “mistura” funciona como marcador político e simbólico. A partir de uma abordagem etnográfica comparativa, demonstra que os Pankararú consolidam uma autoidentificação indígena ligada à luta por terra e reconhecimento estatal, enquanto os Xocó enfrentam desafios na afirmação de sua ancestralidade devido à imposição externa da mestiçagem. Assim, o autor evidencia que os “agenciamentos políticos da mistura” configuram estratégias coletivas de resistência, negociação e afirmação identitária em contextos de desigualdade histórica.

Portanto, o autor propõe que entender os "agenciamentos políticos da mistura" seja uma maneira de resistência, negociação e afirmação de identidade de forma coletiva, especialmente em situações marcadas por desigualdades ao longo da história.

De acordo com Gomes (2015) em todas as áreas das Américas Negras onde se estabeleceram grupos de africanos, ficou marcado a maneira como se construiu as políticas de alianças entre os fugitivos com outros setores da sociedade. Deu-se dessa forma na Jamaica, Haiti, Guianas, Colômbia, Brasil, Suriname, Venezuela e em outras regiões escravistas e onde procuraram se organizar economicamente e socialmente em

grupos e comunidades. Tentavam manter a todo custo sua autonomia e ao mesmo tempo intermediavam estratégias de resistência junto a piratas, indígenas, comerciantes, fazendeiros, lavradores, escravos e até autoridades coloniais e principalmente aqueles que permaneciam escravizados. Então a partir dessas estratégias e experiências cercada de contradições e conflitos que os fugitivos determinaram os sentidos de suas vidas.

Durante o período do regime escravista, era comum que mocambos fossem criados em regiões próximas às fronteiras, seja entre cidades ou estados. Esses locais eram considerados estratégicos para manter os quilombos, pois facilitavam as trocas comerciais entre eles.

A ocupação das florestas e das áreas ao redor do rio Gurupi e Turiaçu tem raízes em experiências que já acontecem há muitos anos. Essa história envolve grupos indígenas, escravizados que fugiram, pessoas que foram libertas, colonos e migrantes. Tudo isso faz parte de uma trajetória que começou lá no final do século XVII, conforme aponta Santos (2020).

Esses povos mantinham relações comerciais com os regatões, trocando produtos por madeiras de alta qualidade usadas nas marcenarias, tinturaria e construção, todas provenientes das vastas florestas da região. Além disso, negociavam canela, cacau, cravo, baunilha, cumaru, urucu, salsaparrilha, andiroba, abutua e copaíba. As trocas comerciais estabelecidas nessas redes de fronteira não devem ser vistas apenas como atividades econômicas, mas como formas de controle e gestão do território. Ao dominar os circuitos de troca e os conhecimentos sobre os recursos da floresta, essas comunidades afirmavam sua autonomia e produziam relações de poder que escapavam à vigilância direta do estado colonial.

Segundo Marin e Castro (2004), a composição do lugar revela que a força da população é de origem africana. Os mais velhos vieram do Maranhão, onde nasceram, fugindo da violência do chicote do senhor e do jogo cruel da escravidão.

De acordo com Marin e Castro (1999), em 1932, os fugitivos encontraram um lugar seguro em Camiranga no final do século XIX, em mocambeiros que buscavam ouro. Eles viviam sob a constante ameaça de perseguições por parte dos indígenas e dos aventureiros que os exploravam. Assim, na memória dos mais velhos, permanecem as relações com os índios Urubu e Tembé. Com os Tembé, eles mantinham até mesmo laços de casamento.

Vicente Sales já explorou de forma muito contundente como foi forte a influência e a presença dos negros no Pará. No Livro “O negro no Pará” ele mostra como a fronteira Pará-Maranhão se constitui em rota de negros escravizados que formaram, após a abolição, inúmeros quilombos, como foi o caso do quilombo de Bela Aurora e Itamoari. Foram nesses quilombos que meus antepassados puderam desenvolver a diversidade cultural manifestada nas crenças afro-religiosas. Segundo Maués e Villacorta (2008), as pajelanças e religiões afro-indígenas na Amazônia constituem práticas complexas que articulam saberes espirituais, medicinais e culturais. Essas expressões combinam tradições indígenas, influências africanas e aspectos do catolicismo popular, servindo como estratégias para preservar a identidade e resistir às mudanças culturais e sociais na região.

Essas experiências imprimiram nos meus antepassados muitos conhecimentos sobre as curas nos terreiros, o manejo e uso das plantas medicinais, experiências que pude aprender e que me conectam com minha ancestralidade.

As interações entre negros e indígenas na formação de quilombos na Amazônia possibilitaram e continuam a possibilitar práticas econômicas, políticas e sociais que ampliam suas (r)existências, como afirma Porto-Gonçalves (2006), permitindo a territorialização dessas terras por meio de suas práticas e trocas de experiências. As relações e alianças formadas nesse contexto sociocultural geraram ritmos e combinações culturais, tanto nas aldeias quanto nos quilombos, elementos esses que mantêm vivos esses territórios. A relação entre negros e indígenas nesses espaços funcionava e funciona por meio de rede de integração por onde circulavam e circulam esses povos, resultando em intensas zonas de contatos socioculturais nas fronteiras entre o Pará e o Maranhão, ((Marin, Castro, 1999; Souza, 2023).

A este respeito, Carmo (2023), enfatiza em seus estudos sobre a ancestralidade negro-indígena do quilombo de Itamoari, quilombo próximo de Bela Aurora, que se deu por meio do casamento entre uma indígena Tembé e um negro quilombola, destacando as relações afrodescendentes e indígenas em toda a região do Gurupí, haja vista a intensa dinâmica cultural e comercial entre os povos e as comunidades da região.

Nas primeiras décadas do século XIX, começaram a aparecer com mais frequência registros de escravizados negros na fronteira, além de notícias sobre negros fugitivos que se escondiam na região. Esses negros foram trazidos por volta de 1840 pela Companhia

de Mineração do Maranhão, inicialmente para trabalhar na extração de ouro, e depois passaram a atuar em outras atividades.

Os fugitivos que atravessaram o rio Gurupi e se estabeleceram nas ilhas e margens também enfrentaram uma espécie de invisibilidade que os marginalizava ainda mais. Pessoas entrevistadas em Bela Aurora comentaram que, após o fim da escravidão, existia uma figura conhecida como "rei do rio". Ribeiro (1996) também fala da chegada do francês Guilherme Linde, que era considerado o "rei do rio", pois tomou posse das terras, das minas e até dos negros, subjugando-os como se fossem cativos.

A figura do chamado "rei do rio" evidencia uma forma de poder baseada na expropriação e na violência, que se impunha sobre territórios e corpos negros mesmo após o fim formal da escravidão. Esse tipo de dominação contrasta com as formas afroindígenas de organização social, nas quais o poder se fundamenta na reciprocidade, na ancestralidade e no reconhecimento das relações com o território.

4.2. Confluência de Saberes na Fronteira Pará-Maranhão

Os saberes presentes no quilombo Bela Aurora derivam de um longo processo histórico de convivência e encontro de conhecimentos entre populações negras e indígenas na zona de fronteira entre o Pará e o Maranhão. Essa região, marcada por deslocamentos, fugas e alianças, constituiu-se como um espaço de refúgio e de criação de novas sociabilidades o que Salles (1971) denomina de "fronteira da liberdade".

Para o autor, os mocambos e quilombos amazônicos foram não apenas refúgios de escravizados, mas também centros de reinvenção cultural e política, onde negros e indígenas compartilharam estratégias de resistência ao sistema colonial.

Castro (2008) e Marin (1999) evidenciam que essa convivência gerou uma profunda união de conhecimentos territoriais e ambientais. As comunidades quilombolas amazônicas, como Bela Aurora, aprenderam com os povos indígenas o cuidado da floresta, o uso das plantas medicinais, o conhecimento dos rios e das sazonalidades da terra. Esses conhecimentos se unem às práticas agrícolas e espirituais de matriz africana, formando um sistema de confluência baseado na reciprocidade e na interdependência entre humanos e natureza.

Marin e Castro (1999) acrescentam que os quilombos amazônicos devem ser assimilados como territórios de fronteira étnica, onde as identidades negras e indígenas não são fixas, mas se constroem pela experiência compartilhada de resistência. Essa fronteira política, cultural e simbólica permitiu a criação de suas próprias identidades, em que o saber se vincula à ancestralidade e ao território.

Assim, no quilombo Bela Aurora, os conhecimentos do dia a dia como o cultivo das roças, o uso de ervas medicinais, a pesca e os rituais expressam a continuidade dessa herança afroindígena. São saberes que se confluem em histórias, memórias, espiritualidade e territorialidades.

Castro (2008) e Marin (1999) evidenciam que essa convivência gerou uma profunda união de conhecimentos territoriais e ambientais. As comunidades quilombolas amazônicas, Esses conhecimentos se unem às práticas agrícolas e espirituais de matriz africana, formando um sistema de confluência baseado na reciprocidade e na interdependência entre humanos e natureza.

Dessa forma, se constroem as relações sob a influência das práticas do terreiro do tambor de mina e da pajelança indígena. É nesse sentido que podemos falar que a territorialidade do quilombo de Bela Aurora se conecta pela interseção entre os mundos dos humanos e dos encantados, nessa relação podemos perceber a coabitação entre os mundos: dos encantados da terra, dos encantados dos rios, dos encantados dos cantos. Nessa perspectiva, o território se constitui como um espaço político cosmológico, onde o poder não está concentrado em instituições formais, mas distribuído entre humanos e não humanos. Os encantados, enquanto agentes ativos do território, regulam comportamentos, orientam práticas e estabelecem limites éticos, configurando uma forma própria de governança afroindígena.

O conceito de territorialidade indígena e quilombola é mais amplo do que simplesmente delimitar uma área física de terras. Para os povos indígenas, a terra é uma rede de relações que envolvem seres espirituais, elementos da natureza e formas de viver que criam sentidos e fortalecem suas identidades culturais. Essa visão é diferente da ideia ocidental de território, que muitas vezes vê a terra apenas como uma propriedade ou um espaço no mapa, como aborda Coelho (2017).

Assim a relação dos povos indígenas e quilombolas com o território é algo está sempre em movimento. Eles passam por processos de (re)territorialização e

desterritorialização, que mostram como essa ligação com o espaço é constante e baseada em relações próprias. Por isso, marcar uma terra, não significa que o processo acabou, mas que ele continua sempre produzindo novos sentidos. Além disso, essa visão cultural sobre a terra ajuda a criar formas de viver que resistem às ideias jurídicas e políticas de propriedade, muitas vezes impostas pelo Estado.

