



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

ADÃO SOUZA BORGES

A PAJELANÇA QUILOMBOLA EM BENEVIDES - AURORA DO PARÁ:
ETNOIDENTIDADE E TERRITÓRIO

Belém-PA

2025

ADÃO SOUZA BORGES

**A PAJELANÇA QUILOMBOLA EM BENEVIDES - AURORA DO PARÁ:
ETNOIDENTIDADE E TERRITÓRIO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior

Belém-PA

2025

ADÃO SOUZA BORGES

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)

B732p Borges, Adão Souza.
A PAJELANÇA QUILOMBOLA EM BENEVIDES :
AURORA DO PARÁ: ETNOIDENTIDADE E TERRITÓRIO /
Adão Souza Borges. — 2025.
171 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Junior
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Sociologia e Antropologia, Belém, 2025.

1. Antropologia da Religião na Amazônia. 2. Comunidade
Benevides. 3. Pajelança Quilombola. 4. Plantas de Cura. 5.
Território. I. Título.

CDD 301

ADÃO SOUZA BORGES

ADÃO SOUZA BORGES

**A PAJELANÇA QUILOMBOLA EM BENEVIDES - AURORA DO PARÁ:
ETNOIDENTIDADE E TERRITÓRIO**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (PPGSA/UFPA)
Orientador

Profª. Dra. Flávia Cristina Silveira Lemos (PPGP/UFPA)
Examinadora Externa

Prof. Dr. Márcio Mariath Belloc (PPGP/UFPA)
Examinador Externo

Prof. Dr. Sebastião Rodrigues da Silva Júnior (PPLSA/UFPA)
Examinador Externo

Profª. Dra. Daniela Ribeiro de Oliveira (PPGSA/UFPA)
Examinador Interno

Profª. Dra. Tânia Guimarães Ribeiro (PPGSA/UFPA)
Suplente

Belém, 2025

RESUMO

A presente tese aborda a expressão religiosa denominada Pajelança Quilombola, praticada na comunidade Benevides, localizada em Aurora do Pará. Os protagonistas dessa manifestação são povos quilombolas, descendentes de ancestrais que atuaram nos antigos engenhos de açúcar do século XIX, conhecidos como Engenho do Aproaga e Engenho do Calixto. Com o objetivo de legitimar o território herdado, os quilombolas, em parceria com instituições de pesquisa, órgãos de reconhecimento étnico e agrário, além de movimentos sociais, realizaram a cartografia de seu território e instrumentalizaram suas cosmologias como forma de defesa territorial e dos usos tradicionais dos recursos naturais. Esses recursos encontram-se atualmente ameaçados pela expansão do agronegócio, por fazendas e pela atuação de mineradoras de caulim. A Pajelança Quilombola é compreendida nesta pesquisa como uma expressão religiosa de resistência, voltada à preservação das memórias ancestrais e à afirmação da etnoidentidade da comunidade. Essa prática realiza uma bricolagem e hibridização de elementos das religiosidades católica, da umbanda, da pajelança tradicional e do acompanhamento de espíritos ancestrais, que atuam na proteção dos recursos naturais do território quilombola. O protagonismo religioso dessa expressão é exercido pelo Pajé e pelas benzedeiras da comunidade, que mobilizam saberes botânicos e sagrados para a cura de enfermidades, reafirmando o papel central de saberes ancestrais e dinâmicos no dia a dia, na vida e na resistência quilombola.

Palavras-chave: Antropologia da Religião na Amazônia; Comunidade Benevides; Pajelança quilombola; Plantas de curas; Território.

ABSTRACT

This thesis examines the religious expression known as *Pajelança Quilombola*, practiced in the Benevides community, located in Aurora do Pará, Brazil. The protagonists of this manifestation are quilombola peoples, descendants of ancestors who worked in 19th-century sugar mills, specifically the Engenho do Aproaga and Engenho do Calixto. In an effort to legitimize their inherited territory, the quilombolas—through partnerships with research institutions, agencies for ethnic and agrarian recognition, and social movements—undertook the cartographic mapping of their lands and mobilized their cosmologies as instruments of territorial defense and protection of traditional uses of natural resources. These resources are currently threatened by the expansion of agribusiness, large-scale farming, and kaolin mining operations. Within the scope of this research, *Pajelança Quilombola* is understood as a religious expression of resistance, aimed at safeguarding ancestral memories and affirming the community's ethno-identity. This practice involves a bricolage and hybridization of elements from Catholicism, Umbanda, traditional Pajelança, and the guidance of ancestral spirits who are believed to protect the quilombola territory and its natural resources.

Keywords: Benevides community; Pajelança quilombola; Healing plants; Territory.

RESUMÉN

Esta tesis aborda la expresión religiosa conocida como Pajelança Quilombola en la comunidad Benevides en Aurora, Pará. Los protagonistas de esta expresión son los pueblos quilombolas, herederos de ancestros que trabajaron en los ingenios azucareros conocidos como Aproaga y Calixto. Para legitimar su territorio heredado, los quilombolas, en colaboración con instituciones de investigación, instituciones de reconocimiento étnico y agrario, y movimientos sociales, mapearon su territorio e instrumentalizaron sus cosmologías para defenderlo y el uso de los recursos naturales existentes, amenazados por la agroindustria, las haciendas y las empresas mineras de caolín. La Quilombola Pajelança es una expresión religiosa que abarca lo espiritual y garantiza la etnoidentidad dentro de la comunidad. Esta pajelança integra e hibrida las religiones católica, la umbanda y el chamanismo, junto con el acompañamiento de los espíritus ancestrales, que protegen los recursos naturales de los quilombolas. El protagonismo religioso de la expresión religiosa expuesta lo ejercen los chamanes y curanderos de la comunidad, quienes utilizan sus conocimientos botánicos y sagrados para curar enfermedades.

Palabras clave: Comunidad Benevides Pajelança Quilombola; Plantas medicinales; Territorio.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Pôr do sol em Benevides	70
Figura 2 – Construção da ponte sobre o rio Capim	80
Figura 3 – Ponte que dá acesso a Benevides.....	80
Figura 4 – Quintal de Dona Mercês.....	87
Figura 5 – Quintal de Dona Sodrelina	87
Figura 6 – Quintal de Dona Ana Cristina	87
Figura 7 – Quintal de reflorestamento de açaí.....	87
Figura 8 – Replântio de erva de cura	88
Figura 9 – Plantas e seus usos medicinais.....	92
Figura 10 – Produção de farinha em Benevides	100
Figura 11– Ruas e casas de Benevides	105
Figura 12 – Rio Capim e mata.....	105
Figura 13 – Povos de Aproaga	Erro! Indicador não definido. 140
Figura 14 – Sr. Bonifácio.....	140
Figura 15 – Dona Sodrelina	140
Figura 16 – Dona Mercês.....	141
Figura 17 – Pajelança de encomendas	141
Figura 18 – Essências para banhos	141
Figura 19 – Óleos para benção.....	142
Figura 20 – Banho Tira Feitiço.....	142
Figura 21 – Congá da Pajelança Quilombola	143
Figura 22 – Entidades da Umbanda.....	143

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Plantas e seus usos medicinais.....	p. 63
--	-------

LISTA DE SIGLAS

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AQURC - Associação Quilombola Unidos do Rio Capim
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
EMATER - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
EMBRAPA - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FAB - Força Aérea Brasileira
FCP - Fundação Cultural Palmares
FEUCABEP - Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
NAEA - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos
PAC - Programa de Aceleração do Crescimento
PNCSA - Projeto Novas Cartografias Sociais da Amazônia
PPGSA – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia
RCC - Renovação Carismática Católica
SUDAM - Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
UEPA - Universidade do Estado do Pará
UFAM - Universidade Federal do Amazonas
UFPA - Universidade Federal do Pará
UFRA - Universidade Federal Rural da Amazônia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I - AUTOETNOGRAFIA COMO UM CAMINHO ABERTO PARA A PESQUISA: MEMÓRIAS E PARTICIPAÇÃO NO QUILOMBO DE BENEVIDES.....	19
1.1 MEMÓRIA	21
1.2 SOBRE A BIOGRAFIA DO MEU PAI.....	24
1.3 SOBRE A BIOGRAFIA DE MINHA MÃE	26
1.4 – O <i>EX POST FACTO</i> COMO BASE DE REFLEXÃO/CONSTRUÇÃO DO CAMPO DO SAGRADO	29
1.4.1- <i>As narrativas ex post facto</i>	31
1.5 A PARTICIPAÇÃO NO CAMPO.....	37
CAPÍTULO II – OCUPAÇÃO, FAMÍLIAS E MEMÓRIAS	46
2.2 SOBRE O PROCESSO DE OCUPAÇÃO PORTUGUESA: O PODER DOS SENHORES DE ESCRAVOS.....	49
2.3 O TERRITÓRIO QUILOMBOLA ENQUANTO HERANÇA ANCESTRAL.....	59
CAPÍTULO 3 – PERCURSOS NA COMUNIDADE BENEVIDES: PAISAGEM, AMBIENTE E TERRITÓRIO	70
2.3 O AMBIENTE QUILOMBOLA BENEVIDES	81
3.4 CASAS E QUINTAIS QUILOMBOLAS	85
3.5 MANEJO E SABERES ECOLÓGICOS DOS RECURSOS NATURAIS	88
3.6 SABERES DA FLORESTA E DA MATA	90
3.7 SABERES DAS ÁGUAS	94
3.8 SABERES DA TERRA.....	98
3.9 USOS DE PLANTAS SAGRADAS	101
CAPÍTULO 4 – DO ESTUDO DA PAJELANÇA À PAJELANÇA QUILOMBOLA EM BENEVIDES	112
4.1. A PAJELANÇA QUILOMBOLA	115
4.2 AS MOBILIDADES DO TERREIRO, O TEMPO DA COVID-19 E DO BOLSONARISMO.....	118
4.3. BRICOLAGENS E HIBRIDISMOS NO CONGÁ	124
4.4 Os ESPÍRITOS QUILOMBOLAS	129
4.5 Os ESPÍRITOS QUILOMBOLAS E OS RECURSOS NATURAIS	134
CONCLUSÃO.....	157
REFERÊNCIAS.....	163

Ao Povo Quilombola do Rio Capim.

À amiga Prefeita Vanessa Gusmão de Miranda.

Ao amigo vereador José Antonio da Silva Araújo.

À amiga Secretária de Educação Clara Regina
Sales

INTRODUÇÃO

Esta tese busca compreender a Pajelança Quilombola praticada na comunidade de Benevides, localizada no município de Aurora do Pará, na Região Norte, na Amazônia paraense. A Pajelança Quilombola é uma prática religiosa e cosmopolítica que entrelaça saberes indígenas, afro-brasileiros e católicos, agora também evangélicos, constituindo uma das principais expressões da resistência cultural dos quilombolas contra os processos de colonizações fundiárias, sociais, subjetivas e de saberes. Este estudo focalizou a relação entre a etnosubjetividade quilombola, a paisagem local ontológica, o território e as práticas rituais de cura, situando a Pajelança Quilombola como um dos elementos centrais na defesa da terra e na luta pela preservação dos saberes.

A expressão religiosa em questão não pode ser vista apenas como uma prática ritual isolada, mas deve ser entendida como um sistema complexo e articulado de crenças e ações que protegem não apenas os corpos das pessoas, mas também o território como um modo ontológico de existência, onde o sentido atravessa a vida em todas as suas dimensões. Estudamos, escrevemos e fizemos análises inspirados pelas ideias de Isabelle Stengers, Philippe Descola, Aimé Césaire, Franz Fanon, Zélia de Deus Amador, Lélia Gonzalez, Conceição Evaristo, Clóvis Moura, Antônio Nego Bispo, Beatriz Nascimento, Mariléa de Almeida, entre outros(as) autores(as) que atuam com pesquisas sobre quilombos e negritude.

É perceptível que há um ataque constante e brutal aos territórios e comunidades quilombolas e podemos compreender que as cosmologias quilombolas da Vila de Benevides-PA são essenciais para enfrentar as diversas violências e ataques que são praticados por fazendeiros, mineradoras, madeiros e por representantes das elites regionais, sobretudo, por meio das seguintes ações: agronegócio, pecuária, extração de madeira, expropriação de minérios, derrubada da floresta, poluição dos rios, invasão de terras, construção de grandes projetos chamados de desenvolvimentistas que ameaçam suas terras e modos de vida.

Lançamos mão das contribuições de Isabelle Stengers (2007), que aborda em seus trabalhos aspectos que compõem uma ecologia dos saberes relevante para as nossas análises, especialmente, os apontamentos que ela realiza a qual aponta para uma dinâmica complexa das práticas leva a pensar em uma cosmopolítica onde respeito da dinâmica complexa das práticas cotidianas por meio da mediação dos saberes locais. Também bebemos das fontes das ontologias históricas do presente de diferentes modos de existência em redes de reconhecimentos e pertencimentos os quais são respeitados pela comunidade e seus grupos na Vila Benevides-PA.

Ainda vale mencionar os trabalhos de Philippe Descola (2023), os quais, por sua vez, nos convidam a superar a produção da dicotomia entre natureza e cultura, enfatizando a interconexão entre seres humanos e não-humanos sem hierarquias etnocêntricas, epistemicidas e de ecocídios. A literatura das negritudes e da Amazônia paraense, especificamente, de análises feitas por pesquisadores(as) que têm lugar de fala quilombola, ribeirinhos(as), da educação do campo, da agroecologia, dos ecofeminismos negros e indígenas e do Movimento Social Negro Unificado possibilitou nossa compreensão mais aguçada dos acontecimentos singulares dos dispositivos de racialização e etnicização no dia a dia da Pajelança Quilombola em contextos da Amazônia paraense.

Nesse contexto, a Pajelança Quilombola emerge como uma forma de resistência não apenas cultural, mas também política e ecológica, ao mobilizar relações entre os sagrados institucionalizados na Vila Benevides-PA em religiões convencionais com os encantados, os espíritos ancestrais e os seres não humanos da região. Assim, a Pajelança Quilombola não só defende a terra e mobiliza os valores e memórias do patrimônio material e imaterial, mas também reconfigura as interações sociais e ecológicas, promovendo uma política de solidariedade e respeito mútuo.

Dessa maneira, ela se posiciona como uma prática vital de resistência e invenção, em uma estética transversal, circular e potente frente às pressões externas que buscam saquear e explorar o território quilombola. Neste trabalho, propusemos uma investigação que partiu da compreensão do território quilombola como um espaço sagrado, onde o visível e o invisível se entrelaçam em práticas cotidianas de cura, proteção e resistência.

A comunidade da Vila de Benevides-PA, nasceu da luta com os antigos engenhos de cana de açúcar do século XIX. É importante ressaltar que os quilombos são expressões concretas das lutas contra a violência do processo de escravização e da busca pela criação de espaços de convivência que poderiam ter insígnias emancipadoras e libertárias.

Neste sentido, os quilombos se tornaram espaços com dinâmicas e diversas práticas religiosas e culturais em que as memórias, os sagrados e as profanações destes puderam se manifestar e receber acolhimento bem como serem ressignificados e reinventados como prática contracolonial na resistência ao escravagismo e por meio da luta tanto pela liberdade quanto pelo direito à terra. O território quilombola, mapeado em parceria com movimentos sociais e

instituições de pesquisa, é uma materialização dessa luta, sendo constantemente ressignificado pelas práticas da Pajelança Quilombola.

Ao longo desta pesquisa, adotamos uma abordagem etnográfica para investigar como os quilombolas de Benevides constroem suas práticas rituais e suas relações com o território. Essa investigação se baseou em um diálogo contínuo entre passado e presente, humano e não-humano, visível e invisível. A etnografia permitiu uma imersão profunda no cotidiano da comunidade, possibilitando não apenas a observação, mas também a participação ativa nos rituais de pajelança, nas práticas de cuidado coletivo e de cura e nas conversas com os líderes religiosos.

A metodologia etnográfica, enquanto uma abordagem central nas Ciências Sociais, voltou-se para o estudo com maior profundidade da comunidade da Vila de Benevides-PA, a partir da vivência cotidiana desta comunidade, requereu meu envolvimento direto e prolongado com os interlocutores no campo de estudo, ao me permitir acompanhar de perto a vida comunitária e as dinâmicas sociais, registrando as narrativas e os simbolismos que permeiam as práticas religiosas. Interações com figuras chave, como o pajé quilombola Bonifácio e as benzedadeiras Dona Sodrelina e Dona Mercês, foram fundamentais para compreender as significações atribuídas e criadas com os rituais e ao território. Essas práticas são vistas não apenas como um meio de cura, mas também como um ato de resistência cultural e política bem como de promoção de saúde nas práticas integrativas e na educação popular.

Nos quilombos mobilizam suas cosmologias para enfrentar desafios impostos pelo avanço do agronegócio e outras ameaças externas. As práticas da Pajelança Quilombola não apenas protegem os corpos individualmente, mas também permitem a busca da construção das relações dinâmicas com o território. Trata-se de uma produção do corpo-território com a paralela criação de uma visão ontológica em que o espaço é percebido como vivo e interconectado, ideia esta alinhada com as perspectivas de Bruno Latour (1994) sobre a agência dos não-humanos com os humanos, o que possibilita a superação da dicotomia natureza-cultura proposta por Descola (2023).

Dessa forma, a etnografia revela como as práticas rituais e as relações territoriais de quilombolas da Vila de Benevides-PA articulam um entendimento profundo da vida em suas múltiplas dimensões. Essas práticas emergem como centrais na defesa da terra e na preservação do patrimônio natural e cultural, destacando a importância do dispositivo diplomático nas ciências humanas para mediar e proteger essas valiosas expressões de conhecimento e resistência, nas relações entre ecologia, política, direito, religião e ciência, segundo Latour-
(2019).

Para Latour (2019), o passado não é arcaico. As controvérsias entre ciências, parlamento, justiça, ecologia, religião etc devem ser negociadas e dialogadas. Evidentemente, há dificuldades nessas conversas porque há disparidades de poder na economia, nos grupos sociais nos usos da palavra escrita e falada, nas redes de articulação política, nas formas de utilizar as tecnologias de comunicação e um conjunto de dispositivos sócio-técnicos. As relações de confiança entre os grupos e as comunidades, agentes diversos em diálogo não é simples e a produção dos regimes de verdade também tem desníveis políticos, subjetivos e discursivos que criam dificuldades diplomáticos. Todavia, não há como pensar os impasses do presente sem acreditar em mediações.

A pesquisa revela que a Pajelança Quilombola é uma prática híbrida e dinâmica, que integra diversos elementos religiosos e culturais para enfrentar os desafios contemporâneos. A bricolagem religiosa que caracteriza a pajelança envolve uma combinação de práticas do catolicismo popular, da Umbanda e da Pajelança indígena, ressignificando esses elementos no contexto quilombola. A presença dos encantados, dos espíritos ancestrais e das forças chamadas da natureza são centrais para a compreensão dessa cosmologia, manifestando-se não apenas nos rituais formais, mas também nas práticas cotidianas de manejo da terra e da biodiversidade.

Além de sua dimensão religiosa, a Pajelança Quilombola desempenha um papel fundamental na construção da etnoidentidade dos quilombolas da Comunidade de Benevides-PA. Ao mobilizar suas práticas ancestrais e saberes tradicionais, os quilombolas afirmam sua identidade étnica e reforçam sua conexão com o território. O processo de cartografia social, realizado em parceria com o Projeto Novas Cartografias Sociais da Amazônia¹, foi crucial, permitindo que a comunidade não apenas delimitasse suas terras, mas também registrasse suas práticas culturais e religiosas como parte de sua luta pelo reconhecimento territorial e étnico.

O contexto histórico da ocupação de Benevides, remontando ao período dos engenhos de açúcar do século XIX, é essencial para entender as práticas quilombolas na região. A memória coletiva dos quilombolas ressignifica as histórias de luta e resistência de seus antepassados, que conseguiram manter o controle sobre parte de suas terras mesmo diante das constantes ameaças de expropriação. As práticas da Pajelança Quilombola estão profundamente enraizadas nessa história, funcionando como um mecanismo de ressignificação da memória e fortalecimento da relações comunitárias em que são produzidas alianças e tensões, em movimentos paradoxais de coesão e conflitualidades, simultaneamente.

A introdução desta pesquisa também discute as abordagens teóricas que a fundamentam. O conceito de bricolagem religiosa, desenvolvido por Claude Lévi-Strauss (1989) é uma ferramenta central para compreender como os quilombolas de Benevides combinam diferentes tradições religiosas para construir sua própria cosmologia, ou seja, um ato de reinterpretar e reorganizar de forma criativa os elementos culturais e religiosos em uma rede complexa de saberes, formando cosmovisões.

Além disso, o conceito de etnoidentidade² é utilizado para analisar como a Pajelança Quilombola contribui para a afirmação da identidade quilombola, especialmente em um contexto de constante ameaça aos territórios tradicionais. A Pajelança Quilombola é aqui vista como um sistema religioso complexo que não apenas preserva as tradições do passado, mas também se adapta às novas realidades sociais e políticas.

Outro aspecto importante abordado na introdução é o papel das plantas sagradas e que podem ter efeitos medicinais na Pajelança Quilombola. As plantas ocupam um lugar central nas práticas de cura e promoção da saúde da comunidade, sendo utilizadas tanto em rituais religiosos quanto em tratamentos médicos.

¹ Trata-se de projeto de pesquisa com impacto direto na realidade de povos e comunidades tradicionais distribuídas pelo bioma Amazônia que, capacitados, passam a proteger o seu território e evitam que ocorra o desmatamento na região. Com o mapeamento das comunidades e formas nativas de uso dos recursos naturais passam a estar disponíveis informações sobre o uso da terra, indispensáveis para o ordenamento territorial que privilegie a conservação florestal e o uso sustentável dos recursos naturais. Desta forma, ao empoderar os povos e comunidades tradicionais para o combate ao desmatamento e ao contribuir para o ordenamento territorial, o projeto contribui diretamente para a redução do desmatamento com desenvolvimento sustentável na Amazônia, objetivo geral do Fundo Amazônia. <https://www.fundoamazonia.gov.br/pt/projeto/Nova-Cartografia-Social-na-Amazonia>

A Espada de São Jorge, por exemplo, é uma planta comumente utilizada nos rituais de pajelança, simbolizando a proteção contra o mal e a purificação espiritual. O conhecimento sobre as propriedades medicinais das plantas é transmitido de geração em geração, sendo uma parte fundamental do saber quilombola. Esta pesquisa analisa como as plantas sagradas são utilizadas na Pajelança Quilombola, tanto como elementos de cura e cuidado quanto como símbolos de resistência cultural e territorial.

A metodologia adotada nesta pesquisa baseia-se em uma abordagem etnográfica, enriquecida pelas contribuições teóricas de Heraldo Maués, Claude Lévi-Strauss, Isabelle Stengers e Philippe Descola. A participação observante da Pajelança Quilombola em Benevides e a coleta de narrativas orais dos praticantes da pajelança, foram centrais para compreender as dinâmicas da Pajelança Quilombola e acessar os saberes tradicionais transmitidos e ressignificados pelos pajés e benzedeiras.

Heraldo Maués contribui com a importância de uma etnografia comprometida com os contextos locais, valorizando a participação ativa nos rituais e nas práticas cotidianas da comunidade, essencial para apreender as nuances das práticas culturais. Claude Lévi-Strauss, com seu conceito de bricolagem, oferece uma perspectiva para entender como os quilombolas de Benevides combinam diferentes tradições religiosas para construir uma cosmologia única, adaptando e ressignificando elementos culturais em resposta aos desafios contemporâneos.

Isabelle Stengers introduz a ideia de cosmopolítica, enfatizando a necessidade de considerar os diferentes modos de existência e suas interações, promovendo uma visão de pesquisa que respeita e valoriza a diversidade de saberes locais e práticas. Finalmente, Philippe Descola inspira a superação da dicotomia natureza-cultura, permitindo uma compreensão integrada da relação entre os quilombolas, os encantados e os elementos naturais do território. A pesquisa utilizou o ideal de Malinowski para uma pesquisa participativa que seja sensível para compreender as experiências e percepções dos quilombolas em relação à sua prática religiosa e à defesa do território. Além disso, a cartografia social, realizada em parceria com movimentos sociais e instituições de pesquisa, foi fundamental para documentar e analisar as práticas culturais e religiosas, reafirmando a conexão entre a etnoidentidade e o território.

O primeiro capítulo desta tese aborda a história da ocupação da região de Benevides, destacando o papel dos engenhos de açúcar e das famílias quilombolas na formação do território. Através da análise das memórias coletivas e das narrativas orais, o capítulo explora como os quilombolas de Benevides se veem como herdeiros de uma luta histórica pela terra e pela liberdade. A ocupação do território é vista não apenas como um processo físico, mas

também como um processo simbólico, em que o território é constantemente ressignificado pelas práticas religiosas e culturais da comunidade.

No segundo capítulo, a pesquisa se aprofunda na etnografia da comunidade de Benevides, analisando o cotidiano dos quilombolas, suas práticas de manejo ecológico e suas relações com o ambiente natural. Utilizando uma perspectiva de antropologia ecológica, o capítulo discute como a Pajelança Quilombola está entrelaçada com as práticas de conservação ambiental, destacando o papel das plantas sagradas e dos rituais de cura na preservação dos recursos naturais. A etnografia revela como os quilombolas de Benevides utilizam seus saberes tradicionais para manejar a terra de forma sustentável, em um contexto de crescente pressão do agronegócio.

O terceiro capítulo, por sua vez, é dedicado à análise da Pajelança Quilombola propriamente dita, explorando suas práticas rituais, suas cosmologias e o papel do pajé e das benzedadeiras na comunidade. A abordagem etnográfica permitiu uma compreensão aprofundada de como os rituais de pajelança são utilizados para proteger a comunidade de influências externas, como o agronegócio e a mineração, e para garantir a coesão social e a continuidade das tradições ancestrais. A Pajelança Quilombola é aqui apresentada como uma prática que transcende o religioso, assumindo um papel central na política de resistência quilombola.

Por fim, esta tese contribui para os estudos sobre religiões afro-brasileiras e quilombolas na Amazônia, oferecendo uma análise inédita da Pajelança Quilombola como uma forma de resistência cultural, política e ecológica. Ao conectar as práticas religiosas à luta pelo território, a pesquisa ilumina como os quilombolas de Benevides constroem suas cosmologias em resposta aos desafios contemporâneos, utilizando seus saberes tradicionais para enfrentar as ameaças impostas pelo avanço do agronegócio e da mineração.

O quarto capítulo, descreve a transição do olhar acadêmico para a vivência imersiva na Pajelança Quilombola praticada na comunidade Benevides, localizada às margens do rio Capim, no município de Aurora do Pará. Parti do campo teórico, baseada em leituras e reflexões antropológicas, e adentro-me num processo de envolvimento sensível e corporal, com os saberes encantados do pajé e de mulheres rezadeiras da comunidade, propus fazer escutas das formas de cura, presentes na pajelança quilombola, ressaltando o papel central dos corpos, das plantas medicinais e das entidades. O corpo é compreendido como meio de comunicação com o mundo invisível, reagindo às presenças espirituais por meio de sintomas físicos, afetos e visões.

Minhas experiências com a pajelança, através das narrativas *ex post facto* ouvidas na minha infância, e a pesquisa de campo colaborativa com o pajé Bonifácio e as mulheres

benzedeiras, tornou-se central para o conhecimento ontológico da Pajelança de Benevides. Por meio de seu Bonifácio, a pajelança foi revelada como prática profundamente enraizada em um sistema cosmológico, que ultrapassa a lógica da medicina ocidental. São descritos processos de cura, rituais com banhos de folhas, defumações, rezas e o uso de óleos extraídos de sementes amazônicas.

A encantaria é apresentada como uma forma de conhecimento e resistência, sustentada por uma ética da relação entre humanos, encantados, plantas e águas. A centralidade das mulheres e dos mais velhos da comunidade se destaca como eixo de transmissão dos saberes. O pajé e as benzedeiras atuam como guardiãs de um conhecimento oral e ancestral que orienta os modos de vida da comunidade. A pajelança quilombola, portanto, não se limita ao campo religioso ou do terapêutico, mas constitui uma ontologia própria. O capítulo conclui propondo que essa prática seja reconhecida como um sistema de saber e existência afroamazônico, cuja epistemologia desafia os paradigmas coloniais e valoriza outras formas de compreender o corpo, o território e o sagrado.

CAPÍTULO I - AUTOETNOGRAFIA COMO UM CAMINHO ABERTO PARA A PESQUISA: MEMÓRIAS E PARTICIPAÇÃO NO QUILOMBO DE BENEVIDES

A etnografia de memórias familiares sobre religiosidades quilombolas no Quilombo de Benevides, no Estado do Pará, revela-se de crucial importância, especialmente quando conduzida por um pesquisador que possui uma conexão íntima com a região e formação em sociologia e agronomia no Pará. Esta abordagem oferece uma janela única para compreender as profundas e complexas relações entre os quilombolas e suas práticas religiosas, bem como a intersecção dessas práticas com a memória coletiva e o manejo sustentável da terra.

A convivência próxima com a comunidade permite ao pesquisador uma imersão nas histórias e narrativas que definem a identidade quilombola, proporcionando um entendimento mais autêntico e sensível das dinâmicas culturais e religiosas. A formação em sociologia fornece as ferramentas analíticas necessárias para interpretar as estruturas sociais e as redes de significados que emergem das práticas religiosas, enquanto o conhecimento em agronomia oferece uma perspectiva sobre a relação íntima entre as práticas de manejo da terra e as cosmologias quilombolas.