Ainda por essa perspectiva, ligadas às relações culturais e sociais é importante para pensarmos nos efeitos das ações do Estado e da economia que podem colocar esses territórios em risco. Isso reforça a ideia de que é preciso reconhecer diferentes formas de se relacionar com o espaço na hora de criar políticas públicas e garantia de direitos.

Um dos exemplos de relações são evidenciadas na pesquisa dos autores Vanderlúcia Ponte e Larissa Renata Farias (2025) no prelo, onde mostram a convivência do povo Tenetehar-Tembé com seres não humanos na Terra Indígena Alto Rio Guamá, ressaltando a centralidade do xamanismo e do conhecimento dos caçadores na manutenção da saúde e do equilíbrio entre planos físicos e simbólicos. Com isso a territorialidade Tembé vai além do sentido jurídico, sendo construída a partir da coabitação com karuwar(a)s, plantas e animais, as práticas de cura e da memória ancestral vinculada à caça. As autoras enfatizam a interdependência entre espaço e cosmologia, revelando uma complexa relação de coabitação de cuidado que sustenta as territorialidades e sua visão de mundo.

Assim, sustentam Marin e Castro (1999) o rio e todo o seu entorno se configura como um lugar de encanto, ao longo da história, como um espaço de contato, resistência e afirmação de identidades distintas, formando uma espécie de fronteira étnica na geografia local

Quando falo do rio não posso deixar de mencionar a relação com os encantados, refiro-me aos seres que vivem no percurso do rio, nos portos, nos igarapés, como é bastante conhecido nessa região do Arapigará, (subindo o rio depois de Bela Aurora, entre Boa Vista do Gurupi e Camiranga); Maria olho (parte do rio entre Bela Aurora e Mariana, descendo o rio); pução (parte do rio que não é habitado por ribeirinhos). Ainda temos Juçaral e Clara, ambos igarapés, que são áreas conhecidas por serem encantadas.

Além desses encantados dos rios, temos os encantados dos portos, cada um deles de onde o barco sai, com nomes diferentes, nomes esses de pessoas mais velhas que já fizeram a passagem, pois esses mais velhos frequentavam esses lugares, onde banhavam,

pescavam, amarravam suas canoas. Então, essas partes da beira do rio ficaram conhecidas e nomeadas com o nome deles, mesmo depois de suas passagens continuaram sendo referidos como lugares deles, com o nomes assim conhecidos: da vovó (Avó de alguém que frequentava determinado perímetro do rio), Marco blans, “Beneca” - Beneca pelo seu apelido cujo nome era Benedita, “barreiro” - onde se produzia tijolos e se fazia cerâmica, e São Domingos - porto onde os homens tiravam malva para vender e comprar material para construção da primeira igreja católica instalada na comunidade.

Com isso, esses lugares, trazem marcas da ancestralidade, deixando-nos ver que o espaço não é só um marcador físico-geográfico, mas produtor de relações, entre pessoas, suas histórias, e com os encantados, que moram e coabitam nos rios, nos puções¹⁵, nos igarapés. Então viver em um quilombo perpassa pelo compartilhamento dos lugares, que extrapolam os espaços da fronteira, a qual define onde e o que é um território quilombola, desconsiderando a demarcação jurídica que define que parte do rio e da terra pertencem ao Pará e outra parte pertence ao Maranhão. É assim que também entendemos a relação com a terra firme, um espaço que é marcado pelas plantações, as quais fazem moradas de muitos seres, por isso o uso das plantas medicinais pressupõe negociação com seus donos, os espíritos que moram nelas.

A floresta em si é um território vivo, composta por diferentes ecossistemas, cada um regido e guardado por seres encantados, espíritos que cuidam e mantem ordem e equilíbrio e funcionamento correto nas interações entre si e interações e relações de cuidado recíproco com humanos, pela perspectiva indígena como reflete o autor Carlos Fausto (2020), em sua obra *Donos Demais: Maestria na Amazônia*, essa forma de percepção amplia a forma como vemos as relações com o ambiente, nesse sentido, “o dono” não é mandar, mais sim, assumir a responsabilidade de cuidar e proteger o que existe, dessa forma os espíritos atuam com guardiões e mestres da floresta, que nos ensinam através do silêncio, através da regência que a floresta tem sobre nós humanos.

Dessa forma desafia as categorias tradicionais de relações sociais que frequentemente predominam na visão ocidental. Enquanto a concepção ocidental tende a delimitar as relações a uma lógica de propriedade privada, com foco na posse de bens e na coerção, a noção indígena de dono engloba uma relação de maestria que transcende a mera propriedade de objetos ou territórios.

¹⁵ Conhecida como a parte mais funda do rio.

Implica um modo de relacionamento que atores humanos e não-humanos mantêm com objetos, seres ou domínios, onde o dono é alguém que controla, protege, engendra ou habita um mundo de múltiplas domínios e indivíduos magnificados as relações de poder e domínio estão profundamente entrelaçadas com conceitos de proteção, e social, muitas vezes associadas à filiação adotiva e à construção de identidades.

Essa compreensão sugere que, para as sociedades indígenas, as relações sociais não são apenas processos de troca ou coerção, mas também de evocação, manutenção de vínculos e tecelagem de uma cosmologia em que cada coisa ou pessoa tem um dono que a engendra, protege e informa seu papel no universo. Assim, o “dono” não representa simplesmente o proprietário, mas um papel central na constituição do mundo social, cosmológico e ontológico, mudando a maneira como se entende a centralidade de poder, posse e relação na vida indígena

Nesse sentido, o trabalho com os guias espirituais, nesse contexto é relacionado ao terreiro ao qual pertença, e com os encantados do meu território, nessa relação, as plantas são mediadoras entre o mundo físico e espiritual; os guias espirituais se manifestam e atuam por meio delas, seja em banhos, defumações, chás, benzimentos, pois cada planta possui uma força ou axé, energia específica, os guias reconhecem, orientam, sobre quais plantas devem ser usadas para determinado cuidado-. Ensinam como colher, agradecer, pedir permissão, antes de retirar cada parte da planta, folha, raízes, caule, flores, frutos, seiva. Além disso esse conhecimento acerca dos cuidados da saúde, começamos a aprender durante a infância, vivendo as experiências, observando nossos mais velhos, aprendemos que isso é ciência. Vale ressaltar que nos terreiros de umbanda os guias espirituais têm denominação, já no quilombo de Bela Aurora, essa manifestação espiritual é chamada apenas de encantados, os donos da natureza em si, os quais fortalecem a conexão entre o mundo material e o espiritual, nos dando o equilíbrio e desenvolvimento necessários para nossa caminhada.

Antigamente, não se usava venenos, pesticidas; usava-se plantas e rezas para combater as pragas das roças, para tratar ferimentos de animais bravos, principalmente bois, como escutei nos relatos de Maria das graças, moradora da comunidade

Os conhecimentos em geral sobre os mistérios e memórias são compartilhados por aquelas pessoas que tiveram vivência com os seus mais velhos, avós, avôs, mães pais. São elas que nos ensinam o que aprenderam com quem veio antes deles. Porém, grande

parte desses guardiões dos especialistas de cura é composta por mulheres; elas são mães, donas de casas, moradoras da comunidade, como dona Maria das Graças, Elenilda, Ilda Aguiar, dona Creuza Braga, Cleudilene Ferreira, todas em seus relatos dizem fazer garrafadas, banhos para si mesmas, em seus cuidados do dia a dia, principalmente no cuidado da “mãe do corpo” (nome usado para se referir ao útero). O papel das mulheres como guardiãs dos saberes de cura revela uma forma específica de poder, construída a partir dos cuidados, da experiência e da transmissão intergeracional do conhecimento. Essa autoridade feminina sustenta a vida comunitária e desafia modelos coloniais e patriarcais que historicamente deslegitimaram os saberes corporais e espirituais das mulheres negras e indígenas. Elas foram cuidadas por suas avós e nos contam como foram essas experiências, para elas o útero representa a energia que nutre o corpo, regula e faz o funcionamento correto e quando o útero fica inflamado, a mãe do corpo fica agitada se contorcendo, para a biologia é apenas as contrações do útero, mais para elas isso vai além, e que requer cuidado específico no tratamento para desinflamar a mãe do corpo, isso requer conhecimento para manipulação de ervas adequadas, afim de esse problema seja resolvido. No cuidado da alimentação, os homens também sabem como usar esses mistérios, principalmente na caça e na pesca, para tirar a “panemice”, como ilustra a Figura 8.

Os homens são responsáveis por cuidar dos seus materiais de trabalho, caça e pesca, estes usam plantas para tirar a panemice, nesse caso fazem banho com as plantas para lavar e energizar seus materiais, exemplo que podemos observar na pesca; em que é bastante utilizado a planta Aninga, como relata Silas Silva, agricultor e pescador da comunidade, onde o modo de preparo consiste em cortar a planta, colocar em um balde ou bacia e deixar a rede de pesca que chamamos de malhadeira, por alguns dias; Ou cortar essa planta e deixar dentro da canoa; Ou lavar a canoa e a malhadeira na beira do rio. Durante esse processo de limpeza e energização dos materiais, deve-se procurar informar para que nenhuma mulher que esteja gestante se alimente de peixe daquela malhadeira, pois corre o risco de sofrer abortos.

Da mesma forma acontece com os materiais de caça como os participantes da pesquisa presentes na imagem registrada na figura 8, em que jovens entre 18 e 25 anos preparam a planta chamada jaborandi. Esta é colocada raspada em um recipiente, em que gera uma espuma branca, a qual servirá para dar banhos nos cachorros de caça, para

que eles fiquem mais ativos, com olfato fino, pois assim acreditam que o cachorro será capaz de perceber a caça com mais eficiência. As práticas voltadas à retirada da panema e ao fortalecimento dos corpos humanos e animais expressam uma compreensão ampliada de poder, associada à capacidade de produzir corpos aptos, saudáveis e eficazes para a vida no território. Trata-se de um poder que se constrói no domínio dos saberes da floresta e na relação ética com os seres que habitam.