As memórias familiares são um conjunto de valores e ressignificações vitais de conhecimento cultural e histórico, transmitido de geração em geração, o que podemos nomear na história cultural como historiografia geracional na microhistória, de acordo com Burke (2000). O conceito de geração tem sido importante para pensar as relações cotidianas entre várias gerações de integrantes de uma família. Essa categoria permite a análise das resistências e das retomadas de uma articulação de processos de subjetivação, práticas educativas e culturais entre diversas gerações de uma família.

Essas narrativas reconfiguram não apenas as práticas religiosas, mas também as histórias de resistência frente às práticas aviltantes impostas pelo agronegócio e outras ameaças externas. Documentar e analisar essas memórias permite ressignificar o papel das práticas religiosas como um ato de resistência cultural e ecológica, mostrando como os quilombolas de Benevides utilizam suas tradições para manter a coesão comunitária e a defesa de seu território.

A etnografia focada nas religiosidades quilombolas oferece insights profundos sobre a maneira como essas práticas são integradas ao cotidiano da comunidade e como elas moldam as relações sociais e ecológicas. Além disso, ao destacar a interconexão entre religião, memória e território, esta pesquisa pode contribuir para políticas públicas mais sensíveis e respeitosas às especificidades culturais dos quilombolas, promovendo a justiça social e a sustentabilidade ambiental.

Em suma, a importância de uma etnografia de memórias familiares sobre religiosidades quilombolas no Quilombo de Benevides reside na capacidade de revelar as complexas e ricas interações entre tradição e resistência, oferecendo uma compreensão profunda e contextualizada das práticas culturais que sustentam a identidade e a luta pela terra dessa comunidade.

Segundo Mariza Peirano (2008), na história da Antropologia, compreende-se que foi Malinowski (1884-1942) quem inventou a pesquisa etnográfica. No entanto, a autora chama a atenção para a legitimação dessa metodologia, destacando que outros pensadores já alertavam para a importância de utilizar determinadas categorias, como as "categorias civilizadas". Destaca-se a necessidade de o pesquisador falar a mesma língua do nativo, colocar-se no lugar deste e reconhecer seu ponto de vista. Para Peirano, Malinowski legitima a práxis etnográfica ao conceber o "nativo" como coautor da pesquisa, orientando os estudos antropológicos de sua época e tornando-se, no século XXI, ponto de partida para novas perspectivas sobre a pesquisa de campo, como a autoetnografia.

Carolyn Ellis (2004) define a autoetnografia como "uma abordagem à pesquisa e à escrita que busca descrever e analisar sistematicamente (grafia) experiências pessoais (auto) para entender a experiência cultural (etno)" (ELLIS, 2004, p.18). Nesse sentido, a autoetnografia baseia-se na autorreflexão, em que o pesquisador transita entre dois mundos conhecidos, narrando o seu próprio mundo enquanto percorre o "dos outros". Assim, a autoetnografia questiona as bases do discurso científico sobre neutralidade e distanciamento social entre pesquisador e universo da pesquisa (MAIA; BATISTA, 2020, p.1). Portanto, ao mesmo tempo em que o pesquisador reflete sobre determinado grupo social, partilha sua própria identidade, pano de fundo desta tese, e seu self, construídos em suas experiências de vida. Cabe dizer que a autoetnografia não representa apenas uma metodologia de pesquisa, mas também uma epistemologia que funde teoria e experiência vivida, na qual o cientista se presente em Hércules ao saborear dois mundos: a teoria e a vividez.

A pesquisa autoetnográfica e de memórias familiares é uma práxis acadêmica do pesquisador que observa, compreende, entende e compartilha as expressões locais, o sensível simbólico, em qualquer área do conhecimento. O pesquisador inicia sua jornada a partir da própria presença, associando tempo e compreensão linguística, que, em conjunto, o orientam nos estudos em andamento. Nesse processo, as memórias, o coletivo, o ambiente e as narrativas emergem como categorias centrais, desempenhando papéis fundamentais na construção do conhecimento local e científico.

Dito isso, é importante acrescentar que não sou um mero viajante ou observador no campo de pesquisa que transito. Sou parte integrante desse campo, que muitas vezes não se expressa, mas cuja voz é ecoada pelos sujeitos que, assim como eu, também fazem parte dele. Esta

pesquisa torna-se, portanto, polifônica, construída a partir da miragem de minha identidade negra, através da memória e da oralidade cultivadas desde a infância, e reforçada pelo convívio com meus familiares, incluindo meu pai e minha mãe. Esses sujeitos, com suas narrativas e memórias, moldaram o "eu-nós" que sou hoje – um sujeito que pratica e compreende através da memória e da participação ativa no campo de pesquisa.

1.1 MEMÓRIA

Ao estudar a Pajelança Quilombola em Benevides, coloco em debate a memória como um campo tensionado nas Ciências Sociais, marcado por diversas reflexões de diferentes áreas do conhecimento. Essa abordagem torna-se interdisciplinar devido à diversidade de perspectivas que atende de forma transversal. O destaque dado à memória neste trabalho não é apenas para focar o “cosmo” dos sujeitos com os quais compartilhei metade de uma década, mas também para expressar a sensação de “sentir na pele” o que diversas teorias sobre a memória descrevem: o ato de recordar o passado e de vivê-lo no presente. Trata-se, então, de vivenciar a memória!

Vivenciar as emoções que o “outro”, denominado “interlocutor” das pesquisas, rememora é um ritual que dá corpo e alma ao trabalho científico e ao pesquisador. É assim que me sinto ao descrever as memórias de minha família, até antes do meu nascimento. Esse processo é um ato doloroso e, às vezes, traumático, pois o tempo se assemelha a um arquivo invisível que o pesquisador precisa visitar ao buscar compreender o universo dos outros. Assim, produz-se a autoetnografia, escrevendo o texto a partir da alteridade.

Um dos primeiros passos foi entender e aplicar a esta tese, a memória familiar como uma chave de subjetividade, que abriu portas para a reflexão sobre minha identidade negra, até então implícita, durante a investigação do “objeto” de estudo. Essa identidade foi expandida através das memórias recordadas desde a infância.

No contexto do Quilombo de Benevides, a etno-memória emerge como uma abordagem vital para entender como as práticas religiosas e culturais se entrelaçam com as narrativas de resistência e adaptação. A Pajelança Quilombola, em particular, é uma prática que não apenas preserva as tradições do passado, mas também se adapta às novas realidades sociais e políticas, funcionando como um mecanismo de manutenção da memória e de fortalecimento da coesão comunitária.

Esta pesquisa, portanto, utiliza a etno-memória como uma possibilidade teórica para explorar como os quilombolas constroem e ressignificam suas identidades e práticas culturais. A etno-memória revela-se fundamental para compreender a dinâmica do Quilombo de Benevides, onde a memória coletiva e as experiências vividas são centrais para a continuidade das tradições e a luta pela terra e pela liberdade.

Joel Candau, na obra “Antropologia da Memória”, salienta que o debate levantado por Roger Bastide acerca da memória coletiva, é melhor compreensivo que Hawbachws, uma vez que, segundo ele, aquele autor afirma existir

um sistema de interrelações de memórias individuais. Se é necessário um outro para se lembrar, como o diz e muito bem Halbwachs, não é, contudo, porque “eu e o outro” mergulhamos no mesmo pensamento social, é porque as nossas recordações pessoais são articuladas com as recordações de outras pessoas num jogo bem regulado de imagens recíprocas e complementares. O grupo não conserva a estrutura das conexões entre as diversas memórias individuais (CANDAU, 2005, p. 96).

No debate acerca da polarização entre memória coletiva e memória individual, o autor constrói o conceito de sociotransmissores, que consiste em recordações do passado que orientam a construção de novas memórias no presente e modificam os quadros sociais da memória, facilitando a partilha entre os membros de uma sociedade ou grupo social. Dessa forma, à medida que os quadros sociais da memória são transformados, as formas de memorização são adaptadas, e os membros da sociedade buscam novas maneiras de reproduzir suas recordações.

Segundo o autor, os sociotransmissores são o elo entre a memória individual e coletiva, e "a multiplicidade dos quadros sociais e dos objetos de transmissão que eles encerram pode resumir-se na noção de sociotransmissores" (CANDAU, 2005). Esses objetos podem ser tangíveis e intangíveis. Assim, o conceito de sociotransmissores se estende aos hábitos, costumes e valores, e sobretudo às narrativas familiares dos meus genitores, enquanto elementos sensíveis capazes de estabelecer elos entre passado e presente, tornando-se texto científico.

Partilho neste texto as memórias expressas pelos meus pais desde minha infância até minha maioridade, incluindo o período após a morte do meu pai. Minha mãe também testemunha no presente os quadros sociais (memórias, recordações) e constrói elementos de seu passado familiar, assim como meu pai o fez. Essas expressões são suas narrativas, que descrevem seus quadros sociais e suas identidades nordestinas, ricas em símbolos e representações que me fazem refletir. Esse dever de memória, codificado em narrativas durante minha infância, ergueu representações capazes de requerer uma identidade equivalente à de nacionalidade, no caso, a nordestina. Esta identidade é transmitida através dos hábitos, costumes e valores culturais da região de suas descendências.

Nesta produção textual, enfoco com mais intensidade as narrativas elaboradas e agora lembradas por meu pai. Essas narrativas fornecem bases para refletir sobre a Pajelança

Quilombola, tema central da tese que busco sustentar neste texto. As narrativas contadas por minha mãe também são significativas e dialogam com as de meu falecido pai.

As histórias que minha família, incluindo meus irmãos e eu, ouvíamos de nossos pais tinham a intenção de intercambiar experiências (Benjamin, 1994). Expresso como essas narrativas refletiram sobre mim e contribuíram para a formação de minha personalidade. Quanto ao impacto sobre os outros membros, não posso afirmar, pois são efeitos individuais. Além da reprodução de valores morais e culturais, há outras possibilidades de compreender os motivos pelos quais meus pais narravam suas experiências. A meu ver, havia a necessidade de se expressar em um contexto diferente do habitual, buscando alguém que os ouvisse. Portanto, essas narrativas eram frequentemente compartilhadas com vizinhos e compadres que se vinculavam à nossa família.

Talvez eu tenha sido a pessoa que mais ouviu os desabafos de tristezas, solidão e raiva de meu pai, pois o acompanhei por muitos anos no trabalho e nasci homem, após minhas quatro irmãs. Essas narrativas não só moldaram minha percepção do mundo, mas também forneceram insights valiosos para minha pesquisa sobre a Pajelança Quilombola, entrelaçando memórias pessoais com a construção do conhecimento acadêmico.

No contexto amazônico, a etnografia de memórias familiares revela-se essencial para compreender as práticas religiosas e culturais dos quilombolas. A memória coletiva e a oralidade são fundamentais para a preservação das tradições e identidades quilombolas, funcionando como mecanismos de resistência e coesão comunitária. As narrativas familiares, como as de meus pais, oferecem uma janela para o entendimento das dinâmicas sociais e culturais da Amazônia, destacando a interconexão entre história, identidade e território. E, ao trazer a discussão sobre memórias, trago aqui a análise de Pierre Nora (1993), em “Lugares das Memórias”.

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. (NORA, 1993, p. 09).

Assim, ao situar minha pesquisa no Quilombo de Benevides, no Pará, exploro como as memórias familiares e as práticas religiosas se entrelaçam na construção da etnoidentidade quilombola.

Essa abordagem antropológica permite não apenas uma compreensão mais profunda das tradições culturais, mas também uma valorização das vozes e experiências dos sujeitos que habitam a Amazônia, reafirmando a importância de suas narrativas na academia e na ressignificação do patrimônio cultural.

As narrativas do meu pai, além de narrarem as experiências do passado, a fim de contar e ser ouvido, também faz-me compreender a necessidade de afirmar sua identidade nordestina, de homem do sertão, vaqueiro que possuía a habilidade de domar animais bravos, e sobretudo, trabalhar na agricultura, na construção de roçados. Era o “bravo homem”, aquele que se construiu a partir de suas próprias memórias e ações, na Amazônia. Portanto, faz-se necessário compreender que as memórias biográficas.

A biografia é lugar singular da vida de um indivíduo que pertence a uma história social/cultural. Através do estudo de biografias é possível entender o processo pelo qual um sujeito traça sua trajetória e como ele o faz relacionado à sua sociedade e cultura (MURILLO, 2013, p.2).

Portanto, ao relacionar a biografia de um indivíduo à sua trajetória de vida, dentro de uma sociedade ou uma determinada cultura, acho coerente a percepção de provável tensão entre o desejo de reprodução do vivido, e minha imaginação sobre o que vivi, com meu pai, no decorrer de nossas existências juntos. Proponho com a minha autoetnografia uma virada na história que é o exercício de uma antropologia histórica na relação com a linguística, a psicologia, a psicanálise, a sociologia e a filosofia, em uma história vista de baixo, chamada de microhistória que é insurgente e explicita a multiplicidades das memórias e vozes que foram interditas nos arquivos oficiais (BURKE, 1998).

O desejo de reproduzir o vivido e a imaginação, quando ouvia suas narrativas, que as selecionei para grafar no presente texto, vão ao encontro com o que nos alerta Pereira de Queiroz (1988), de que é o narrador quem decide o que é ou não relevante ao escrever a biografia de alguém. Nenhuma biografia é linear e não tem uma ordem historicista e causal de continuidade temporal e do ser. “As histórias de vida é uma dessas noções do senso comum que entraram como contrabando no universo científico, inicialmente, sem muito alarde, entre etnólogos, depois, mais recentemente, com estardalhaço, entre os sociólogos”. (BOURDIEU, 1998, p. 183). Bourdieu (1998) e outros historiadores da cultura, tais como: Michel de Certeau (2011), Arlete Farge (2011), Michelle Perrot (1988) e Roger Chartier (2007) etc pensaram a microhistória, a história oral e a (auto)biografia como potência de escutar a alteridade e trazer outras abordagens, novos temas e objetos e problematizações para a história, em uma poética literária e estética ontológica de reverberar a pluralidade da cultura e dos modos de vida no cotidiano.

A face mais evidente do processo de alargamento do campo de preocupação dos historiadores foi a renovação temática, imediatamente perceptível pelo título das pesquisas, que incluíam o inconsciente, o mito, as mentalidades, as práticas culinárias, o corpo, as festas, os filmes, os jovens e as crianças, as mulheres, aspectos do cotidiano, enfim uma miríade de questões antes ausentes do território da história. (LUCA, 2008, p. 113).

No caso, selecionei parte das biografias de meu pai e de minha mãe, uma vez que não foram estes os sujeitos focados para a pesquisa desenvolvida, porém, eles construíram em mim (principalmente o papai), os basilares para pesquisar a pajelança e sinto-me horizontalmente construído a estes, no campo de pesquisa. Portanto, enquandro as biografias dos meus parentes nesta arquitetura textual, por suas importâncias."