O evento da caça, é considerado pelos Tembé como um espaço-tempo ancestral, como refere as autoras, Larissa farias, Ponte, vanda no artigo “Entre Caças, Plantas e karuwaras: Coabitar e Curar na Terra Tembé do Guamá” (2025), pg.14, no prelo, sendo fundamental para a relação com o espaço, entender a memória e as territorialidades produzidas a partir dos seres da floresta. Os caçadores usam sinais da floresta e conhecimentos de plantas para garantir o sucesso na caça e na cura de doenças, sendo a panema um estado de inaptidão - uma condição que pode ser revertida por práticas medicinais tradicionais que envolvem a fabricação de corpos usando plantas e partes de animais.

A Figura 10 mostra os caçadores de Bela Aurora preparando os remédios para evitar a panema na caça.



Figura 10 - Preparo do banho para cães de caça, quilombo de Bela Aurora, Cachoeira do Piriá, Pará, Brasil.

A transmissão de conhecimentos e práticas tradicionais é importante para que haja continuidade das tradições e dos saberes ancestrais no quilombo, inclusive em relação à caça, que propicia uma segurança alimentar importante para as famílias do quilombo.

Então, cuidar dos cachorros como visto na (Figura 10) é peça fundamental no processo de caça, posto que facilita esse processo de alimentação. Nesse contexto, Posey e Elisabetsky (1991), além de Machado (2023), mostram que, entre os indígenas Mëbêngôkre-Kayapó do Pará, há plantas medicinais que são utilizadas no cuidado dos cachorros, que também são importantes na atividade de caça.

Assim, os saberes afroindígenas presentes no quilombo de Bela Aurora constituem práticas políticas que produzem território, identidade e poder. Ao articular memória, espiritualidade, cuidado e manejo da natureza, essas comunidades constroem formas próprias de governar a vida, afirmando suas (r)existências frente às lógicas coloniais, estatais e capitalistas.

4.3. Os quintais frutíferos e as territorialidades nas infâncias

As relações entre diferentes povos resultaram ao longo dos anos em manejo ambiental e organização comunitária. A diversidade agrícola e o manejo sustentável reforçam a autonomia da comunidade, fazendo emergir um sistema que resiste ao longo dos anos, que une natureza, cultura, identidade (Figura 11).



Figura 11 - Elenilda ensinando seu neto cuidar da terra, o ensinando a plantar. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

Os quintais são organizados a partir de uma seleção de plantas, plantas medicinais sensíveis e rasteiras são geralmente cultivadas em canteiros, e plantas usadas no cotidiano para a alimentação e também usadas para fins medicinais como chicória, alfavacas, manjeriço as plantas de maior porte também medicinais como, andirobeiras, barbatimão, unha de gato, verônica, açoita cavalo, imbiriba, ipê, pau darco, cedro-, são plantadas mais afastadas, dentro da floresta, para não interferir na luminosidade do sol, também para não danificar as casas com suas raízes, pois dependendo da árvore a raiz pode invadir paredes, além dos galhos, que podem cair e comprometer a estrutura das casas, isso serve também para árvores frutíferas. Dessa forma, os quintais são um mosaico de plantas. As plantas sensíveis requerem um cuidado a mais, não podendo ficar exposta diretamente ao sol, pois pode ter queimadura, suas folhas secam, não podem ser cheiradas, pois acredita-se que a planta pode morrer. Os processos de adubação da terra, são usadas terras queimada de caeira, resto do tronco de palmeiras em decomposição, como as palmeiras de coqueiros, fezes de galinha, depois que passa por um processo de secagem, que é colocar as fezes no sol, e só pode ser usado depois de bem seca, pois dependendo da planta, pode matar a planta, também é usada fezes de boi, já estando secas e em processo de decomposição.

Da mesma forma aprendemos o processo de colheita de plantas para chás, quando colhemos as folhas de uma planta, deixamos a folha descansar de um dia para outro, um exemplo disso é o manjeriço, quando colhemos suas folhas colocamos dentro de uma cuia, maceramos e colocamos no sereno, ou seja, deixamos durante a noite exposta, para que no outro dia seja banhado apenas a cabeça de alguém que esteja necessitando, geralmente é usado para tratar dores de cabeça ou gripes.

Nesse espaço, onde o quintal cresce junto conosco e faz parte de nosso dia a dia, é que as crianças têm a oportunidade de explorar e viver naquele ambiente, criam laços afetivos e aprendem sobre o ciclo da vida e a importância de cuidar da terra, a partir da observação dos fazeres de nossas mães, avós, avôs e pais. Segundo Tuan (1983), um espaço vira lugar quando passa a carregar experiências e significados. Nesses ambientes essa transformação fica ainda mais evidente por meio das brincadeiras de quintal de vó, que na nossa realidade, transformam as brincadeiras como de correr em aprendizagem, pois crescemos ouvindo nossas avós dizendo que não pode mexer em tal planta, pois ela

pode ter espinhos, ou vai dar coceira. É assim que aprendemos, vivendo as experiências, dessa forma vamos construindo a nossa identidade e o sentimento de fazer parte daquele lugar. Além disso, os quintais cheios de frutas mostram como as crianças desenvolvem uma sensação de pertencimento ao criar suas próprias formas de habitar, inventar, representar e pensar o mundo. Esses locais se tornam territórios simbólicos e importantes referências para o desenvolvimento identitários de todos nós do quilombo.

Os quintais são espaços multifuncionais onde se entrelaçam práticas produtivas, alimentares, medicinais e espirituais. Além de serem áreas domésticas voltadas para a subsistência, esses espaços se estabelecem como territórios de vida, onde a interação entre humanos, plantas e animais fundamenta-se em princípios de reciprocidade e cuidado. Segundo Nascimento e Guerra (2014, p. 12), “os quintais funcionam como uma extensão da casa e da floresta, integrando práticas de cultivo, alimentação e sociabilidade”. Em cada quintal, o dia a dia se expressa em uma maneira única de viver e conceber o espaço.

A criação desses quintais é fruto de um processo histórico e coletivo, apoiado por conhecimentos ancestrais e pela observação diária da natureza. São ambientes dinâmicos, formados pelas experiências de interação com o solo, a chuva, o ciclo das marés e as espécies que os habitam. Neles, o plantio e o manejo não obedecem a uma lógica de domesticação estrita, mas se alinham ao que Carneiro da Cunha (2023, p.45) chama de antidomesticação, métodos de cultivo que reconhecem a autonomia das plantas e seus ritmos naturais. A autora ressalta que “o agricultor amazônico não domina a natureza, mas convive com ela, permitindo que a floresta cultive junto”. Essa visão expande a compreensão do manejo, alinhando-o a uma ética de coexistência (Sztutman, 2009).

A variedade de espécies presentes nos quintais demonstra sua complexidade ecológica e cultural. Nascimento e Guerra (2014, p. 18) destacam que “os quintais quilombolas abrigam espécies frutíferas, medicinais, ornamentais e simbólicas, que cumprem papéis econômicos, afetivos e espirituais”. O arranjo das plantas obedece a princípios de complementaridade: árvores maiores oferecem sombra para ervas de folhas finas; a acumulação de folhas secas gera matéria orgânica que nutre o solo; e os animais domésticos, ao se deslocarem, ajudam a manter o equilíbrio ecológico. Essa composição demonstra o que os autores denominam de multifuncionalidade dos quintais, isto é, uma estratégia de manejo que une o ambiente físico às características culturais da comunidade.

Na visão de Oliveira (2018), esses locais se configuram como mundos híbridos de roças e florestas. A autora defende que “as roças e as florestas amazônicas não se opõem; elas se misturam e se transformam mutuamente”, Oliveira (2018, p. 63). Os quintais quilombolas refletem essa conexão entre o que é cultivado e natural, bem como entre o que é doméstico e selvagem. São regiões em que a biodiversidade é gerida de maneira relacional, demonstrando estilos de vida que combinam o trabalho no campo, a espiritualidade e a preservação ambiental.

Do ponto de vista etnográfico, os moradores descrevem seus quintais como espaços de convivência e conversa. Dona Raimunda, residente do Baixo Acará, afirma que “as plantas percebem quando nos aproximamos com raiva”. Por essa razão, ela sempre “conversa com as árvores antes de colher, pedindo licença”. Essa afirmação reflete o pensamento de Bastos e Heath (2021, p. 30), que afirmam que “as interações afetivas com as plantas revelam formas alternativas de conhecimento e de sociabilidade”. Falar com as plantas é uma atitude que evidencia uma ética de cuidado e respeito, fundamentando a vida quilombola e fortalecendo a dimensão espiritual do cultivo.

Assim, os quintais são espaços relacionais onde práticas de cuidado, memória e afeto se entrelaçam. Eles sintetizam uma lógica ecológica que valoriza a agência dos seres não humanos e a relevância da convivência entre espécies. Nesse contexto quilombola, a produção é tanto material quanto simbólica: “o que se cultiva é alimento, remédio e relação” (Nascimento; Guerra, 2014, p. 22). Simultaneamente, refletem o que Oliveira (2018, p. 69) denomina de “mundos de coexistência”, em que a floresta, a roça e o quintal constituem uma totalidade viva.

A dinâmica cotidiana das mulheres de Itamoari mostra como esses “mundos de coexistência” constituem não apenas dimensões espaciais, mas territórios afetivos, espirituais e produtivos que se inter-relacionam de forma contínua. A roça, o quintal e a floresta configuram um sistema integrado, no qual as práticas de cuidado, trabalho e saber se articulam.

Sousa, Ponte e Lima, (2024) demonstram que é nessa circulação constante entre plantar, colher, observar os ciclos naturais e dialogar com os saberes das mais velhas que se produz a vida no quilombo, como é o caso de Itamoari. Para as mulheres desse quilombo, o cultivo da terra implica também a manutenção de vínculos comunitários,

memoriais e espirituais, reafirmando a agência dos espaços e seu papel ativo na construção do bem-viver, do mesmo modo como fazemos em Bela Aurora.

Muitos moradores têm em seus quintais plantações de frutas como, manga (*mangifera indica.sp*), jambo (*Eugenia malaccensis*) jaca (*Artocarpus heterophyllus*), limão(*Citrus aurantiifolia*) laranja (*citrus arantium*), laranja lima(*Citrus Aurantifolia*), acerola(*Malpighia emarginata Dc.*), azeitona(*Oleaceae*) mamão(*Carica papaya L.*), jatobá(*Hymenaea stigonocarpa*) goiaba(*Psidium guajava L*), najá(*Astrocaryum*) tucum (*Astrocaryum aculeatum Meyer*), açazeiro(*Euterpe oleracea*) abacaba (*Oenocarpus bacaba.*), buriti (*Mauritia flexuosa L*), ingá (*Inga edulis*) abacaxi (*Ananas comosus L. Merril*), cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*), coco (*Cocos nucifera L*), coco babaçu (*Orrbignya phalerata*), monbaca (*Astrocaryum gynacanthum*), Marajá (*Astrocaryum sp.*), pupunha (*Bactris gasipaes Kunth*), marajá de rio (*Astrocaryum sp.*), essas são árvores arbóreas, árvores do rio, que crescem alto.

A colheita desses frutos marca nossa infância, pois sempre íamos colher coquinho e ficávamos horas e horas quebrando-os e conversando, ou procurando os ouriços na mata para colher. Outro fato importante que marcou nossa infância foram os períodos de cheia do rio, quando os frutos eram pegos nas canoas de nossos pais e íamos remando até os igapós para colhê-los. Essas são a realidade peculiar de comunidades negras e ribeirinhas na Amazônia.

Nesse mesmo período tem uma outra árvore frutífera que se chama mucá ou camu-camu como é conhecido em outras partes da região amazônica ribeirinha. Em nossa comunidade existe duas variedades desse fruto, como o mucá amarelo e roxo, então subíamos nessas árvores para colhê-las e ficávamos o dia inteiro no rio remando em busca desses frutos e outros, como, potinho, murta, guajará, e guagirú branco. Nossas diversões no quilombo são sempre no rio. No período de cheia, era comum na minha infância pular das árvores e colher frutas. Aprender a remar, pilotar canoa, pescar de caniço, nadar, conhecer o rio, fazer avoadado¹⁶ na beira do rio e aprender que planta era mais adequada para pescar no caniço, eram atividades rotineiras que me recordo com muita vivacidade.

Como refere Fraxe (2004, p. 332) “o rio participa de tudo, desde sempre, incorporando aventuras e desventuras, as idas e vindas, as interpretações lúdicas entre a

¹⁶Avoadado é uma técnica ancestral que consiste em assar os peixes na brasa, com uma grelha improvisada de galhos de árvore na beira do rio, à medida que se vai pescando.

realidade e o imaginário do caboclo,.No cenário amazônico, o rio vai além de um simples elemento natural ou recurso hídrico; ele desempenha um papel ativo na formação e estruturação do território. Plas, Ponte e Muniz (2021) defendem que o rio deve ser visto como um agente do território amazônico, com a habilidade de influenciar as dinâmicas sociais, culturais e espaciais. Sob a ótica da Teoria ator-rede, os autores sugerem uma interpretação na qual o rio atua tanto como um canal de conexão, como um elemento de separação e interconexão entre margens e ilhas, formando uma rede híbrida que interliga a cidade e o rio.

Essa perspectiva desafia a visão convencional de que o rio é apenas um pano de fundo ou um obstáculo para a urbanização. Plas, Ponte e Muniz (2021) apresentam duas formas de interação que coexistem e geram tensões na Amazônia: a forma da dominação, característica das políticas de ordenamento urbano que visam controlar ou domesticar o curso das águas; e a forma da cooperação, vivenciada pelas comunidades ribeirinhas e insulares, que se adaptam às mudanças no regime fluvial e constroem modos de vida intimamente ligados à fluidez e à temporalidade do rio. O rio que alimenta e mantém viva toda a diversidade do ecossistema presente na comunidade.

Dessa forma, toda diversidade de espécies, nativas e cultivadas, enriquecem a soberania alimentar e produzem melhoria no solo, sendo, especialmente, as mulheres, que cuidam dos quintais, do solo, por meio de técnicas tradicionais como adubação com madeira em decomposição, terras de caieiras (terra retirada depois que a madeira é queimada em um buraco dentro da terra para produção do carvão), fezes secas de animais como gado e galinhas. Outra fonte desse material são os galhos e folhas que caem das plantas e vegetais mortos que servem como matéria para a ciclagem de nutrientes que serão incorporados pelas plantas, além de manter a micro e macrofauna do solo.

Assim, como Sousa, Ponte e Lima (2024, p. 311-312) descrevem, o processo de cuidado da terra no quilombo de Itamoari, durante a etapa da “broca” e da preparação do terreno, leva os moradores a realizarem a derrubada ou queima da capoeira, iniciando as atividades na época do verão, dependente da umidade natural do solo e das chuvas de inverno, para facilitar o trabalho. Depois, as árvores mais grossas são derrubadas, e o mato seco é queimado para dar espaço para o plantio e as cinzas, sendo que o resultado da queima será adubo para a terra.

Dessa forma, o cotidiano de moradores de Bela Aurora organiza-se de forma parecido com a dinâmica de Itamoari, ou seja, a partir de práticas coletivas de produção e de subsistência. Pela manhã, é comum que famílias se dediquem ao preparo dos alimentos e à organização da merenda levada para o trabalho no roçado ou para as atividades pesqueiras. Os pescadores, por exemplo, compartilham canoas e instrumentos de pesca, evidenciando uma lógica de cooperação que se estende também ao período agrícola. Durante o plantio, a colheita ou a derrubada dos roçados, observa-se a troca de mão de obra entre famílias, configurando um sistema de reciprocidade. No final da jornada, o banho de rio e o descanso coletivo revelam dimensões simbólicas e culturais ligadas à sociabilidade e ao bem-estar comunitário.

Cada planta é cultivada de acordo com o ciclo da lua e estação climática do inverno ou verão, sendo que algumas plantas precisam de cuidados maiores, como as que são usadas para remédios que, por serem mais delicadas, não podem ser “cheiradas” porque elas morrem, “dão queima” (secam) como a planta cheiro de mulata cultivada por Maria das Graças (Figura 12). Quando isso ocorre diz-se que a pessoa que colheu a planta tem “mão ruim”, principalmente quando essas pessoas não pedem licença à planta.



Figura 12 - Cheiro de mulata e outras plantas sendo cuidadas pela Maria das Graças.

Maria das Graças tem 63 anos, agricultora, tem 8 filhos nascida e criada em Bela Aurora, usa plantas para fins medicinais, com bastante frequência, dependendo da ocorrência, plantas como: hortelã roxo, verga morta, arruda, hortelã grosso, manjerona e caju, sendo conseguidas e cultivadas em canteiros no quintal.

Ela afirma que são dons o conhecimento que ela possui sobre a produção de remédios, além disso, desde pequena aprendeu o manuseio com seus pais. Atualmente faz seus próprios remédios, esses remédios são usados uma vez por dia durante o tratamento, para secar, e usados para curar várias doenças, não tem restrições para uso de idades ou sexo, dependendo da doença, assim, o tratamento pode ser intensificado ou não. há 63 anos, Maria da Graça, usa esses medicamentos. Essa imagem mostra três canteiros:

na primeira imagem temos a catinga de mulata, na segunda e terceira imagens, podemos ver dona Maria da Graça cuidando das plantas.

A catinga de mulata, não pode ser cheirada, ela faz parte das plantas de giral, porém é ela pega fácil, pega de galho, colando em um saquinho para fazer a muda, serve para fazer banho, para cuidar da dor no ouvido, fricção com outras plantas, pode ser plantada com outras plantas desde que a terra esteja úmida, Dona Maria das graças diz: “só não pode ser plantada com hortelã pois, ele mata as outras plantas para ficar no lugar”. (Maria das Graças, informação verbal, 2024).

A Figura 13 mostra galhos de alfavaca sendo usada como repelente pois ela tem um cheiro forte, além disso, ela pode servir como tempero, ela é uma planta de fácil cultivo e manipulação e serve também para cólica, sendo diurética e anti-inflamatória, usada no tratamento de assaduras, também usamos para banho de cabeça, para soltar o secreção do rosto, nariz entupido, e tratamento de gripes. Segundo me contou Elenilda Ferreira, a alfavaca é igual o manjerição e pode se usada para fazer banho de asseio em período menstrual. Os mais velhos sempre diziam que as mulheres não podiam comer ovo nesse período, pois o sangue ficava com odor forte, então eles faziam os banhos para tirar o mau cheiro, faziam o chá da folha para tomar e o banho de asseio.



Figura 13 - Planta alfavaca usada como repelente.

Exemplo de plantas delicadas são as hortelãs, (*Mentha x piperita L*), arruda (*Rutagraveolens*), oriza (*Pogostemon heyneanus*), vergamorta (*Especie sp.*), Manjerona (*origaum majorana*), manjerição (*lamiaceae*), cheiro de mulata (*Aeollanthus Mart*), são planta que morrem com facilidade, por isso não deve ser manuseada de qualquer forma, também são conhecidas na comunidade como cheiro de giral, sendo ervas que geralmente são menores e servem para remédios e repelentes de insetos como mostra na figura 13, onde o morador Silas Silva, de 52 anos, faz uso da planta alfavaca como repelente para morcegos.

De acordo com Ramos *et al.* (2024), a variedade de espécies de plantas cultivadas na comunidade possibilita segurança alimentar e nutricional livre de venenos; disponibilidade de remédios naturais a partir dos quintais produtivos; dinamização da fauna e flora, possibilitando rica biodiversidade de espécies e nutrientes; e, sobretudo, diz respeito ao direito que têm os povos de definirem as políticas com autonomia sobre o que produzir, para quem produzir e em que condições produzir,

A diversidade de espécies cultivadas nos quintais produtivos das comunidades quilombolas constitui uma importante estratégia de segurança alimentar e nutricional, pois garante o acesso a alimentos livres de agrotóxicos, além de fornecer remédios naturais e favorecer a conservação da fauna e da flora locais. Essa multiplicidade de usos e funções torna os quintais espaços de manutenção da biodiversidade e de reprodução de saberes tradicionais sobre o manejo da terra e das plantas, como já aferiram Nascimento e Guerra (2014).

Como consta no relatório do CONSEA (2015),para além de seus aspectos produtivos, esses espaços (como os quintais) expressam também o princípio da soberania alimentar, entendido como o direito dos povos de definirem suas próprias políticas e estratégias de produção e consumo, decidindo com autonomia o que produzir, para quem produzir e em que condições produzir..

Os chamados quintais produtivos das comunidades são estratégias de cuidado com a terra de forma sustentável, sendo uma área próxima das residências para fácil acesso e destinado para o cultivo de plantas e criação de animais de pequeno porte para suprir necessidades nutricionais das famílias, tais como suínos e aves.