No livro "O queijo e os vermes", o historiador Carlo Ginzburg (1987), um escritor italiano conhecido por sua microhistória em que pensou as fontes na Idade Média sobre a vida de um moleiro, chamado Menocchio que aprendeu a ler e inventou uma cosmovisão com suas leituras. Esse ato foi tomado como heresia pela Igreja Católica, à época e, por isso, o moleiro foi condenado pela Inquisição, sendo morto ao ser classificado como herege.

A metodologia de Ginzburg (1987) foi considerada de indiciária em alusão às práticas de detetive de Sherlock Holmes a partir da literatura de Alan Poe. Esta prática era uma maneira de atuar com jogos de escalas, brincando com várias lentes e as entrecruzando ao mesmo tempo em que as fontes históricas e etnográficas são interligadas em uma trama que eu poderia denominar de inventário das diferenças com Veyne (1978), em uma história nominalista e no exercício de cotejamento de arquivos variados em processos de leitura comparativa sem hierarquia das fontes.

Esse livro de Ginzburg (1987) foi e é uma obra que marcou e marca a microhistória e a análise na história cultural de biografias. Nenhuma fonte (auto)biográfica diz apenas de uma pessoa, sempre são muitas vozes que falam em alguém diante do fato que toda psicologia é social, pois quem faça traz consigo a intersubjetividade já que quem somos é resultado da nossa singularidade na relação com os grupos, comunidades e sociedade em que vivemos e das vozes ancestrais que nos precedem e fale em nós e por meio de nós. A microhistória trouxe para visibilidade as vidas que estavam subalternizadas e silenciadas (LEVI, 1992; 1996).

Ao relacionar a biografia de um indivíduo à sua trajetória de vida dentro de uma sociedade ou cultura específica, considero coerente perceber a provável tensão entre o desejo de reproduzir o vivido e minha imaginação sobre as experiências que compartilhei com meu pai ao longo de nossas vidas juntos. Esse desejo de reproduzir o vivido e a imaginação, enquanto ouvia suas narrativas, que selecionei para incluir no presente texto, dialoga com a observação de Pereira de Queiroz (1988), de que é o narrador quem decide o que é ou não relevante ao escrever a biografia de alguém.

Selecionei partes das biografias de meu pai e de minha mãe, mesmo que não tenham sido os sujeitos centrais da pesquisa desenvolvida como a memória coletiva que habita em mim e nas pessoas que foram interlocutoras.

A memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens ... Dessa massa de lembranças comuns, e que se apóiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que *cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva*, que muda conforme o lugar que ali eu ocupo e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. (Halbwachs, 1990, p.45-51, grifos meus)

No entanto, eles construíram em mim (principalmente meu pai) os fundamentos para investigar a pajelança, e sinto-me profundamente conectado a eles no campo de pesquisa. Por isso, integro as biografias de meus parentes nesta arquitetura textual por sua importância.

1.2 SOBRE A BIOGRAFIA DO MEU PAI

Ao registrar a biografia do meu genitor, cabe-me dizer, o faço tocado por fortes emoções e lágrimas, porque me traz recordações memoráveis, do seu aspecto físico, sua personalidade, sua voz, sua coragem e as formas de se expressar comigo e com os demais membros da família, no sentido de favorecer segurança, afeto e aprendizagem. Ele foi meu primeiro mestre, a quem devo imensa gratidão pela aprendizagem da leitura e da escrita e os valores culturais, morais e sociais como memórias que são elaborações de lembranças e práticas de recordação.

Primeira lembrança foi suprimida, se não nos é mais possível encontrá-la, é porque, desde muito tempo, não fazíamos mais parte do grupo em cuja memória ela se conservava. Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastantes pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum [...]. É necessário que esta recordação se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontrem tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade. (HALBWACHS, 1990, p. 34).

Nasceu em 1932, e recebeu o nome civil de Raimundo Borges, na cidade de Coelho Neto, estado do Maranhão, numa localidade de pretos, denominada Olho D'água, filho de pais agricultores e coletores de coco babaçu. Sua família era composta pelos pais, ele e sua irmã caçula, a quem ajudou a criar após a separação dos genitores, quando tinha treze anos. A separação dos pais o tornou responsável pela mãe e pela irmã. O pai migrou-se para uma localidade próxima de onde eles habitavam, sem descompromisso com a ex-mulher e os filhos. Sua infância foi marcada pela solidão e o sentimento de abandono.

A partir do compromisso de cuidar da família, ele adentrou-se na maioridade, e se esqueceu da infância e adolescência a trabalhar para o sustento da casa. O tempo de brincadeiras não existiu para ele, pois ser criança no seu tempo, era cuidar de animais e cuidar de plantio de roçados de arroz. Com a separação do pai, obrigou-lhe a trabalhar em dobro, porque deveria cuidar da casa com a mãe, do roçado, no decorrer da sazonalidade exigido pela rizicultura, bem como na atividade de coleta de coco babaçu, até a extração do óleo para os “senhores dos babaçuzais”, ou latifundiários ou “coronéis”.

Estes senhores eram os responsáveis pela ordem social, na localidade em que morava. Ele lembrava da presença dos coronéis, enquanto sujeitos possuidores de excesso de poder, a quem os moradores locais recorriam em busca de proteção, quando encontravam-se envolvidos em situações conflituosas. Destacava em narrativas, que vêm como memória da descrição, os fios do bigode como honradez, que os homens de sua época possuíam, independentemente de pertencimento de classe social. Essa concepção de “honra”, que ele portava, perdurou até o final de sua vida.

Em 1946, conheceu minha mãe na ocasião de uma viagem que fez ao estado do Ceará, casando no mesmo ano, e levando-a para o convívio de sua família. Nessa ocasião, sua irmã já estava adulta e casada também, quando se responsabilizou pela mãe, e foram morar em Zé Doca (MA), cumprindo com seu compromisso de casar-se e construir sua família, retornou à Ubajara, onde morava os familiares de minha genitora, antes de migrar para a Amazônia, que aconteceu no limar da década de 60.

Seu primeiro emprego no Pará foi de braçal, serviço que desenvolveu durante quatro anos, no Departamento Nacional de Empresas e Rodagens (DNER), na cidade de Castanhal/PA, chegando a ser exonerado, a pedido, para morar na antiga Vila Aurora à época, pertencente ao município de Irituia, e aqui (Aurora do Pará), reproduziu a vida camponesa, em companhia de minha mãe.

Meu pai era um homem de estatura mediana, e seus documentos o atestavam de cor parda. Esteticamente usava cabelo cortado “ao social”, e usava bigode. Usava sempre chapéu de couro, que o tinha enquanto símbolo de sua naturalidade, e era popularmente conhecido como “Raimundo Maranhense, trocador de cavalos”.

A troca de animais, que não se limitava a cavalos, e gados, mas também utensílios de casa, como fogões e botijões. Essas trocas, sempre lhe favorecia, sem danificar a outra parte, mas pelos cuidados que tinha com os animais. Para isto, construía “estribarias” “no quintal de casa, ocasião em que os animais recebiam cuidados na alimentação e assistência veterinária durante determinado período, quando estes engordavam os vendia nos valores do mercado. Essa prática de cuidar dos animais, também fica sob minha responsabilidade, de cortar capim e preparar a ração nos cochos para os animais. Meu tempo de criança não era só dedicado à escola, mas aos cuidados com essas “criações”. No entanto, meu sucesso escolar o assoberbava, pelos destaques

que recebia, dentre os demais estudantes daquela época e o empolgava, quando ele aprendera a ler e escrever, através do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL), projeto instituído pelos governos militares (1967- 1985).

A história física do meu pai foi até os primeiros meses de 1997, aos 64 anos de idade. Após sua morte, seu legado se construiu através das recordações, cujas dores são tecidas nas entrelinhas desse texto acadêmico, sua tessitura no tempo presente é resultado da sua companhia e herança dele e com ele.

1.3 SOBRE A BIOGRAFIA DE MINHA MÃE

Minha mãe nasceu na década de 1940, em Ubajara, estado do Ceará, filha de cearenses. Na infância, ela auxiliava a família na agricultura e não frequentou a escola, pois seus pais temiam que moças alfabetizadas pudessem se comunicar com namorados. Além disso, a escola da época atendia principalmente as elites locais.

Sua avó materna era portuguesa, proprietária de terras e comércios nas regiões serranas, onde o clima e o solo favoreciam a produção agrícola. Essa produção não só sustentava a família, mas também era comercializada na capital do estado, o que enche minha mãe de orgulho por sua terra natal, especialmente quando outras regiões do Ceará enfrentavam constantes períodos de estiagem e severas necessidades alimentares e de água.

No início da juventude, minha mãe conheceu meu pai, com quem se casou no mesmo ano. Inicialmente, moraram com a família dele no Ceará, mas após a gravidez de minha primeira irmã, migraram para a cidade de Castanhal. Eventualmente, devido à superlotação na residência, meus pais decidiram se mudar para Aurora do Pará, já com três filhas.

Na década de 1960, a família migrou para a antiga Vila Aurora, juntando-se a outros nordestinos que vieram residir e trabalhar na agricultura. Minha mãe desempenhava tarefas no plantio de maniva, roçagem e colheita de frutas, além de cultivar ervas medicinais.

Diante da falta de melhores rendimentos na roça, minha mãe optou por trabalhar no meio urbano, lavando roupas para famílias abastadas e no açougue da vila. Essa jornada extenuante nos igarapés levou-a a contrair tuberculose, que, após a cura, deixou sequelas de doença pulmonar obstrutiva crônica (DPOC). Ela controla essa condição com medicamentos até os dias atuais.

Durante a pandemia de 2020, foi afetada pela COVID-19 e curada em casa com os cuidados familiares e medicamentos fornecidos pelos serviços de saúde local. Nesse período, fez diversas rezas e promessas, sendo sua fé profundamente enraizada no cristianismo católico, especialmente na Congregação do Sagrado Coração de Jesus.

Quando jovem, minha mãe narrou diversas histórias ouvidas de sua avó, envolvendo mundos fantásticos de castelos, príncipes e milagres católicos. Essas narrativas eram mais frequentes quando a família se reunia à noite para debulhar feijão seco.

Hoje, aos oitenta anos, sua lucidez e aconselhamentos são nossa maior riqueza e símbolo de afetividade. Embora não conte tantas histórias como antes, ela ainda recorda trechos delas, que também insiro neste texto.

A memória é uma área interdisciplinar que atravessa diversos campos do conhecimento, dada a dificuldade de uma delimitação conceitual precisa. Partindo do conceito clássico de Maurice Halbwachs (1877-1945), a memória é apresentada como um fenômeno coletivo, cuja função essencial é promover laços de filiação entre os membros de uma sociedade a partir do passado. Para o sociólogo francês, a memória individual é submissa à memória coletiva, embora ambas se formem a partir das observações e vivências dos indivíduos.

Elza Peralta (2007, p. 19) complementa essa visão ao destacar que o ato individual de lembrar confere reconhecimento aos significados decorrentes de cenários culturais amplos. As recordações se baseiam em representações (caráter dialógico da memória) que ocorrem individualmente a partir do sujeito que lembra. Nesse sentido, as emoções são compreendidas como vestígios que nos fazem recordar.

Nesta tese, a memória e a narrativa são categorias fundamentais que orientaram o encontro com o campo pesquisado. São compreendidas como dinâmicas essenciais no processo de dar sentido à identidade quilombola e se fundamentam na memória, que reivindico presente durante a migração de minha família para a Amazônia. Assim, memória e narrativa funcionam como condutoras de lógicas sociais e reveladoras da plasticidade e capacidade de adaptação (Bartolomé, 2006).

Ao explorar essas categorias, percebe-se que a memória não é apenas um mecanismo passivo de rememoração, mas um processo ativo de construção e reconstrução de significados. As narrativas pessoais e coletivas dos quilombolas, portanto, tornam-se ferramentas poderosas na preservação e reafirmação de suas identidades culturais. Este processo é particularmente relevante em contextos de deslocamento e migração, onde a memória coletiva serve como um alicerce para a coesão social e a resistência cultural.

Além disso, a antropologia nos ajuda a entender a memória como uma prática socialmente situada, que se entrelaça com as experiências vividas e as histórias compartilhadas. As memórias dos quilombolas da Vila de Benevides-PA, por exemplo, não apenas registram eventos passados, mas também moldam a maneira como a comunidade se vê e se relaciona com seu território e suas tradições ressignificadas como memórias singulares e coletivas de um modo imanente.

Se podemos dizer que, em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, quando se trata da memória herdada, podemos também dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Aqui o sentimento de identidade está sendo tomado no seu sentido mais superficial, mas que nos basta no momento, que é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros. (POLLAK, 1992, p. 5).

Em suma, a memória e a narrativa não só fornecem um sentido de continuidade histórica e cultural, mas também capacitam os quilombolas a enfrentar os desafios contemporâneos, adaptando-se e resistindo às pressões externas. Este enfoque antropológico destaca a importância dessas práticas na construção e manutenção da identidade quilombola, revelando-as como elementos vitais para a compreensão das dinâmicas sociais e culturais na Amazônia.

Inicialmente, a prática dos meus pais de narrarem sobre seus lugares de origem no Nordeste surgiu da necessidade de intercambiar suas experiências diante das distâncias entre "mundos" diferentes. A Amazônia da década de 1960 estava muito longe do lugar de onde migraram, o que explica o sentimento nostálgico em relação ao passado.

Essas narrativas possibilitaram o reencantamento do tempo presente e do novo lugar onde vieram morar, refletindo a plasticidade de suas memórias que trazem a escuta de narrativas orais, de observação participante, do meu diário de campo e das fontes geracionais de minhas famílias e das redes comunitárias constitutivas da Comunidade Quilombola Vila de Benevides-PA.

A história oral foi e é na história cultural como urdidura da microhistória que traz os saberes locais como foco central para a análise e nos mostra que nessa altura com todas as críticas às colonialidades que fizemos, não desejamos mais contar histórias nem cantar para mimar menino grande e, muito menos, a sociedade de privilégio de branquitude que ainda reproduz boa parte da violência das casas grandes nas senzalas, como brilhantemente nos ensina Conceição Evaristo (2024).

A história oral é o tear manual de liço composto de ferramentas teórico metodológicas que podem proporcionar a tessitura do texto narrativo. Os diálogos estabelecidos com atores são conjuntos de fios de memória que compõem a trama; o objeto e o problema da pesquisa são os fios da urdidura, que são colocados previamente no sentido do comprimento do tear. A escolha da História Oral é movimento que se traduz na possibilidade de construir narrativas históricas que queremos contar (BARRETO; MESQUITA E SANTOS, 2013, p. 03).