4.4. A relação afroindígenas dos saberes e as relações de poder

Salles (1971) afirma que os povos africanos chegaram ao Brasil, incluindo a região do Maranhão, por meio do tráfico transatlântico de escravos, intensificado a partir do século XVII para atender à demanda por mão de obra nas colônias portuguesas. Com a proibição da escravização dos indígenas e o crescimento das lavouras comerciais, sobretudo da cana-de-açúcar, os colonizadores começaram a trazer africanos, provenientes principalmente de áreas como Angola, Costa da Mina e Guiné. Essas pessoas eram levadas em condições precárias nos navios negreiros e desembarcavam nos portos de São Luís e Belém, onde eram empregadas em engenhos, lavouras, atividades extrativistas e serviços domésticos. A presença desses povos teve um impacto significativo na formação econômica e cultural da região Norte do Brasil,

Nesse cenário, a chegada dos africanos ao Maranhão não resultou apenas em impactos econômicos, mas também em significativas transformações culturais e espirituais. Conforme assevera Ferreti (2008), em seu livro “Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias”, a encantaria também contribuiu para entendermos aspectos culturais e religiosos trazidos do continente africano e ressemantizados nos territórios brasileiros, como foi o caso do Maranhão. Segundo a autora, os seres espirituais para as religiões de matriz africana, habitam lugares de grande energia e força, muitas vezes, associados às águas, matas, rios e lagoas, considerados moradas desses encantados. Esses seres, que podem assumir formas animais (como cobra, peixe, boto etc.) ou humanas, eles têm uma origem que remete tanto às cosmologias indígenas quanto às influências africanas, sendo muitas vezes ligados às entidades de matriz africana ou às mitologias indígenas brasileiras.

A presença dessa espiritualidade e sua relação com as comunidades são marcadas por um caráter de segredo, exclusividade e respeito, pois somente determinadas pessoas autorizadas pelos encantados podem se aproximar de suas moradas para fazer oferendas ou buscar proteção.

Existe uma conexão significativa entre esses encantados e as manifestações culturais, servindo como um meio para incorporar suas influências no cotidiano e nas expressões artísticas, fortalecendo assim uma forma de resistência cultural e preservação de conhecimentos tradicionais. Assim essa relação evidencia a reconfiguração, no

Maranhão, de uma cosmologia híbrida que incorpora elementos de diferentes tradições, consolidando uma visão de mundo onde o invisível é uma parte fundamental do universo social e espiritual das comunidades.

Gomes *et al.* (2024) refere que a África é um continente vasto, com 54 países de ricas culturas, etnias, idiomas, além de ser o berço da humanidade, então é importante entender como nesse país alguns grupos étnicos se relacionam com as plantas. Iorubá- é o maior grupo étnico linguístico da África ocidental, pertencente a Nigéria. Da mitologia Iorubá, as plantas e outros elementos terapêuticos são riquezas que os deuses proporcionam ao homem, sendo vista como um dom divino, quem segue e conhece os seus ensinamentos poderá curar, com plantas e palavras, os homens e mulheres doentes,

Conforme menciona Almeida (2011), a lenda diz que, ossanyin e orumilar eram irmãos, mas a guerra os separou e foram criados sem se conhecerem. Ossanyin foi enviado para abrir as matas e arar a terra, para o homem aprender a cultivar. Ele era o único que tinha capacidade de identificar a existência das plantas, enquanto orumilar indicava os diagnósticos e a origem dos sintomas pelo jogo do ifá. Orumilar e ossanyin foram os primeiros a conhecerem e curarem as pessoas com plantas medicinais na terra. Os Bijagós é um grupo étnico linguístico e matriarcal que vive no arquipélago de Djóron na Guiné-Bissau e são estão orientados por essa lenda.

Segundo Madeira (2014), as tradições orais do povo Bijagó, que habita o Arquipélago Bolama-Bijagós, na Guiné-Bissau, são fundamentadas no respeito aos antepassados e na harmonia com o meio ambiente. De acordo com a lenda fundadora, Deus criou a primeira ilha, chamada Orango, e nela colocou uma mulher e seu marido, que simbolizam a origem da humanidade e do mundo bijagó. Deste casal nasceram quatro filhas, cada uma responsável por governar e proteger um dos elementos da natureza, recebendo o dever de zelar pela sua preservação.

Para o povo Bijagó, a natureza é uma fonte de vida e sabedoria. O conhecimento sobre as plantas e suas propriedades curativas está profundamente ligado a práticas mágicas, místicas e ritualísticas, que unem o espiritual e o natural. A relação entre os Bijagó e o meio ambiente é tão íntima que o Arquipélago Bolama-Bijagós foi reconhecido pela Unesco (1996) como Reserva da Biosfera, em virtude do equilíbrio entre sua cultura tradicional e a conservação ambiental.

Bantos, era um grupo étnico linguístico originário das fronteiras entre Camarões e Nigéria e foi o primeiro grupo étnico a ser sequestrado para o Brasil, esses povos bantos (ou falantes de línguas bantas) não são um único povo, mas sim um grande conjunto de etnias africanas que compartilham uma mesma origem linguística: as línguas bantas, pertencentes à família Níger-Congo, eles tinham o conhecimento da agricultura, e da cura, e a natureza para eles possuía um valor fundamental para a manutenção da vida.

O ancestral que rege o manejo, colheita e manipulação das ervas é Katende, que é celebrado com cânticos, rituais e defesa das matas. As plantas trazidas da África pelos Bantos, como jaqueira, (*Artocarpus Integrifolia*), tem diferentes usos, como um remédio antiasmático, antidiarreico, expectorante, cicatrizante, diurética. No quilombo de Bela Aurora é usada apenas para alimentação, tanto da polpa, quanto da semente, que pode ser cozida ou assada. Assim como o Tamarinheiro (*Tamrindus indica*) sendo usada para colite, disenteria, verminoses, laxante, cólicas hepáticas, e cicatrizantes, são exemplos de plantas trazidas da África para o Brasil.

O regime de saberes herdados do continente africano e ressignificados nos espaços dos quilombos apontam para a necessidade de pensarmos esses saberes na perspectiva decolonial, posto que foram atravessados pelo colonialismo e desconsiderados como importantes para entendermos as culturas brasileira.

Os saberes indígenas, longe de se restringirem à ideia ocidental de conhecimento empírico ou científico, constituem modos de existência enraizados em uma profunda relação com a Terra e com os seres que nela habitam. Em *A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami* (2020), David Kopenawa revela que o conhecimento não é um produto da abstração, mas uma prática viva que emerge do diálogo entre humanos, espíritos e florestas.

A floresta, para o povo Yanomami, é um ser pensante, dotado de agência e memória; é ela quem ensina os caminhos do viver. Como afirma o autor, “os brancos não sabem sonhar, por isso não escutam os espíritos da floresta” (Kopenawa, 2020, p. 412). O saber, portanto, nasce da escuta dos ventos, dos xapiri (espíritos), dos animais e das águas, uma escuta que implica respeito e reciprocidade.

Kopenawa (2020), descreve a floresta como um grande corpo que respira e sente, onde cada ser tem sua palavra e sua função na manutenção da vida. Essa concepção rompe com a lógica ocidental de dominação da natureza, propondo uma ontologia relacional, em

que o humano é apenas um entre os muitos sujeitos do mundo. Nesse sentido, “a floresta é o nosso pensamento, e é ela quem nos ensina a viver bem” (Kopenawa, 2020, p. 225).

Assim, o conhecimento indígena se produz em uma ecologia de relações, em que aprender é também cuidar, curar e manter o equilíbrio do cosmos. A sabedoria xamânica, ao convocar os espíritos da floresta, demonstra que o saber não se separa do sagrado, e que toda forma de conhecer implica uma responsabilidade ética com o mundo.

Essa compreensão dialoga intensamente com as reflexões de Antônio Bispo dos Santos (2019, p. 67), no livro “Somos da Terra”. Bispo, pensador quilombola, propõe o conceito de “afrografias do conhecimento”, segundo o qual, os saberes afrodescendentes e indígenas se enraízam nas práticas da terra, nas relações comunitárias e na experiência da ancestralidade. Para ele, “a terra é a nossa universidade, e o nosso corpo é o caderno onde o conhecimento se escreve”. Trata-se, portanto, de uma epistemologia que brota do chão, uma ciência da vivência, construída a partir das práticas coletivas, do cultivo, do corpo e da oralidade. Os saberes não são propriedades individuais, mas se tecem nas redes de parentesco, nas trocas simbólicas e na continuidade das memórias ancestrais.

Quando aproximamos as cosmologias de Kopenawa e Bispo, percebemos um ponto de convergência fundamental: ambos afirmam que a Terra é o centro e a fonte do saber. Essa centralidade gera o que poderíamos chamar de cosmopolítica afrorindígena, na qual o conhecimento é inseparável da vida e da luta pela preservação dos territórios. Como afirma Bispo, “não existe separação entre a terra e o saber, entre o corpo e o espírito, entre o humano e o cosmos”, (Santos 2019, p. 112). Tais saberes insurgem contra o colonialismo epistêmico, afirmando modos próprios de pensar, sentir e agir no mundo.

Ao reivindicarem o direito de existir segundo suas cosmologias, povos indígenas e afrodescendentes reconstróem os vínculos de pertencimento à Terra, desafiando a fragmentação e o extrativismo impostos pela modernidade ocidental.

Portanto, compreender como se produzem os saberes indígenas e afrorindígenas exige reconhecer que eles são práticas de r-existência, expressões de uma ontologia em que tudo está vivo e interligado. A floresta, o rio, o vento, os ancestrais e o corpo são arquivos de conhecimento, cujas vozes ecoam na memória dos povos. Como ensinam Kopenawa e Bispo, aprender com a Terra é também reaprender a ser Terra a pensar e existir em comunhão com o mundo vivo que nos sustenta.

Luciana Ballestrin (2013), assevera que o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), formado no final dos anos 1990 por intelectuais latino-americanos, fez severas críticas ao modo como o conhecimento europeu (eurocentrado) desconsiderou outros saberes advindos dos povos latino americanos. Segundo a autora, o grupo M/C propôs um movimento epistemológico crucial para a renovação crítica das ciências sociais na América Latina no século XXI, denominado "giro decolonial". Esse movimento radicaliza o argumento pós-colonial, destacando a persistência da colonialidade nas esferas do poder, saber e ser, mesmo após o fim do colonialismo formal. Nesse sentido, a epistemologia de oxum aponta no sentido de reconstruir esses saberes afroindígenas como essenciais para entendermos as relações de poder entre o que é denominado de ciência e o que não é.

Nesse sentido, as reflexões de Langdon e Wiik, (2010), nos apontam para entendermos que todos os saberes são produtos da cultura e, portanto, importantes para entendermos a sociedade, sendo sua hierarquização produto das relações de poder. No artigo "Antropologia, saúde e doença: uma introdução ao conceito de cultura aplicado às ciências da saúde" os autores exploram a intersecção entre cultura e saúde. A compreensão dessa relação é essencial para a formação de profissionais de saúde, pois a cultura influencia comportamentos e noções de saúde e doença, e essas particularidades não são biológicas, mas socioculturais. Exemplos etnográficos ilustram como diferentes culturas percebem e tratam a saúde, os autores nos trazem reflexões que possibilitam a compreensão da complexidade dos sistemas de atenção à saúde em sociedades diversas, como a brasileira, onde coexistem múltiplos sistemas médicos, de forma que saúde e doença devem ser analisadas dentro de seus contextos socioculturais.

Emperaire (2017), ressalta a importância dos saberes tradicionais na manutenção e gestão dessa diversidade, especialmente entre as populações indígenas e tradicionais da Amazônia, onde inclui plantas, animais, e micro-organismos que são necessários para a agricultura e alimentação, sendo um sistema dinâmico, pois é influenciado por fatores ecológicos, biológicos, econômicos e socioculturais. Além disso, não podemos esquecer o papel das mulheres na conservação da agrobiodiversidade.

Nesse sentido, apresento as plantas medicinais bastante conhecidas no Brasil e no quilombo Bela Aurora por seus usos de diferentes formas para fins medicinais, alimentícios (Quadros 3 e 4).

PLANTA	USOS TRADICIONAIS E MEDICINAIS	PARTE
Andiroba	Para massagens e alívio de dores	Sementes
Barbatimão	Garrafadas para infecções e inflamações	Casca
Unha-de-Gato	Garrafada para dores e inflamações	Casca
Verônica	Garrafadas para problemas respiratórios	Folhas
Rosas	Banhos energéticos para equilíbrio espiritual	Pétalas

Quadro 4 - Principais plantas conhecidas no quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

FORMA DE USO	DESCRIÇÃO
Garrafadas	Misturas de plantas em álcool ou cachaça, usadas para tratar diversas doenças
Xaropes	Preparados com folhas e mel ou açúcar, usados para problemas respiratórios e digestivos
Banhos de ervas	Utilizados para limpeza espiritual, equilíbrio energético e proteção
Benzimentos	Rituais com rezas e folhas para cura espiritual e física
Chás e infusões	Preparados com folhas, cascas ou raízes para tratar sintomas específicos
Óleos medicinais	Como o óleo de andiroba, usado para massagens e alívio de dores
Compressas e cataplasmas	Aplicações externas com folhas ou pastas vegetais sobre áreas afetadas

Quadro 5 - Partes, formas e categorias de uso das plantas usadas no quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

Os relatos de Dona Elenilda, de 48 anos, moradora do quilombo de Bela Aurora, onde nasceu e se criou, mostram que esses conhecimentos foram aprendidos a partir das vivências e observações das preparações desses medicamentos juntos aos seus familiares.

Ungentos, emplasto, preparação tópica com base oleosa são usados para aliviar dores, tratar feridas ou hidratar a pele, misturando várias ervas. Pode ser usado como base na preparação de azeite de oliva ou óleo de coco, banha de animais ou cera de abelha (para dar consistência). Ervas medicinais ou óleos essenciais (ex.: hortelã, calêndula, patchouli, raízes de capim).

Além de banhos para descarrego que os mais velhos, na maioria deles, usam para benzer, emantando, rezando, forma de ciência que também cura. A produção do remédio é geralmente feita em banho-maria por 1-2 horas (fogo baixo). Onde o óleo é coado para retirar as ervas. Quando se usa a cera de abelha e mistura ao óleo e ainda quente, ele é colocado em um recipiente limpo para deixar esfriar.

No caso de fazer apenas emplastos, mornar folhas das plantas, a exemplo da folha de kapeba junto com folha de bucha e babosa que serve para inchume, izipra ou zipra,¹⁷

¹⁷ Quentura e vermelhidão das feridas, sendo um termo popular para Erisipela, uma infecção bacteriana da pele.

ou machucados, podendo ser usado qualquer hora do dia, como é o caso da folha de pimenta malagueta, usada em temperatura morna sobre os tumores para ajudar a puxar o carnegão¹⁸ e desbloquear a infecção. O uso é sempre aconselhável em pequena quantidade para não provocar grande ferida.

A extração do óleo de andiroba como mostram as imagens da (Figura 14) é procedido com o cozimento por 15 dias até a massa ficar mole, de forma que ela precisa ser amassada virada e coloca ao sol para secar a agua, e ficar vinhosa. Não se usa diretamente sobre a ferida pois a ferida pode demorar a sarar, a andiroba é bastante usada para baques, repelente, tosse, passar no cabelo para crescer.



Figura 14 - Dona Elenilda e dona Maria das graças e o processo de extração do óleo de andiroba, quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

Para fazer expectorante se utiliza as cascas de jatobá ou barbatimão, folha de algodão, gengibre, mel, cebolinha roxa, alho, hortelã, que é usado como expectorante e irritação da garganta (Figura 15). Usado 3 vezes ao dia. no caso das resinas elas são usadas para defumações, as resinas são chamadas de cunaricica ou jutaicica, nas preparações de

¹⁸ Núcleo de um ferimento na pele semelhante a uma espinha, contendo uma massa de pus com restos de pele.

defumações usa-se carvão vegetal em brasa em recipiente de alumínio e é adicionado os diferentes tipos de ervas de acordo com a necessidade no momento, pois cada erva tem sua propriedade.



Figura 15 - Elenilda preparando xarope com folhas de algodão, casca de jatobá, gengibre, hortelã, cebola, mel e alho. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

Elenilda Ferreira tem 48 anos, 2 filhos, agricultora, se beneficia dos remédios naturais várias vezes durante muitos anos. Desde pequena aprendeu o manuseio com seus pais e avós, utilizando as plantas para produzir seus remédios.

Sabe aquela cebola braba? (Figura 16) ralava aquela cebola, aquilo é ruim, fede, nego tomava e baldeava, baldeava para limpar o catarro do rosto, do pulmão, adulto e criança, dava uma moleza doida na gente, vovó fazia, fede demais. Era assim que falava, Gosmitório que falava. Esses condimentos são cultivados no quintal, são usados 3 vezes ao dia, guardados em garrafa pet ou vidros de doce, vai ajustando as dosagens de acordo com quem está precisando de ajuda. Não possuem reações alérgicas. Tem um efeito rápido e esse medicamento era usado pelos seus avós(Elenilda, informação verbal, 2024).



Figura 16 - Cebola Brava para fazer gosmitorio. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

O Barbatimão, como mostra a Figura 17, usamos para fazer garrafadas, seu uso consiste em ir ao quintal ou nas roças, o que implica em processo de retirada, pois tem que ser quando a arvores do barbatimão já estiver no ponto certo, pois se tirar com a planta muito nova ela pode morrer, tiramos na forma de raspagem da casca com uma faca, porque se tirar as lascas grandes pode afetar diretamente a parte da madeira, e se fizermos isso de forma constante, a árvore pode morrer, então a raspagem é o modo menos agressivo de retirada.



Figura 17 - Barbatimão para fazer garrafadas. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

Após a retirada separamos a parte mais escura da casca, porque pode conter insetos, durante a raspagem já se faz logo esse processo, então depois, em casa, colocamos essa raspagem dentro de uma vasilha, colocamos água para fazer a garrafada e o restante que sobra guardamos para usar em uma próxima vez, para não mexermos na árvore novamente, pois o certo é esperar a árvore cicatrizar, e procurar outra árvore enquanto não essa outra não cicatrizou.

[...] Eu sou Claudilene, tenho 47 anos, nasci e me criei aqui no Quilombo de Bela Aurora. Agricultora, sempre trabalhei na agricultura, né? É devido também o costume do meu pai, que sempre foi um agricultor. Isso. O remédio natural para a gente aqui é porque a gente aproveita muitas plantas que a gente não tem o conhecimento lá fora, mas aqui dentro a gente tem esse conhecimento, o barbatimão, a Verônica, né? A gente usa para fazer os remédios naturais mesmo aqui, não para vender, mas sim para a gente se tratar, a gente mesmo, da nossa saúde, uma inflamação, uma infecção. Aí a gente usa o barbatimão, a garrafada do coco babaçu, tem a Verônica, tem o açoita-cavalo, é bom para anemia, no sangue [...] (Claudilene, informação verbal, 2024).

Dona Ilda Aguiar tem 63 anos, tem cinco filhos, agricultora, oriunda de Santa Inês – MA. Há 40 anos, morou em um outro quilombo chamado Itamoari, devido fato de não ter acesso a escola, mudou-se para o quilombo de Bela Aurora, pois seus filhos precisavam estudar. Faz as práticas de cura com animais e plantas durante várias anos.

As plantas que são utilizadas são: Manjeriçã, anador, hortelã da folha grossa, folha de pião roxo. As partes que mais são utilizadas é as raízes e folhas, geralmente as folhas são as mais utilizadas. São extraídos de seus quintais chamado de “plantas de giral”. Aprendeu o manuseio e uso a partir do conhecimento repassado por outras pessoas de seu convívio social. E atualmente, e quem prepara seus próprios remédios (cozido e morno, retirando as folhas só deixando a água) (Figura 18).



Figura 18 - Cascas de unha de gato e verônica fotografadas sobre o fogão de uma das moradoras da comunidade, Dona Ilda. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

Ela começou a usar esses remédios caseiros devido ter problemas diabéticos uns 5 anos atrás, antes disso não tinha conhecimento nenhum sobre plantas, porém desde então cultivava suas ervas em seu quintal. As Garrafadas são bastante usadas para inflamações da mãe do corpo, como é chamado o útero, em um recipiente limpo se adiciona água, casca de barbatimão, unha de gato, verônica, de molho que ela larga a tintura. Garrafada de Coco babaçu é utilizado com a polpa da entre casca, colocada na garrafa que deve ser enterrada, deixando-lhe apenas o cano da garrafa para fora, durante 3 dias fermentando sobre pó. Passados os três dias retira-se esse pó e usa-se apenas o suco apurado.