Em 2019, ao ingressar no doutorado do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFGA), meu interesse voltou-se para a pesquisa das plantas conservadas e utilizadas pela população quilombola nos rituais de cura. Essa temática está presente em minhas lembranças e na memória do meu mundo familiar desde a infância, quando ouvia as narrativas de meu pai sobre encantarias e pajelanças trazidas do sertão maranhense. Ele mencionava uma localidade chamada "Olho D'água Grande", cartografada pelo Projeto Novas Cartografias Sociais da Amazônia (PNCSA).

Minha mãe também desempenha um papel importante nessa história, tornando-se narradora em determinados momentos e contribuindo para o meu entendimento das histórias contadas por meu pai. Histórias e lembranças partilhadas em refeições, roçados, festas familiares e viagens aos locais da região memorável foram adornadas com sentimentos e

símbolos que moldaram minha personalidade. Essas experiências foram cruciais para minha carreira científica, não se limitando à escrita do self, mas expandindo-se para uma experiência *ex post facto*.

A perspectiva antropológica amazônica e quilombola enriquece a compreensão dessas narrativas familiares, destacando como a memória coletiva e a oralidade são fundamentais para a preservação das tradições culturais. Essas narrativas não só mantêm viva a história da migração e adaptação dos meus pais, mas também revelam a resiliência e a capacidade de transformação das comunidades quilombolas na Amazônia.

Ao estudar a Pajelança Quilombola e as plantas utilizadas nos rituais de cura, a pesquisa não apenas documenta práticas tradicionais, mas também evidencia a importância dessas práticas para a identidade e resistência cultural dos quilombolas. A memória e a narrativa emergem como ferramentas poderosas para a construção e manutenção da etnoidentidade quilombola, funcionando como um alicerce para enfrentar os desafios contemporâneos e reafirmar a conexão com o território.

Em suma, esta pesquisa ilumina como as experiências vividas e as memórias compartilhadas moldam as práticas culturais e reforçam a coesão social das comunidades quilombolas na Amazônia. Através da antropologia amazônica e quilombola, torna-se possível compreender a profundidade e a riqueza das narrativas familiares, bem como sua contribuição vital para a resistência cultural e a preservação do patrimônio imaterial.

1.4 – O *EX POST FACTO* COMO BASE DE REFLEXÃO/CONSTRUÇÃO DO CAMPO DO SAGRADO

Neste trabalho, adoto as reflexões da etnografia da memória como um campo científico e de empoderamento da minha identidade negra. É importante enfatizar que essa busca por autoconhecimento foi crucial para construir minha conexão com os nativos de Benevides e ampliar meus horizontes para refletir sobre a pajelança quilombola naquela localidade. Esse caminho de afetamento com o campo etnográfico foi trilhado através das narrativas feitas pelo meu pai, ainda em vida, que ficaram gravadas no tempo vivido e nas histórias cotidianas.

O mundo prático do pesquisador é instrumentalizado pela memória *ex post facto* do nosso tempo vivido, que converge no presente e favorece minha imersão no mundo sagrado da pajelança como campo etnográfico. Esse processo se materializa enquanto texto etnográfico, que se inicia a partir da minha memória e traz à tona a memória de meu pai, que não imaginava que suas histórias se tornariam base para esse texto.

Um dos elementos essenciais para a construção do debate sobre a memória *ex post facto* é o tempo e o espaço. Sobre o espaço, é possível ao pesquisador produzir sua pesquisa em casa

ou virtualmente, mas a questão temporal ainda é um limite definitivo (Machado, 2023, p.23). O autor reflete sobre os limites do conhecimento antropológico, apresentando a memória como possibilidade de produção de conhecimento contemporâneo, sem necessariamente estar limitado ao “estar lá”, de Malinowski.

As experiências com meu pai são encaradas como etnografias, assim como as vivências com o pajé quilombola. A experiência de campo parte da vida entre meu pai e eu através de sua memória, conduzindo-me à lide *ex post facto* da memória, que possibilitou minha conexão com o campo de pesquisa e os sujeitos que produzem a pajelança quilombola. Peirano afirma que “o campo, portanto, não está lá; ele está dentro de nós” (Peirano, 2008, p. 16). Dessa forma, tenho o “DNA” do sagrado vivido, através das narrativas *ex post facto*, para compreender minhas inquietações em Benevides.

Nesta pesquisa, utilizei dois campos etnográficos: o tradicional e o *ex post facto*. O campo etnográfico tradicional foi engendrado a partir de minhas interações com o campo físico, enquanto a etnografia *ex post facto* se forma a partir da ideia de que quando criamos o trabalho de campo com a memória, depois do vivido, as pessoas não sabiam que fariam parte de uma descrição etnográfica (Machado, 2023, p.32). Essa abordagem trata as memórias do meu pai com cuidado moral, valorizando suas narrativas subterrâneas e refletindo sobre a vida, possibilitando a produção de etnografias a partir da memória.

Sou filho de migrantes do Nordeste do Brasil (Maranhão e Ceará), que migraram para a Amazônia incentivados pelas políticas do Estado brasileiro durante a ditadura cívico-militar, na década de 1960. Meus pais e meus avós maternos chegaram à Amazônia em uma aeronave da Força Aérea Brasileira (FAB), estabelecendo-se em Castanhal, Pará. Posteriormente, meus pais se mudaram para Aurora do Pará, interagindo com “cabocos” e outros migrantes nordestinos. Alguns iniciaram pequenos comércios, mas a maioria dedicou-se à agricultura familiar.

Nasci na década de 1970 e não conheci pessoalmente meus familiares paternos, exceto a única irmã de meu pai (minha tia), já falecida. Meu genitor trouxe as lembranças dos parentes, as memórias e as narrativas, que infelizmente só pude compreender e significar após a sua morte, ocorrida no começo dos anos 2000, momento em que ingressei na docência e na pesquisa acadêmica, dedicando meus estudos à identidade quilombola. Contudo, minha mãe me auxilia com suas lembranças, uma vez que viveu por décadas ali e, por ter se casado com meu pai, conviveu com meus ancestrais negros naquela localidade maranhense. Em sua memória há lembranças das pessoas, dos modos de vida e dos costumes locais, bem como do território.

O mundo narrado por meu pai consolida-se em mim a partir do que dele ouvi, legitimando-se nas memórias que ele edificou subterraneamente e agora também em mim, que as recupero, como narrativas de segunda mão ou como a versão de quem as ouviu desde a infância, ao me deparar com o campo antropológico da pesquisa das populações quilombolas, especialmente, de seus modos de vida, de suas culturas e do sistema religioso de Benevides, no

município e na região ribeirinha.

As narrativas nostálgicas do lugar de enunciação, de onde meu pai partiu e para onde não retornou mais, ao tratarem de seus familiares, com os quais tinha perdido o contato há décadas, às vezes, eram contadas como uma forma de afirmar a sua identidade sertaneja, no contexto de migração da Amazônia. Cotidianamente, ouvia essas histórias, em geral, quando estávamos juntos trabalhando no roçado ou na produção de farinha. Porém, as narrativas mais destacadas expressavam o sagrado, sobretudo as botijas, as curas, as pajelanças, que ocorriam no sertão, onde residiu antes de morar na Amazônia. Enquanto sujeito, que ouvia, construí imagens do sertão e, por isso, o tenho dentro de mim tecido desde criança, as memórias do tempo vivido, que me conectaram com os ancestrais, transmitidas através das relações com o Sagrado, que nutrem as narrativas *ex post facto*.

1.4.1- As narrativas *ex post facto*

No imaginário popular, as botijas são tesouros enterrados no solo, em forma de moedas ou jóias em ouro ou prata, nos lugares labirínticos e secretos. Esses tesouros, geralmente pertenciam às pessoas que possuíram grandes posses no passado, e após a morte destas, suas almas vagavam pelo mundo, pedindo às pessoas do lugar que desenterrassem essas riquezas, para que suas almas encontrassem plenitude. Nas narrativas de botijas, está presente um arsenal de símbolos religiosos cristãos.

Meu pai narrava que sua avó paterna, certa vez, recebeu em sonho um senhor branco de dentes de ouro e bigodes grandes, oferecendo-lhe uma botija, que se encontrava enterrada nas raízes de um antigo cajueiro, próximo às ruínas de um antigo casarão, habitado por um parente de um coronel, dono das terras onde eles moravam. No sonho, o requerente pediu a ela, que não contasse a ninguém, pois havia pantes do mesmo, que rogava pela sua “perdição” e que ele fosse ao inferno. Pediu que ela levasse água, vela, e terço bento, e fosse sozinha após o pôr-do-sol. No outro dia, minha bisavó, seguiu o lugar já conhecido, porque o local indicado era conhecido e encontrava-se localizado dentro do babaçuzal, onde ela conhecia, por ser quebradeira de coco babaçu.

Levou consigo uma arma de fogo e os apetrechos religiosos indicados no sonho, cavando no lugar indicado, sem sentir medo, encontrou moedas e barras de ouro, e após desenterrar guardou as peças de ouro na barra da saia do vestido, e ao retirar-se do local, deparou-se com um “negão” que apontava arma de fogo a ela. A mesma disse-lhe: “Tome, seu menino, tome... se o ouro é seu, pode ficar”! Ao sair do local, encontrou o marido, que a seguia, sem que ela soubesse. A mesma relatou ao esposo sobre a botija, que armado foi ao local, encontrando apenas as escavações feitas no solo pela mulher.

Essa narrativa contada por meu pai sobre a botija oferecida à sua avó, e reatualizada por

mim, se relaciona com outras histórias de encantamento encontradas em diversas regiões do nordeste brasileiro. Nela, está presente a história da colonização da região, onde as disputas pela terra são um fator preponderante. Contudo, o interesse em revivê-la aqui reside na aproximação com o sagrado, que se manifesta através do sonho, do mistério e dos símbolos religiosos. No caso da botija, esses elementos são instrumentalizados como base de purificação da alma, ecoando nas práticas de cura da pajelança quilombola no Quilombo Benevides.

Em Olho D'água, no município de Coelho Neto, existiam práticas tradicionais de cura, resultado do etnoconhecimento adquirido a partir do meio natural. Meus ancestrais e os moradores do lugar desenvolveram técnicas para tratar a saúde. Destaco dois episódios narrados que enfatizam o sistema de curas tradicionais onde moravam: o tratamento à base de argila e o tratamento à base de saliva. A crença nessas terapias chegou até mim através da memorização, cujos pacientes foram ele próprio e seu compadre da localidade onde moravam.

Segundo meu pai, quando tinha vinte anos, sofreu um ferimento na perna esquerda, que rapidamente cresceu circularmente. Ele já havia usado vários remédios caseiros e tomado “benzeções”. Como na localidade não havia médicos (que atendiam apenas na capital do estado, São Luís), ele consultou vários pajés da região, que diagnosticaram que seu ferimento era incurável. A solução sugerida era procurar hospitais na capital para a amputação da perna. No entanto, ele preparou seu próprio remédio, dirigiu-se a um terreno argiloso, preparou o fogo, confeccionou uma panela de barro e a pôs para aquecer. Quando a panela estava suficientemente quente, ele a colocou sobre a ferida, desmaiando de dor. Ao acordar, sentindo dores, ele retornou para casa arrastando-se. Manteve-se em dieta por alguns dias até que a queimadura sobre a ferida sarasse. Ele sempre contava essa história mostrando a marca na pele como testemunho.

O segundo episódio de cura narrado várias vezes envolvia um compadre que, ao trabalhar no roçado, foi picado por uma cobra venenosa. Enquanto perdia seus movimentos, devido à picada, foi levado imediatamente em uma rede até a casa de um curador. Meu pai contava que o curador, já sabendo que alguém o procuraria muito doente, resolveu não se afastar de sua casa. Ao chegarem com o doente, o curador o deitou, preparou-lhe chás, lavou o ferimento da picada, rezou e, em seguida, cuspiu na boca do doente, fazendo com que engolissem a saliva. Dessa forma, a cura foi efetivada, assim como a morte da serpente, cuja ossada, segundo o narrador (meu pai), foi encontrada no roçado.

Na cura de picadas de cobras, o curador tinha um papel preponderante na comunidade, em um contexto onde o tratamento com soro antiofídico existia apenas nos hospitais distantes das vilas, especificamente na capital. Os curadores eram responsáveis pela cura de picadas de cobras, pois acreditavam ter um “veneno” mais forte do que o das cobras. A transmissão desse “veneno”, através do cuspe, ao paciente recém-picado, anulava os efeitos do veneno da cobra (RODRIGUES, 1998, p. 8).

A prática etnofarmacológica poderia ser realizada de diversas formas, segundo as

narrativas ex post facto de meu pai: o curador cuspiu na boca do doente, o doente ingeria a saliva em um copo ou o curador cuspiu diretamente no ferimento causado pela mordida da cobra. Quando o paciente recebia a saliva na boca ou ingeria o “medicamento” em um copo, herdava o “dom” de curar pessoas picadas por cobras. Segundo as narrativas, se uma cobra picasse uma pessoa curada, a cobra morria logo em seguida. Essas práticas de cura estavam presentes nas ações de vários pajés do sertão maranhense, conferindo-lhes poderes e, conseqüentemente, gerando disputas entre eles na região.

Meu pai narrava que em Coelho Neto havia dois pajés oriundos de aldeias indígenas que moravam em Olho D’água e eram renomados pelas curas e feitiços que faziam na região, encomendados por seus consulentes. Segundo ele, havia grande procura por seus serviços em várias partes da região. Nas casas desses pajés, havia espaços para acolher pessoas em busca de curas físicas ou espirituais, ou para preparar encomendas.

Algumas pessoas passavam dias, meses e até anos em tratamento. Mesmo sendo parentes, os pajés tornaram-se desafetos por inveja, especialmente quando um deles foi contratado para curar um malefício na perna de um “coronel” e descobriu que o feitiço havia sido preparado pelo outro pajé. Quando o curador esclareceu os fatos à vítima, o feitiço se voltou contra o feiticeiro. A partir desse episódio, a procura pelos serviços do feiticeiro diminuiu, enquanto o outro pajé ganhou notoriedade, aumentando seu patrimônio com a compra de terras e gado. Isso gerou inveja no desafeto, que decidiu tramar a morte do rival usando suas armas letais: cascavéis adestradas para tirar vidas por encomenda. Assim, o pajé ordenou que uma de suas emissárias procurasse seu desafeto e procedesse com seu extermínio. A serpente cumpriu a ordem, escondendo-se no paiol de arroz.

Não encontrando seu alvo, picou a mulher do rival, que era imune e recorreu à Nossa Senhora da Conceição, de quem era devota. Outra história que deixava meu pai muito triste contava a saga que levou à morte de meu avô, envolvendo um negociante de cavalos que realizou trocas de animais. Após perceber que havia tido prejuízo nas trocas, resolveu vingar-se encomendando serviços de feitiçaria.