Revisitando suas memórias dona Elenilda relata que “Antigamente mãe do corpo era o útero, as benzedeiras que benzia, e fazia chá de alho com a raiz da chicória (Figura 19), arrancava, batia a raiz botava para ferver, deixava esfriar e tomava isso que os mais velhos usavam para tratar cólicas menstruais e cólicas pós-parto. Além disso tinha as garrafadas com casca de árvores medicinais para limpeza do útero, essas garrafadas eram enterradas ou deixada em um cantinho para que ela pudesse ser apurada.



Figura 19 - Chicória para fazer chá para a mãe do corpo. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

A produção da bebida de gengibirra é boa para tirar a rouquidão, e bastante utilizado durante os festejos de juninos, para quem entoa boiadas. Soca a gengibre no pilão, adiciona açúcar água, enterra e é desenterrado apenas pelos festejos. Se for colocar álcool não há necessidade de enterrar e não se coloca água. Porém para remédios é indicado enterrar e deixar apurar, no caso de tratamentos de Gripe ou tosse.

O banho de rosa do rio serve para limpar o corpo e o espírito, tirar o peso, o cansaço e as coisas ruins que possamos seguir bem nos desafios do dia a dia. É um banho de calma, de amor e de paz. A rosa, principalmente a rosa-do-rio, tem a força de acalmar o coração e abrir os caminhos. Quando a gente faz o banho com ela, a gente se sente mais leve, mais tranquilo, como se tudo de ruim fosse embora com a água (Figura 20).



Figura 20 - Banho de rosas para equilibrar as energias do corpo. Quilombo Bela Aurora, Pará, Brasil.

Pontuo, para concluir essa sessão, conforme asseverado por Arruti (2008), que os saberes quilombolas vão além de simples narração sobre a história. O autor faz uma reflexão sobre como esses saberes se constituíram em resistência negra na construção da identidade afro-brasileira. Os quilombos não foram apenas espaços de refúgio, mas foram fundamentais na criação de uma nova sociedade, que se constituiu como uma forma de resistência cultural, política e econômica, mostrando a história dos quilombos e de suas comunidades como parte integrante da história nacional, especialmente no contexto da luta contra o racismo e pela afirmação de direitos dos povos negros e quilombolas no Brasil contemporâneo.

Goldman (2014) também analisa como as interações entre africanos e indígenas no Brasil foram primordiais para integrar e dinamizar os saberes e produzirem a interculturalidade, destacando como essas populações, apesar de situações históricas diferentes, se cruzaram em momentos de resistência à colonização. Ambos foram vítimas de opressão colonial, mas suas experiências foram distintas. Goldman aponta que, embora houvesse conflitos, também ocorreram momentos de colaboração e troca cultural, especialmente nas situações de fuga dos negros para as aldeias indígenas. Essas trocas resultaram na formação de uma identidade afroindígena, com influências mútuas em aspectos como práticas religiosas, linguísticas e alimentícias.

Ressaltando a importância dessa convivência para as resistências populares, como nos quilombos, onde negros e indígenas se uniram para enfrentar o sistema colonial.

Contudo, é importante reconhecer que a história dessa relação foi marcada por tensões, principalmente quando os interesses coloniais e a disputa por territórios afloraram.

Goldman alerta para a simplificação dessa relação atualmente que, muitas vezes, ignora as especificidades locais e as dinâmicas de convivência. Sua análise busca resgatar a importância do contato entre essas duas populações na formação da sociedade brasileira, mostrando como a resistência afroindígena foi essencial na luta contra a opressão colonial.

A territorialidade afroindígena, está profundamente vinculada ao conhecimento orgânico com o território, território não é aqui pensado como espaço físico, mas como espaço sagrado e simbólico, constituído de memória, identidade e poder. O saber sobre o terreiro, e sobre como ele se conecta à terra, à natureza e ao cosmos, e como essas territorialidades são vividas e preservadas por meio das ciências e dos saberes. Nos quilombos as relações afroindígenas e a luta pelo território são essenciais para entendermos como se produz ciência nessa confluência, um processo contracolonial, de resistência cultural frente à opressão histórica.

Baniwa (2023), sugere uma transgressão epistemológica para superar a "epistemologia colonial", que estabelece uma hierarquia de conhecimentos e separa o humano da natureza. Ele declara: "A cultura colonial não admite que os povos indígenas ainda não superaram isso." A cultura dominante vê o indígena como um ser inassimilável. Aquele que não se entrega. Por essa razão, é indesejável. Nesse contexto, o modo de vida dos indígenas, se não for uma alternativa, é pelo menos uma maneira diferente de viver", é dessa forma, igualmente, no modo de vida dos quilombolas,.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos afirmar que os saberes tradicionais de cura e a relação da comunidade com as plantas medicinais e extremamente essencial, pois vai além de apenas tratar uma enfermidade, trata-se de compreender uma cosmologia de vida, uma ética de cuidado e uma pedagogia ancestral que se expressa no cotidiano da comunidade. As narrativas, gestos e modos de fazer revelam que a relação com as plantas é, antes de tudo, uma forma de resistência e continuidade cultural, construída por meio da memória, da fé e da reciprocidade com a natureza.

Dessa forma, as interações entre negros e indígenas na formação da comunidade, permitiram a organização econômica, políticas e sociais que reforça a resistência cultural e territorialização das terras. A memória ancestral e as práticas de cura são elementos centrais da identidade da comunidade, que enfrentam desafios no cenário atual com a crise climática e discriminação religiosa.

A relação entre os saberes sobre as plantas medicinais e a epistemologia de Oxum expressam uma forma viva de conhecimento, nascida da terra, das águas e das experiências das mulheres negras. Oxum, orixá das águas doces, da fertilidade e da prosperidade, representa a força que cura, acolhe e ensina um saber que flui como o rio, ligando corpo, natureza e espiritualidade. Reconhecer essa conexão é afirmar a potência dos saberes tradicionais diante de um racismo epistêmico que ainda tenta deslegitimá-los. É também valorizar a resistência das mulheres negras que, mesmo diante de tantas barreiras, insistem em ocupar e transformar o espaço acadêmico com sua presença, suas histórias e suas ancestralidades.

A memória ancestral, os encantados e as práticas de cura no quilombo, mostram como os moradores vivenciam e percebem suas conexões com os seres espirituais que habitam a natureza e influenciam as práticas de cura. Os quintais medicinais são descritos como espaços multifuncionais onde se entrelaçam práticas produtivas, alimentares, medicinais e espirituais. Esses quintais são organizados com base em conhecimentos ancestrais e práticas sustentáveis, contribuindo para a segurança alimentar e a preservação da biodiversidade.

A pesquisa revelou que, apesar dos desafios, há uma resistência silenciosa e resiliente na comunidade. As mulheres, em especial, desempenham um papel central

como guardiãs dos saberes tradicionais, transmitindo suas práticas e conhecimentos por meio da oralidade e da vivência cotidiana. Os quintais medicinais, são espaços de vida e de memória, onde se entrelaçam práticas produtivas, alimentares, medicinais e espirituais, reforçando a conexão entre os moradores e o território.

Os dados etnográficos mostram que os saberes sobre plantas medicinais são profundamente enraizados na memória e na vivência dos moradores do quilombo. Esses saberes não são apenas práticos, mas também espirituais, onde conectam os moradores à sua ancestralidade e ao território. No entanto, o silenciamento e o esquecimento desses saberes são reflexos de um processo histórico de marginalização e repressão cultural, pela colonialidade do saber.

A metodologia adotada, inspirada na escrevivência de Conceição Evaristo permitindo que eu narrasse minha própria história e a história de minha comunidade-rompendo com as perspectivas colonizadoras e afirmando a centralidade dos saberes -, assim como a perspectiva etnográfica com base nos estudos de Mariza Peirano - que entende a etnografia não como um método técnico, mas como uma relação ética -, me permitiu dialogar com as mulheres da comunidade, mas não só com elas, me fez entender que o cuidado, ascua e responsabilidade mútua, são fundamentais para que uma pesquisa se faça coletiva e em múltiplas vozes.

É como Linda Tuhiwai Smith nos alerta os riscos de reproduzirmos perspectivas colonizadoras é ainda grande, posto que fomos formados sob a lógica cartesiana e disciplinar, sem diálogo com os sujeitos, com a comunidade, que só eram vistos para responder questionários e informar dados. Ao propor a escrevivência como prática que valoriza a experiência, história e resistência dos sujeitos pesquisados, rompemos com essa lógica uniformizadora e trazemos os sujeitos para o protagonista da pesquisa.. Foi essa escolha de pesquisa que permitiu que os saberes dos interlocutores fossem vistos como produtores de conhecimento.

É fundamental promover pesquisas engajadas, situadas, que promovam debates sobre identidade, intolerância religiosa, preconceito e racismo estrutural, para que aflore e fortaleça as demandas das comunidades e sejamos percebidos em nossos os saberes tradicionais, os quais mantêm o mundo e a continuidade das espécies, sendo crucial que as escolas quilombolas tenha seus próprios Projetos Políticos Pedagógicos voltados para uma Educação Escolar Quilombola e antiracista.

Criar e apoiar coletivos comunitários, como o grupo de mulheres que utilizam remédios medicinais, pode garantir a continuidade desses saberes às futuras gerações. Implementar políticas públicas que reconheçam e apoiem as práticas tradicionais de cura, junto ao Sistema Único de Saúde para que as unidades básicas de saúde também seja uma extensão do saber.

Este trabalho reafirma a importância da manutenção do território através dos saberes como parte integrante da cultura e da identidade, Ele mostra a necessidade de combater os fatores que ameaçam sua continuidade, através de ações que garantam a transmissão dessas ciências de forma segura para as futuras gerações. Por esse motivo ao adotar uma abordagem decolonial, ressaltando os saberes afro-indígenas, a pesquisa contribui para a construção de uma nova epistemologia, mais inclusiva e plural, que reconheça e respeite a diversidade cultural e epistemológica do Brasil.