Após alguns dias, durante uma farra de boi-bumbá, meu avô foi ferrado por um enorme maribondo, cujo veneno o levou a óbito. Levado para casa, a família recorreu a um pajé, seu compadre, que diagnosticou a causa mortis, nomeando o malfeitor e explicando que se tratava de vingança pelas trocas de animais. O feiticeiro afirmou que só completaria o ato mortal encerrando o feitiço na sepultura, no prazo de até sete dias, engenhado em porco. Durante esse período, meu pai e amigos fizeram vigília no cemitério, mas desistiram às vésperas do prazo por cansaço ou descrença. Retornaram no último dia e encontraram a sepultura revirada. O pajé justificou que esses feitiços só se concretizavam efetivamente quando o feiticeiro transformado em porco dançava sobre o corpo do cadáver. Essa versão foi contada há anos e reatualizada recentemente por minha mãe durante a escrita desta tese.

Apesar de meu genitor não ser pajé, ele sabia narrar com constância o universo do terecô³ e dos “brincantes” dessa expressão religiosa; relatava curas observadas em terreiro e sabia nominar alguns orixás, seus calendários litúrgicos e os instrumentos utilizados nos rituais. Além disso, ele cantava algumas toadas de terreiros⁴, que frequentemente se misturavam com cantigas de vaqueiros e de cantadores do distante sertão, cantava nos serviços da agricultura familiar, no seio da floresta Amazônica, para onde foi ao ouvir o canto das sereias⁵ trazendo consigo minha mãe.

Do Nordeste cearense, minha mãe trouxe algumas narrativas ouvidas de sua avó, em Ubajara, cidade onde nasceu, que contavam sobre a fartura colhida naquela região serrana. Além de “legitimar” o tempo vivido, pois aos quinze anos, recém-casada com meu pai, viveu em Coelho Neto (MA) antes de migrar para o estado do Pará acompanhada de seus familiares, ela ainda fala com muita sobriedade sobre a região serrana, onde nasceu, e dentre essas narrativas, destaco uma religiosa, em que figuram santo e indígenas.

³ Religião afro-brasileiras das cidades de Codó e Bacabal, no Maranhão, e em Teresina, no Piauí.

⁴ Essas músicas eram cantadas nos terreiros de terecôs e cantadas fora das sessões, e consequentemente trazidas para onde migrou.

⁵ Refiro-me às políticas do Estado brasileiro para a Amazônia, na década de 1960, durante o Regime Militar, cujos discursos não focavam apenas o desenvolvimento econômico, mas a região, concebida como um problema geopolítico, que requeria apoio de pessoas de outras regiões, incluindo do Nordeste, para ocuparem o “espaço vazio” e, consequentemente, manterem o controle da região.

Minha avó, contava que num povoado onde morou, no Ceará, tinham uns parentes, que gostavam muito de caçar nas matas vizinhas, e eles reuniam muitos amigos e passavam vários dias nas matas. Quando iam se adentrarem nas matas, eles se preparavo, compravo sal, né? Porque, naquela época, não era tudo fácil, como é hoje as coisa, compravo mantimentos, porque geralmente passavam a semana, preparavo cestos, sacos, pra tazer as carnes, né? Já traziam tudo tratado dos animais pegados. E eram muitos home. E, numa dessas idas, eles foram, aquele monte de homem. Era muito longe do povoado, sabe, e quando eles chegavo, saíam dando carnes de caça pra todo mundo do lugar, lá era muito fartura. Numa dessas vezes, eles num pegaro nada, e se perdero na mata, andavam dentro das veredas e nada, foi quando deram conta que tavo perdidos. Quando eles deram fé, tavo cercados por índios brabos e eles foram logo amarrando eles, de um por um e já tinha fogueira acessa. Eles iam assar todos pra comer. E no meio desses caçador, tinha um deles, que tinha devoção com São Raimundo Nonato, e esse rezava o terço direto pro santo e eles amarrado, com fome e com sede, já pra morrer, quando apareceu no meio deles e dos índios, um homem branco, alto, de barbas brancas, com um manto brilhoso, trazia um galho de palmeira numa mão e uma cruz na outra, e falou assim para os índios: - Índios infieis soltem os home, sei que nem todos eles crê em Deus, mas foro todos batizados e no meio deles, tem um meu devoto meu. Eu ordeno que solte todos, porque eles são filhos de Deus e eu vim aqui por todos eles, portanto, solte eles já. Depois disso, os índios soltaram todos eles e se retiram um atrás do outro, e quando eles se foram, os outros perguntaram quem era aquele homem e o fiel disse que era São Raimundo Nonato, a quem era devoto e todos pediram para que ele ensinasse as rezas e, depois disso, os caçadores na maior alegria voltaram pra suas casas e foram recebidos com muitas alegria, porque já tinha estória de já ter sumido muita gente comida por índio, naquela mata (Deuselina Borges, 79 anos, Aurora do Pará, 20/02/2024).

Minha mãe leva sua vida baseada na crença católica-cristã e é adepta da Renovação Carismática Católica (RCC) desde os anos 2000, quando a Diocese de Bragança a disseminou na Paróquia de Aurora do Pará, através dos sacerdotes. Antes da expansão da RCC, a família seguia o catolicismo popular, influenciado pela Teologia da Libertação, cujas práticas se davam através de orações e caridade. Foi nesse ambiente religioso que minha mãe educou nossa família. Oriunda da classe popular, ela também trouxe práticas de cuidado através de remédios caseiros, produzidos com vegetais cultivados no quintal de casa. Assim que os laços de amizade se formaram naquele lugar, ocorreram trocas que geraram uma economia de afetos com outras senhoras de condição social semelhante, resultando em compadrios que perduraram até a morte. As plantas não serviam apenas para curar, mas também para cultivar afetos, e como na jardinagem, floresciam cada uma no seu tempo, como as roseiras, símbolo de felicidade, que tinham significados interculturais.

Dona Deusa, como é conhecida, não cultivava apenas jardins. Ela era a parceira inicial de meu pai nos serviços da agricultura e no cuidado com a família e os animais. Fez da roça um grande aprendizado para minhas irmãs mais velhas. Inicialmente, os roçados eram extensões dos quintais, onde a família cultivava arrozais, feijoads, hortaliças e frutas, além de criar animais de pequeno porte. À medida que a vila se expandia com a chegada de outros migrantes, tornou-se necessário dividir a área em quadras e ruas, adquirindo terras distantes do centro, onde

começou o processo de urbanização. Nesse momento, meu pai adquiriu loteamentos de terras para plantar e criar gado. A agricultura foi o ramo econômico mais destacado, mas sem incentivos financeiros para continuar na atividade e com pessoas doentes na família, ele decidiu vender a terra, permanecendo na cidade até seu falecimento.

Quando criança, partilhei das dores, desavenças, angústias e acidentes de bicicleta de meu pai devido à embriaguez, mas as alegrias foram maiores, como os bons conselhos, canções de aboios e as “anedotas” vindas do Maranhão. A morte de meu pai nos deixou muita saudade, memórias e bons sentimentos. Fiquei com minha mãe e era responsável pelos irmãos mais novos. Hoje estou na Academia, assim como estive no roçado, praticando a arte de cultivar conhecimentos, de plantar e irrigar.

[...] Escrevo o que a vida me fala, o que capto de muitas vivências. Escrevivências. Ah, digo mais. Cada qual crê em seus próprios mistérios. Cuidado tenho. Sei que a vida está para além do que pode ser visto, dito ou escrito. A razão pode profanar o enigma e não conseguir esgotar o profundo sentido da parábola. (EVARISTO, 2017b, p. 17).

A construção de minha etnogênese nesta tese tem a intenção de abordar a vida do pesquisador como um texto tecido paralelamente ao de outros autores, focalizando suas memórias, narrativas, territórios e a pajelança quilombola, fundamento estruturante da pesquisa. Isso foi eficaz para a construção de minha identidade, pois, analisando as narrativas dos antepassados maranhenses, com a contribuição lúcida de minha mãe, recorri às memórias de meu pai, que me ajudaram a conceber minha identidade quilombola. Cenários históricos, seus territórios, interações sociais e práticas evocam identidades. No município de Coelho Neto, tais cenários foram reconhecidos no mesmo período da comunidade Benevides, em Aurora do Pará, quando meu pai já havia falecido. O que me identifica como quilombola é meu reconhecimento a partir das narrativas resultantes do subterrâneo da memória (POLLAK, 1989).

Contemplava um desejo deixado para trás ao ingressar no curso de Ciências Sociais e optar pela vida política como vereador em Aurora do Pará, deixando a Antropologia de lado. Esses desejos adormeceram, aflorando no momento propício, semelhante ao ritual de chamamento dos pajés antes de se tornarem sacerdotes da pajelança, como a praticada na região do rio Capim. Dessa forma, dispus-me a pesquisar o sagrado, neste doutorado, a partir das cosmologias presentes na comunidade quilombola Benevides, buscando compreender a Pajelança Quilombola como expressão religiosa, formada a partir do Catolicismo, da Umbanda, da Pajelança, acrescida das orientações dos espíritos de quilombolas ancestrais. Tal expressão religiosa é aqui compreendida como uma instrumentalização através de símbolos, rituais e entidades, com o intuito de resistir às ameaças do agronegócio e das fazendas, que comprimem o território quilombola de Benevides herdado dos ancestrais. Utilizei minhas experiências de vida *ex post facto* e, posteriormente, trabalhei com a etnografia tradicional, através das

memórias e narrativas do pajé e das benzedadeiras, e utilizei recursos da pesquisa dialogada e participativa, com aplicação de formulários de entrevistas.

1.5 A PARTICIPAÇÃO NO CAMPO

O lócus de pesquisa foi a comunidade Benevides, localizada na região ribeirinha do rio Capim, aproximadamente 36 km da sede do município de Aurora do Pará e 220 km de Belém, capital do estado. Essa comunidade pertence ao território dos povos descendentes dos Preto D'antes, que, no processo de reconhecimento, se autodenominaram Povos do Aproaga, cuja toponímia baseou-se no engenho de cana-de-açúcar do século XIX, onde seus ancestrais foram escravizados. Embora em ruínas, esse engenho é simbolicamente considerado um lugar de herança da descendência étnica.

Nos séculos XX e XXI, após a reordenação territorial das Novas Cartografias Sociais, Benevides foi delimitada político-territorialmente pelo município de Aurora do Pará, enquanto as demais comunidades pertencem ao município de São Domingos do Capim. Contudo, a descendência étnica e a prática do território quilombola ultrapassam as fronteiras dessa divisão geopolítica, sendo Benevides o principal portal de acesso às demais comunidades, interligadas por estradas vicinais à Rodovia PA-252 e conectando-se à Rodovia Belém-Brasília.

Na década de 1990, os quilombolas do Aproaga fundaram a Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC) e, em parceria com instituições públicas, tornaram-se sujeitos do Projeto Nova Cartografia Social dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. Através desse projeto, os quilombolas produziram suas cartografias locais em parceria com instituições de pesquisa, que colaboraram para o reconhecimento de suas terras e identidades. Entre essas instituições estão o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, a Fundação Palmares, o Museu Paraense Emílio Goeldi, a Universidade Federal do Pará, a Universidade Federal Rural da Amazônia, a Universidade do Estado do Pará e o Instituto Federal do Pará.

Vale salientar que é necessária a produção de um Projeto de Lei que resguarde a posse da terra quilombola como patrimônio no município de Aurora do Pará, algo que ainda não recebeu qualquer manifestação do Parlamento Municipal nem do Poder Executivo. Essas lacunas burocráticas facilitam as apropriações indevidas das “terras de pretos” pelo agronegócio, representado pelas fazendas e pela atividade de dendeicultura, que avança sobre a comunidade.

Minha aproximação com esse universo cultural ocorreu no início dos anos 2000, quando ingressei no magistério da rede pública, na Escola Estadual “Emílio Pantoja”, na comunidade Santana do Capim. Nesse período, lecionei para alunos e alunas quilombolas das comunidades

ribeirinhas e para agricultores. Então, engajei-me na defesa da identidade quilombola local e na implementação da Lei n. 10.639 (Brasil, 2003), cujo objetivo é “resgatar” a contribuição dos povos negros na formação cultural, econômica e política da história do Brasil. Em parceria com outros docentes e apropriando-nos de pesquisas locais realizadas por pesquisadores da UFPA, transformamos a proposta legal em temas curriculares na escola onde atuo.

A proximidade com essas comunidades ao longo de quase 23 anos me possibilitou construir laços afetuosos com a escola e com os sujeitos quilombolas, além de ter contribuído para a aprovação de alunos e alunas em cursos de graduação através dos processos seletivos quilombolas. Outro aspecto relevante foi minha defesa de mestrado na UFPA, em 2014, com a dissertação “Narrativas de Remanescentes de Quilombo: divergências e convergências na construção da identidade negra no Engenho do Calixto, em Aurora do Pará (PA)”. O objetivo desta dissertação foi visibilizar, através das narrativas dos quilombolas, os elementos que fortalecem a identidade dessas comunidades.

No doutorado (PPGSA/UFPA), aprofundei-me nos estudos do sagrado em Benevides, inicialmente buscando compreender as plantas de cura, com destaque para o vegetal conhecido popularmente como Espada de São Jorge (*Sansevieria zeylanica*), que constitui um símbolo importante na comunidade. Ao longo da pesquisa, observei os significados deste vegetal em relação à conservação e aos usos na comunidade, além da jardinagem. A população de Benevides a reconhece como uma planta sagrada, que potencializa a proteção contra “mau-olhado”, prejudicando a prosperidade das pessoas e de suas atividades comerciais e agrícolas. Os interlocutores destacaram que as técnicas de uso, para ornamentação, proteção ou como recurso fitoterápico, foram herdadas de seus ancestrais e atualizadas através da memória e das narrativas.

A compreensão de que o sagrado está presente nesta planta ultrapassa seu princípio ativo. Em Benevides, a Espada de São Jorge não é vista apenas como um vegetal, mas como um elemento investido de poder, que circunda outro sistema de prevenção e cura. Essa lógica subverte a ciência médica fundamentada na objetividade. Compreender as outras lógicas vividas cotidianamente naquela comunidade quilombola significa transitar por um campo amplo, portanto, subjetivo e interdisciplinar, que precisa ser refletido, vivido e produzido por sujeitos que constroem culturas, saberes, crenças e cosmologias diferentes da perspectiva técnico-científica.

Baseado em Paul Ricoeur (2013), especialmente na obra “Simbólica do Mal”, e em “Símbolos Naturais”, de Mary Douglas (2021), pude entender o vegetal Espada de São Jorge a partir da dimensão simbólica exercida nas narrativas e nos espaços locais. Esse ente botânico

tece em si uma experiência reflexiva de mundo; a planta passa a ter um poder de presencialidade reflexiva de todo o mundo religioso que permeia a cultura na qual está inserida. No contexto da comunidade Benevides, o vegetal é a presença reflexiva da segurança na luta entre o bem e o mal e do ordenamento organizado da luta contra os males culturalmente nomeados como “mau-olhado” e “inveja”.

A “inveja” é expressão do mal na comunidade Benevides, mas também participa de suas experiências com o sagrado. Como o mal não tem uma explicação para a Filosofia, recorre-se ao mito. O mal e o sagrado são antagônicos, mas o segundo abre caminhos para a experiência humana e nessa recorrência, encontra-se intrinsecamente a busca pela purificação. A dualidade bem e mal e a necessidade de purificação desses elementos tornaram-se, para mim, índices de expansão da pesquisa, que até então estava focada nos usos e na conservação das ervas de curas. O tema me convidou a refletir com mais acuidade sobre o campo, que se empenha em ser um sujeito não humano, que emana poder.

O poder do campo se manifesta, no mínimo, em duas dimensões: a) ele é o evento que marca a nossa profissionalização como antropólogos, permitindo, entre outras coisas, a elaboração de nossas teses de doutorado e, ao mesmo tempo, b) cria condições para uma “revisão existencial”, muitas vezes intensificada no momento de retorno do antropólogo para casa (SILVA, 2005, p. 2).

Minha revisão existencial foi demarcatória, partindo do planejamento inicial das leituras dos dados obtidos e, posteriormente, publicando o que havia finalizado. Compreendi que a Espada de São Jorge era apenas a ponta de um iceberg, cuja complexidade oferecia desdobramentos que fortaleceriam minhas reflexões sobre o objeto de investigação, focado nas plantas de cura que me propus a compreender. Essas plantas auxiliaram-me a entender as interações étnico-religiosas, territoriais, fundiárias e ambientais presentes na comunidade estudada, dimensionando o campo de pesquisa.

Com a ampliação do corpus da pesquisa, percebi que o campo compartilhava possibilidades de compreensão e visibilização das dimensões das expressões religiosas, híbridas e com elementos de bricolagem, praticadas pelos quilombolas de Benevides. Essas expressões manifestam-se através do cruzamento do Catolicismo popular, da Umbanda e da Pajelança. Além disso, há a participação de espíritos ancestrais quilombolas, que auxiliam nas curas e se fazem presentes nos rituais religiosos, nos ensinamentos sobre a feitura de remédios e nos aconselhamentos sobre a defesa do território, que, segundo os quilombolas, foi em grande parte subtraído por fazendeiros. A meu ver, a institucionalização dos espíritos ancestrais nos rituais é o diferencial das expressões religiosas estudadas na Amazônia paraense, especialmente em Benevides, fundamentando o corpus do meu trabalho.

O mundo local compreendido num primeiro ciclo dos meus estudos, num primeiro momento da pesquisa, foi publicado no artigo intitulado “Usos, significados e conservação da planta espada de São Jorge, *Sansevieria zeylanica*, na comunidade quilombola Benevides, Aurora do Pará-PA-Brasil”, na Revista *Relegens Threskeia*, da Universidade Federal do Paraná, em 2020. Nesse artigo, descrevo meus primeiros passos etnográficos em Benevides, o envolvimento com os interlocutores, cujas oralidades me ajudaram a compreender os usos e a conservação do vegetal Espada de São Jorge nas práticas de cura, bem como o estabelecimento de relações com os protagonistas da Pajelança Quilombola, entre eles: Dona Sodrelina (90 anos), Dona Mercês (74 anos) e Seu Bonifácio (69 anos).

Dona Sodrelina e Dona Mercês, desde a infância, aprenderam as benzeções e o preparo de medicamentos para curas de doenças físicas e espirituais, observando seus pais, que eram benzedores numa época em que a população da região não dispunha de serviços de saúde e as curas à base de ervas eram indispensáveis. Atualmente, devido à idade avançada e a algumas comorbidades físicas, essas mulheres executam poucas tarefas, limitando-se às benzeções de crianças e ao aconselhamento de saúde para as mães. Porém, elas mantêm na memória as lembranças dos tratamentos realizados em pessoas que as procuravam em busca de saúde física e espiritual. Nos atendimentos, aplicavam os conhecimentos aprendidos com os pais, desde a taxonomia até os modos de preparo de remédios, por meio de chás, banhos, xaropes e defumações.

Segundo algumas narrativas dos vizinhos, os saberes dessas mulheres não se concentravam apenas na arte de partejar ou nas práticas de cura, mas também envolviam magias. É o caso de Dona Sodrelina, que aprendeu com a mãe a controlar fenômenos da natureza, como o retardamento do sol no horizonte, a fim de favorecer seu trabalho no roçado. Em algumas conversas na comunidade, ouvi narrativas que afirmavam que a benzedeira praticava a técnica de “engerrar” (WAWZYNIAK, 2003).

Dona Sodrelina foi uma das primeiras interlocutoras deste estudo; ela abriu as portas de seu quintal para que eu conhecesse o seu potencial botânico. Em 2023, quando fui pesquisar na comunidade pela última vez, a encontrei com mobilidade comprometida devido a uma queda sofrida em sua casa e ao pouco acesso que teve à assistência médica.

Conheci Dona Mercês mais recentemente, em 2022. Ela nasceu na comunidade Pica-Pau, que mais tarde passou a se chamar Boa Esperança. Já adulta, migrou com sua família para Belém, onde trabalhou numa fábrica de beneficiamento de castanha-do-Pará. Após ficar viúva, retornou à cidade de origem com alguns familiares, com quem vive há mais de quarenta anos. Aprendeu a prática das benzeções com a mãe e especializou-se na cura da tuberculose durante

uma epidemia da doença na região capimense. A cura se dava por meio de xaropes e óleos extraídos de plantas do seu quintal e da mata. Dona Mercês ainda se lembra de várias curas que efetuou, especialmente a de seu sogro, cuja tuberculose sarou com seus cuidados. Nos diálogos que mantivemos em sua casa, devido à aplicação de questionário de entrevista semiestruturada, lamentou o preconceito da população em relação aos rezadores e rezadoras na atualidade. Disse-me: “agora, aqui, é só médico, médico... se vir alguém na casa de um curador, todo mundo fala, acha que já é pra fazer mal para outra pessoa” (Dona Mercês, Benevides, 2023).

Seu Bonifácio é outro interlocutor que conheci durante a pesquisa. Atua como pajé na comunidade desde criança, quando começou a dominar o preparo de fitoterápicos para curas de várias enfermidades e benzeções em crianças. Ainda jovem, ouviu o chamado dos orixás e fez o ritual de passagem (ordenação) na Umbanda, com o apoio de seu mestre Zé Maria de Almeida, falecido em Belém. Este é um dos espíritos que incorpora nas sessões de mesa branca, segundo o religioso. Os demais espíritos que fazem parte do panteão de Seu Bonifácio são: Mané Siqueiro (primeiro curador e “enfermeiro/médico”), seu avô (pajé na região), seu pai (curador) e sua mãe (parteira/artesã).

Segundo Seu Bonifácio, esses espíritos não são incorporados como os orixás ou encantados, mas se manifestam com aparência humana para realizar diagnósticos de doenças, aconselhar sobre o preparo de remédios fitoterápicos, ensinar os cuidados com a mata e com o rio e, sobretudo, reivindicar as terras que foram subtraídas dos quilombolas pelos fazendeiros no passado. Esses seres espirituais são perceptíveis apenas ao pajé, que revela à coletividade as mensagens e orientações recebidas. Disso resulta o termo “Pajelança Quilombola”, proferido por Seu Bonifácio, que ressignifica a identidade étnica na expressão religiosa praticada. Esse processo de bricolagem híbrida integra o sagrado, a política e a identidade como elementos centrais na pajelança em Benevides

Essa bricolagem híbrida permite que os quilombolas adaptem e ressignifiquem elementos de diferentes tradições para enfrentar os desafios contemporâneos, como a preservação cultural e a defesa do território contra ameaças externas, como o agronegócio. Essa mistura de práticas cria uma expressão religiosa única, que é flexível e resiliente, refletindo a diversidade e a criatividade das comunidades quilombolas na região do Capim.

Em resumo, as bricolagens na pajelança quilombola são um exemplo de como culturas e tradições podem se mesclar para formar sistemas de crenças e práticas que são adaptativos e relevantes para as necessidades da comunidade. As bricolagens híbridas nas pajelanças quilombolas na região do Capim, no Estado do Pará, referem-se à combinação e ressignificação de elementos de diferentes tradições religiosas e culturais para criar um sistema único de práticas espirituais e de cura. Esse processo de bricolagem envolve a integração de:

- Catolicismo Popular: Incorporando elementos do catolicismo, como santos, rezas e

rituais, que se misturam com as crenças locais;

- Umbanda: Utilizando práticas e entidades da Umbanda, religião que combina elementos africanos, indígenas e cristãos;

- Pajelança Indígena: Incluindo tradições e rituais de cura indígenas, como o uso de plantas medicinais e a invocação de espíritos da natureza;

- Ancestralidade Quilombola: Reforçando a presença e orientação dos espíritos ancestrais quilombolas, que desempenham um papel crucial nos rituais e na proteção do território;

- Rito da Mesa Branca: Integrando práticas do Espiritismo Kardecista, como as sessões de mesa branca, onde médiuns se comunicam com espíritos para diagnósticos e orientações espirituais;

- Tambor de Mina: Incorporando elementos do Tambor de Mina, uma religião de matriz africana presente no Maranhão e Pará, que envolve a adoração de espíritos e orixás por meio de cânticos, danças e tambores.

Considerando que não encontrei um referencial teórico específico para os estudos da Pajelança Quilombola, me propus a vivê-la como uma cosmologia local, com o objetivo de atualizar as relações étnico-sociais herdadas da ancestralidade. Isso visa salvaguardar a defesa do território, a afirmação da identidade, a conservação e o uso dos recursos naturais, conforme garantido pela Constituição Federal de 1988 (ADCT) art. 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”.

Para construir essa base teórica, estudei as produções antropológicas e históricas de diversos pesquisadores, que inspiraram e fundamentaram minha pesquisa. Entre eles, destaco as seguintes obras:

- Eduardo Galvão (1954): “Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá”.
- Raymundo Heraldo Maués: “A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores”.
- Angélica Motta-Maués: “Trabalhadeiras & Camaradas”.
- Gisela Macambira Villacorta: “As mulheres do pássaro da noite: matintas e feitiçaria na Amazônia (Nordeste do Pará)”.

- Aldrin Moura de Figueiredo (1996) “A cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo 1870-1950”.

Essas obras forneceram um contexto histórico e antropológico robusto, permitindo uma compreensão mais profunda das práticas religiosas, culturais e sociais presentes nas comunidades quilombolas da Amazônia paraense. Com base nesses estudos, pude articular a Pajelança Quilombola como uma expressão religiosa híbrida, onde elementos do Catolicismo popular, Umbanda, Pajelança indígena e a presença de espíritos ancestrais quilombolas se entrelaçam para criar uma prática rica e multifacetada.

Essa abordagem interdisciplinar e contextual é essencial para entender como essas comunidades mantêm e ressignificam suas identidades e tradições, enfrentando os desafios contemporâneos impostos pelo agronegócio e outras ameaças ao seu território e, logo, aos modos de vida.

A pesquisa desenvolveu-se no formato qualitativo propiciado pela metodologia teórica etnográfica, que busca compreender e descrever, em parceria com os interlocutores da pesquisa, as bases da construção cosmológica da Pajelança Quilombola, com o intuito de resguardar a identidade quilombola e a proteção fundiária e, consequentemente, de atualizar o território como base no sagrado. A participação do pesquisador na comunidade e nos rituais, que acontecem nas casas das benzedadeiras e na casa-terreiro⁶ do pajé, é considerada um instrumento de conhecimento (FAVRET-SAADA, 2005). Dessa forma, a etnografia tornou-se o “chão” das interações entre pesquisador e interlocutores nesta pesquisa, onde “o nativo, transformado em interlocutor, é assim reconhecido como pertencente à mesma dimensão temporal do antropólogo, tornando a prática de pesquisa um momento de confronto de ideias, e não mais de uma pura observação” (GUÉRIOS, 2015, p. 2019-20). O “chão” é o campo sensível da pesquisa, considerado como informações que ultrapassam a questão metodológica.

[...] a ideia-mãe da antropologia, ou seja, não há antropologia sem pesquisa empírica. A empiria – eventos, acontecimentos, palavras, textos, cheiros, sabores, tudo que nos afeta os sentidos –, é o material que analisamos e que, para nós, não são apenas dados coletados, mas questionamentos, fonte de renovação (PEIRANO, 2014, p. 308).

A pesquisa etnográfica na comunidade estudada aconteceu desde o momento em que o pesquisador desembarcou no território e se dirigiu às casas de Dona Sodrelina e de Dona Mercês

⁶ Esse termo designa o local onde acontece a Pajelança Quilombola, lugar de moradia familiar e de práticas religiosas.

e à casa-terreiro de seu Bonifácio, pois, em cada “ida” e “vinda”, aconteceram “fatos etnográficos” novos, que revigoraram a pesquisa desde o começo. Nas atividades etnográficas realizadas, percebi que o desempenho como professor não era suficiente para ser aceito no campo. Tornou-se necessário que eu me deixasse afetar pela Pajelança Quilombola, conforme destaca Fravet-Saada:

Mas – e insisto sobre esse ponto, pois é aqui que se torna eventualmente possível o gênero de conhecimento a que visio –, o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetado por ele abre uma comunicação específica com os nativos: uma comunicação sempre involuntária e desprovida de intencionalidade, e que pode ser verbal ou não (FRAVET-SAADA, 2005, p. 159).

Ser afetado contribuiu para conquistar a confiança dos interlocutores, uma vez que essa relação dialógica é imprescindível para o desenvolvimento da pesquisa. Soube estar afetado nas ocasiões em que fui convidado para receber “passes” e ofertar imagens sagradas, bem como no recebimento de amuletos de sorte e remédios para curar minha hipertensão. No entanto, por saber que a relação entre pesquisador e interlocutor não se constrói apenas em campo ou em pouco tempo de convívio, pois resulta de interações sociais duradoras, penso que esse relacionamento se deu em um constante exercício, dentro e fora da vida acadêmica, que ultrapassou o “olhar, ouvir, escutar” (OLIVEIRA, 1996) do pesquisador, repletos de sentidos da relação eu e o outro.

Para Esther Jean Langdon (2009), o xamanismo deve ser compreendido como uma categoria dialógica, construída nas interações entre povos indígenas, como grupos indígenas e atores não indígenas. Essas trocas geram redes xamânicas contemporâneas cheias de criatividade, transformando símbolos, significados e práticas ao longo do tempo e espaço. Para Landon, o xamanismo não é apenas crença, mas uma práxis performática e simbólica, sendo que os rituais envolvem músicas, danças, narrativas, uso de plantas e até mesmo, estados alterados de consciência, sendo concebidos como sistema cosmológico, que conecta o mundo visível e o invisível. No presente estudo, a pajelança quilombola, emerge das redes de relações formadas entre vários grupos sociais e culturais, que estão envolvidos na criação e reprodução de um conjunto heterogêneo de práticas xamânicas na atualidade. O enfoque empírico deste estudo é a diversidade dos xamanismos, indígenas e não-indígenas, que se encontra em evidência hoje, identificada tanto por antropólogos quanto por praticantes dos xamanismos contemporâneos. Desta maneira, o xamanismo hoje não deveria ser definido como uma categoria analítica fixa, mas sim como um fenômeno dialógico, marcado pela circulação de pessoas, símbolos e objetos entre diversos grupos e atores.