Por fim, esta pesquisa reafirma a importância de adotar uma perspectiva intercultural na construção do conhecimento, que valorize as epistemologias afro-indígenas como essenciais para as lutas contra hegemônicas e nas relações de poder, para a construção de uma ciência mais inclusiva e plural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÊNCIA PÚBLICA. **Garimpo urbano ameaça a cidade de Cachoeira do Piriá, no Pará**. Agência Pública, 2022.
- ALMEIDA, Mara Zélia de. **Plantas medicinais**. Salvador: EDUFBA, 2011.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: FAPERJ; Arquivo Nacional, 1997.
- ANA – Agência Nacional de Águas. **Bacia Hidrográfica do Rio Gurupi: características gerais e dados ambientais**. Brasília: ANA, 2013.
- ARRUTI, José Maurício. Quilombos. *In*: PINHO, Osmundo (org.). **Raça: perspectivas antropológicas**. Campinas: ABA; Ed. Unicamp; EDUFBA, 2008.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.
- BANINWA, Gerssem. **É preciso superar a epistemologia colonial**. Universidade Federal de Goiás, 2023.
- BASTOS, Cristiana; HEATH, Deborah. **Antropo-gênese de plantas**. Lisboa: ICS, 2021
- BECKER, B. K. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 53, p. 71-86, 2005.
- BRASIL. Fundação Cultural Palmares. **Certidão de auto-reconhecimento – Quilombo de Bela Aurora**. 2004.
- BRASIL. **Relatório técnico da identificação delimitação e levantamento territorial da comunidade remanescente do quilombo de Bela Aurora**. Brasília, 2005.
- CARMO, M. S. do. **Resistências negro-índio: uma relação de saberes na construção das roças dos quilombolas de Itamoari**. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia). Universidade Federal do Pará, 2023.
- CARMO, Maria Madalena dos Santos do. **“Benção, Bisa Pituca”**: ancestralidade “negra-índia” no quilombo Itamoari-PA. Dissertação (Mestrado em Diversidade Sociocultural) – Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 2023.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **História dos Índios no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antidomesticação na Amazônia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento** do ser. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005

CASTRO, Edna (org.). **Escravos e Senhores de Bragança**: documentos históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará. Belém: NAEA, 2006.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Territorialidades e identidades na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 2008.

CASTRO, Edna; HEBETTE, Jean. **Cumplicidades entre empresas e ditadura na Amazônia**. Belém: NAEA/UFPA, 1991.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Camponeses mortos e desaparecidos**: Relatório Final. Brasília: CNV, 2014.

CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL (CONSEA). **Relatório Final da 5ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional**. Brasília: CONSEA, 2015.

COSTA, Antônio de Pádua. Entre o catolicismo e o tambor: práticas religiosas populares no Maranhão. **Anthropológicas**, Recife, v. 25, n. 2, p. 45-62, 2014.

CUMINO, Alexandre. **Umbanda**: A religião dos mistérios, a religião da natureza. São Paulo: Madras, 2015.

DIEGUES, Antonio Carlos. *et al.* **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

EMPERAIRE, Laure. Saberes tradicionais e diversidade das plantas cultivadas na Amazônia. *In: Knowing our lands and resources: indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the Americas*. Paris: UNESCO; IPBES, 2017. p. 40-61.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, n. 12, p. 11-24, 2008.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

FAPESPA. **Estatística municipal – Cachoeira do Piriá**. Belém, 2022.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329–366, out. 2008.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. *In: SEMINÁRIO DE AÇÕES INTEGRADAS EM FOLCLORE*, 6., 2008, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: Comissão Nacional de Folclore, 2008. p. 1-6.

FRAXE, T. J. P. **Cultura cabocla-ribeirinha**: mitos, lendas e transculturalidade. São Paulo: Annablume, 2004.

GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, n. 23, p. 213-222, 2014.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

GOMES, Juliano Pereira. *et al.* **Guardiães da etnobotânica: programa de extensão**. Laguna: UNESC, 2024.

GUDYNAS, Eduardo. **Transições ao pós-extrativismo: sentidos, opções e âmbitos**. Montevideu: CLAES, 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 1990.

IBGE. **Censo demográfico 2022: quilombolas: primeiros resultados do universo: segunda apuração**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023b.

IBGE. **Cidades e estados – PA: Cachoeira do Piriá**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023a.

IBGE. **Mapas e informações territoriais do Pará e Maranhão**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIAS DA T/TERRA (T/TERRA). **Entreterras: T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas**. Coordenação: Marcela Coelho de Souza. Secretaria Executiva: Luísa Molina. Brasília: Laboratório de Antropologias da T/TERRA; PPGAS/Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2017. v. 1, n. 1.

LANGDON, E. J.; WIJK, F. B. Antropologia, saúde e doença. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, v. 18, n. 3, 2010.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: EDUSC, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **O conflito da gleba CIDAPAR**. Belém: UFPA, 1980.

MACHADO, Edivandro Ferreira. **Entre o segredo e o sagrado: o uso e o conhecimento de plantas medicinais entre especialistas tradicionais Mëbêngôkre-Kayapó**. Dissertação (Mestrado em Diversidade Sociocultural) – MPEG, Belém, 2023.

MADEIRA, João Paulo C. B. **A gestão do espaço e da propriedade tradicional no Arquipélago dos Bijagós**. Bissau: Universidade Amílcar Cabral, 2014.

MAPBIOMAS. **Relatório anual de desmatamento – Amazônia**. São Paulo: MapBiomass, 2023.

MAPBIOMAS. **Relatório anual de mineração e garimpo no Brasil**. São Paulo: MapBiomass, 2022.

MARIN, R. A.; CASTRO, E. R. **No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará**. Belém: NAEA, 2004.

MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna Ramos. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, 1999.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras: a performance do tempo nos autos dos congados**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATOS, Damaris da Silva. **Identidade das crianças quilombolas na Comunidade de Bela Aurora no Nordeste do Pará**. Trabalho de Curso (Licenciatura em Pedagogia) – Faculdade de Educação. Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará, Capanema-PA, 2022.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisele M. **Pajelança e religiões africanas na Amazônia**. Belém: UFPA, 2010.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência negra. *In*: RATTTS, Alex (org.). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza, 2007. p. 113–130.

NASCIMENTO, Élcio Costa do. **Saberes tradicionais e religiosidades afroindígenas no Maranhão**. São Luís: UFMA, 2017.

NASCIMENTO, Élcio Costa do; GUERRA, G. A. D. Quintais multifuncionais na comunidade quilombola do Baixo Acaraqui. **Revista IDEAS**, v. 8, n. 1, p. 147-170, 2014.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Eastern Timbira**. Berkeley: University of California Press, 1946.

NIMUENDAJÚ, Curt. **The Eastern Timbira**. Berkeley: University of California Press, 1946.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. **Mundos de roças e florestas: práticas e saberes agroflorestais na Amazônia**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. Escrivência em Becos da memória. **Estudos Feministas**, v. 17, n. 2, p. 344, 2009.

OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo Costa de. Etnobotânica e plantas medicinais. **Revista de Biologia e Ciências da Terra**, v. 10, n. 2, p. 76-82, 2010.

OLIVEIRA, Sônia Beatriz de. A escrita de Conceição Evaristo. 2009. Dissertação – UFF, Niterói, 2009.

OLIVEIRA, Sônia Beatriz de. **A escrita de Conceição Evaristo**. Dissertação – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PACECHO DE OLIVEIRA, João. **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, n. 42, p. 377-391, 2014.

PLAS, Philippe; Ponte, Vanderlúcia da Silva; MUNIZ, Érico Silva Alves. O rio, ator do território amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 26, n. 1, jan./abr. 2023.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De sabores e saberes. *In: A globalização da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

POSEY, Darrell A.; ELISABETSKY, Elaine. Conceitos de animais e seus espíritos em relação a doenças e curas entre os índios Kayapó da Aldeia Gorotire, Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia**, v. 7, n. 1, p. 21- 36, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Heróis e vilões: A construção da pessoa nas religiões afro-brasileiras**. São Paulo: HUCITEC, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder. *In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAMOS, Adinaura da Gama. *et al.* Sustentabilidade da floresta no quilombo de Bela Aurora contra a predação cíclica. *In: Socialidades e sensibilidades amazônicas*, 2024.

REIS NETO, João Augusto. Pensar-viver-água em Oxum. **Revista Calundu**, v. 4, n. 2, p. 111-132, 2020.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES JÚNIOR, Luiz Rufino. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 2017. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: FGV; UFPA, 1971.

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

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos**: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Somos da terra**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Fabiana Lima dos. **Religiões afro-brasileiras no Maranhão**. São Luís: IPHAN/UFMA, 2006.

SANTOS, Francine de Souza. **A trajetória de Quintino Gatilheiro**. Tese – USP, São Paulo, 2018.

SANTOS, Sueny Diana de Oliveira. **Usos da fronteira**: terras, contrabando e relações sociais no Turiaçu (Pará – Maranhão, 1790-1852). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Pará, 2016.

SILVA, A. M. **Impactos do garimpo sobre a saúde e o território em municípios amazônicos**. São Paulo: Editora Científica, 2021.

SILVA, José Ribamar Bessa. Quintino Lira e a Guerra da CIDAPAR. **Jornal A Nova Democracia**, 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies**: research and indigenous peoples. 3. ed. London: Zed Books, 2021.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2017

SOUSA, Márcia do Carmo; PONTE, Vanderlúcia; LIMA, Maria Roseane C. P. Cultivar a terra: saberes e práticas. **Cadernos do CDHIS**, v. 37, n. 2, 2024.

SZTUTMAN, R. Ética e profética nas Mitológicas. **Horizontes Antropológicos**, v. 15, p. 293-319, 2009.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção. São Paulo: Difel, 1983.

UFBA. **Evento Diálogos Brasil-Nigéria: Quem é Oxum?** Salvador: PPGA-UFBA, 2018.

UNESCO. **Boloma-Bijagós Archipelago Biosphere Reserve**. Paris: UNESCO, 1996.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. 6. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. **O tambor das flores**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi / Secretaria de Cultura do Pará, 1976

VIANA, Fernanda Lopes. **Mobilidades negras no Vale do Gurupi-Turiação**. Dissertação – UFPA, Belém, 2024.

WWF-BRASIL. **Impactos do garimpo ilegal no Brasil**. Brasília: WWF-Brasil, 2023.

XAKRIABÁ, Célia. O que a terra dá, o corpo guarda: o território como corpo e o corpo como território. *In*: SOUZA, Suely (org.). **Mulheres indígenas e seus saberes ancestrais**. Brasília: MEC, 2018.