Segundo Michael Taussig (1987), em sua obra “Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing”, os xamanismos contemporâneos são caracterizados pela hibridização e pela troca constante entre culturas, refletindo processos históricos de colonização e resistência. Taussig argumenta que o xamanismo é um campo permeável, onde práticas, símbolos e discursos são continuamente negociados e ressignificados.

Philippe Descola (2013), em “Beyond Nature and Culture”, discute como as ontologias indígenas influenciam as práticas xamânicas, destacando a importância das relações entre humanos e não-humanos no entendimento dessas práticas. Descola sugere que as pajelanças quilombolas podem ser vistas como uma forma de mediação entre diferentes mundos, integrando elementos da cosmologia indígena, afro-brasileira e europeia.

Marisol de la Cadena (2015), em “Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds”, explora como práticas xamânicas envolvem uma ecologia de práticas que desafiam a separação entre natureza e cultura. De la Cadena argumenta que os rituais xamânicos contemporâneos são formas de engajamento com o mundo que transcendem as fronteiras culturais e epistemológicas impostas pela modernidade ocidental.

Na mesma linha, Eduardo Viveiros de Castro (2014), em “Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology”, propõe a noção de “perspectivismo ameríndio” como uma forma de entender as cosmologias indígenas, onde diferentes seres (humanos e não-humanos) percebem o mundo de maneiras distintas, mas interconectadas. Esse conceito pode ser aplicado ao estudo das pajelanças quilombolas, onde a interação entre diversos agentes (espíritos, plantas, humanos) cria um campo dinâmico e multifacetado de práticas religiosas. Portanto, o estudo das pajelanças de quilombolas na região do Capim deve ser visto através de uma lente teórica que reconheça a complexidade e a fluidez dessas práticas, entendendo-as como resultado de processos históricos, culturais e ecológicos que envolvem a circulação e a ressignificação contínua de elementos simbólicos e materiais.

CAPÍTULO II – OCUPAÇÃO, FAMÍLIAS E MEMÓRIAS

Neste capítulo, apresento um panorama histórico da ocupação portuguesa na região do rio Capim. A colonização portuguesa na Amazônia paraense, particularmente no rio Capim, teve início no século XVIII, com a busca por recursos naturais e a expansão territorial. As missões religiosas e as políticas de colonização impulsionaram a ocupação e a formação de núcleos populacionais, levando à exploração intensiva da natureza enquanto recursos de floresta e à subjugação das populações indígenas e afrodiaspóricas locais.

Posteriormente, enfoco as famílias que alavancaram os processos socioeconômicos e políticos da região. Essas famílias, sob o ponto de vista daquelas enraizadas nos modos de vida afro-diaspórica, desempenharam um papel crucial na configuração das dinâmicas sociais e econômicas do território. Suas ações e legados influenciaram profundamente a estrutura fundiária de terra e a organização social da região, impactando a vida das comunidades quilombolas e ribeirinhas.

Segundo Vergès (2024), esses territórios são uma verdadeira museologia social e trazem uma perspectiva de um museu a céu aberto em que as trocas simbólicas são intensas e complexas com seus jogos de linguagens, suas expressões religiosas, sua densidade de biodiversidade, seus modos de existências e toda uma articulada rede de memórias que compõem os ritos, as devoções, os cantos, as danças, as relações com o sagrado e o profano, as festividades e a relação com a terra, a água, as plantas, os seres mais diversos em uma verdadeira potência de alteridade em ato.

Por outro lado, a herança de famílias colonizadoras desdobra-se em estudos que relacionam fenômenos contemporâneos ligados ao passado. A presença de engenhos de cana-de-açúcar e outras atividades econômicas tradicionais deixou marcas indeléveis na paisagem e nas práticas culturais das comunidades locais. A memória dos sujeitos da pesquisa, herdeiros daqueles tempos, é fundamental para refletir sobre a expressão religiosa denominada Pajelança Quilombola, que ocorre naquele território.

A Pajelança Quilombola, enquanto expressão religiosa, é uma síntese das influências culturais e espirituais que atravessam a história das comunidades quilombolas na Amazônia paraense. Ela incorpora elementos das tradições indígenas, africanas e europeias, resultando em uma prática espiritual em bricolagem e que reflete a complexidade das relações sociais e culturais na região. Essa prática religiosa não apenas preserva a memória ancestral, mas também oferece uma forma de resistência e afirmação da identidade quilombola.

2.1 Antropização dos indígenas e povos pretos.

Para aprofundar a compreensão dessas dinâmicas, debruço-me preliminarmente sobre

as produções bibliográficas e documentos que evidenciam a macro história da região, desde sua colonização no século XVIII até os dias atuais. Obras de autores como Eduardo Galvão, em “Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá” (1954), e Raymundo Heraldo Maués (1990), em “A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores”, fornecem um contexto histórico e antropológico valioso para entender as práticas religiosas e culturais na Amazônia.

Além disso, os estudos de Angélica Motta-Maués (1993) em “Trabalhadeiras & Camaradas” e Gisela Macambira Villacorta (2000) em “As mulheres do pássaro da noite: matintas e feitiçaria na Amazônia (Nordeste do Pará)” exploram as dimensões de gênero e as práticas de cura nas comunidades amazônicas. Essas produções ajudam a situar a Pajelança Quilombola dentro de um contexto mais amplo de práticas religiosas e de resistência cultural na Amazônia paraense.

Dessa forma, a análise da Pajelança Quilombola não se restringe apenas ao campo espiritual, mas também engloba questões territoriais, fundiárias e ambientais, conforme garantido pela Constituição Federal de 1988 (ADCT) art. 68: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos”. Assim, esta pesquisa busca integrar memórias, narrativas e práticas culturais, revelando a riqueza e a resiliência das comunidades quilombolas na Amazônia paraense.

Ao abordarmos a ocupação do rio Capim, é imprescindível enfatizar que, nessa região, antes da colonização europeia, havia populações indígenas que habitavam a floresta e mantinham com ela relações umbilicais essenciais para o desenvolvimento de seus modos de vida, hábitos, costumes, organizações sociais e expressões religiosas. Essas populações indígenas, através de suas interações sustentáveis com os diversos ecossistemas, contribuíram para a manutenção das espécies vegetais, animais e minerais da região. No entanto, esse equilíbrio foi drasticamente alterado com a ocupação portuguesa, processo que se intensificou na primeira década do século XX, levando ao desaparecimento de muitos indígenas, seja por acometimentos de doenças como a malária, seja pela migração para outras áreas.

Durante a ocupação portuguesa ao longo do rio Capim, os indígenas foram observados por religiosos, naturalistas e viajantes, que registraram seus modos de vida a partir de epistemologias hierárquicas, resultantes do logocentrismo ocidental, que era a principal racionalidade de ordenamento do mundo na época. Dois dos mais notáveis naturalistas que comandaram expedições científicas no rio Capim no século XIX foram João Barbosa Rodrigues (1842-1909) e Alfred Wallace (1823-1913). Além de registrarem observações sobre a fauna, a flora e fenômenos naturais como a pororoca, relatada por Wallace, esses naturalistas também descreveram os modos de vida da etnia Tembé.

Sobre a etnia Tembé, Rodrigues (1875) enfatizou diversos aspectos culturais e sociais

que se destacaram em suas observações. Ele descreveu as práticas de subsistência, rituais religiosos, organização social e interações com o meio ambiente, fornecendo um valioso registro da vida indígena pré-colonial. Esses relatos, embora filtrados pela perspectiva ocidental da época, oferecem um vislumbre das complexas e ricas culturas indígenas que habitavam a região antes da colonização europeia.

[...] É uma tribo índole pacífica [...]. São geralmente baixos, reforçados, de uma cor morena clara, bonitos, sendo em geral as mulheres mais altas e gordas, malfeitas de corpo, tendo, comtudo, feições delicadas e bonitas. Os que vivem ainda fóra do contacto com os brancos, assim chamam os civilizados, usam o beijo inferior furado, onde penduram uma rodella de páo (Rodrigues, 1875, p. 45).

A descrição dos traços fenotípicos dos indígenas realizada por Barbosa Rodrigues, incluindo a altura individual e comparativa entre homens e mulheres, cor da pele e estética corporal, ora evidencia traços de beleza, ora degrada os corpos observados. Essas descrições são organizadas com o intuito de desumanizar essas pessoas, externando expressões como “os que vivem ainda fora do contato com os brancos, assim chamados os civilizados, usam o beijo inferior furado [...]”. Tal descrição é parte do discurso colonial, em que o corpo dos nativos passou a ser destituído de alma e reduzido à mão de obra. São marcações etnocêntricas reveladas na aparente neutralidade do discurso de Barbosa Rodrigues, que convergem para a compreensão de que o “olhar” e o “escrever” do botânico estavam envoltos pelo paradigma eurocêntrico. Segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016, p. 19), “o fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense sistemicamente a partir do lado epistêmico subalterno”.

Percebe-se que a literatura de Barbosa Rodrigues foi orientada pela colonialidade do poder (QUIJANO, 1999 *apud* WALSH, 2019), evidenciada na descrição do outro a partir de seu lugar de enunciação (branco, cristão, masculino, cidadão etc.). Dessa maneira, ele classifica os indígenas usando o mesmo método aplicado aos vegetais e animais encontrados no vale do Capim. A literatura colonial utilizada para a descrição dos indígenas do rio Capim, apesar de constituir uma fração do paradigma eurocêntrico, favorece a compreensão de parte da etno-história desses povos, ou seja, as relações sociais presentes em seus costumes, hábitos, valores e expressões religiosas, cujas existências marcaram a antropização do povo do vale do rio Capim e, conseqüentemente, seus contatos interétnicos, com a chegada dos povos africanos na região. Assim, passo a descolonizar junto com a minha pesquisa a minha própria história e meu lugar de educador.

A defesa que faço é que a educação deve ser entendida como uma forma de erguer existências, mobilizá-las, uma encantaria implicada em contrariar toda e qualquer lógica de dominação. A educação como dimensão política, ética, estética e de prática do saber comprometida com a diversidade das existências e das experiências sociais é, em suma, um radical descolonizador (RUFINO, 2021, p. 12).

Na Amazônia, os contatos interétnicos ocorreram através da associação de grupos de fugitivos negros com indígenas, formando comunidades (GOMES; QUEIROZ, 2003, p. 150). Além dos saberes ecológicos, essas aproximações estabeleceram relações de trocas comerciais de gêneros alimentícios, animais, plantas e até ouro em pó, como é o caso dos Tahirá e Jucá, que habitavam a região das Guianas no lado brasileiro. Alfred Wallace (2004) relata a presença de indígenas e negros trabalhando juntos no engenho do Calixto, em várias atividades artesanais e na produção de calçados e roupas. Sobre essa relação interétnica no trabalho, o naturalista relata que o coronel Calixto enfatizava que:

[...] nos seus serviços, os escravos e os índios trabalham juntos, e é por essa forma que se consegue melhor e maior rendimento de trabalho dos últimos, do que por qualquer outro sistema. Os índios não se submetem bem à disciplina, quando trabalham sós; porém, quando trabalham juntamente com os escravos, que têm horas certas para começar e deixar o serviço, bem como tarefas marcadas para realizar, eles se submetem a todas as exigências, executando alegremente as mesmas obrigações (WALLACE, 2004, p. 159).

O escravista, ao se referir ao trabalho dos indígenas e dos escravizados africanos, comenta que os primeiros são “preguiçosos” e apresentam baixos rendimentos na produção dos afazeres se comparados aos africanos. Ele salienta ainda que os indígenas são “indisciplinados” e não cumprem horários para as atribuições laborais. No entanto, relata que eles produzem satisfatoriamente para a casa grande apenas quando interagem com os africanos. Essas observações me levam a compreender que as relações entre indígenas e africanos não se restringiam apenas às interações laborais no engenho, mas também incluíam atividades realizadas fora dele, como pesca, caça, produção de roçados, coleta e extração. Os indígenas possuíam técnicas e manejos diversos de cultivo de vegetais, tanto para a alimentação quanto para a utilização em atividades ludo-mágicas e de cura. O contato interétnico facilitou a troca de saberes entre os dois mundos e ecossistemas diferentes, unindo indígenas e africanos no vale do rio Capim. Assim, o povo da Comunidade do Quilombo da Vila Benevides-PA se tornou necessário, na definição de Nego Bispo (2023).

Enquanto o povo da cidade se sentia muito importante, eu, por minha vez, me sentia necessário. Eles, porém, não me viam como alguém necessário. Me viam como alguém útil. Para eles, eu era um servidor, um serviçal. Eu era útil, mas poderia ser substituído porque não era necessário. Percebi que o povo da cidade tinha relações de utilidade e importância. Mas não tinha relações de necessidade. Para nós, a pessoa que é importante não é quase nada. É aquela pessoa que se acha ótima, mas não serve. O termo que tem valor para nós é necessário. Há pessoas que são necessárias e pessoas que são importantes. As pessoas que são importantes acham que as outras pessoas existem para servi-las. As pessoas necessárias são diferentes, são pessoas que fazem falta. Pessoas que precisam estar presentes, de quem se vai atrás. (BISPO, 2023, p. 24)

A identidade cabocla surge como resultado da mestiçagem decorrente dos contatos entre indígenas, negros e brancos, que nem sempre foram harmônicos. Darcy Ribeiro (1996), ao abordar a expedição de que participou na vila Camiranga, no rio Gurupi, afirma que os caboclos são mulatos e mestiços, em grande parte filhos de mulheres indígenas retiradas das aldeias e

fecundadas por brancos e negros (RIBEIRO, 1996, p. 70).

2.2 Sobre o processo de ocupação portuguesa: o poder dos senhores de escravos

O processo de ocupação na comunidade Benevides, locus da pesquisa, decorre da forma como as famílias que formaram o território quilombola em estudo habitaram o lugar. Nesse sentido, é essencial conhecer suas memórias e as circunstâncias em que se deram. Faz-se necessário, então, navegar na história da colonização portuguesa do século XVIII na região, quando se desenhou o Mapa do Estado e Capitanias do Grão-Pará e Rio Negro. Nessa ocasião, foi realizado o recenseamento mais completo daquele século, o qual mostra a ocupação dos vales dos rios Guamá, Acará, Moju e Capim (MARIN, 2009b, p. 33). O documento nos ajuda a quantificar as pessoas na Freguesia de Santana do Rio Capim: 28 lavradores, nove lavradoras e três senhores de engenho, totalizando quarenta pessoas. Em 1823, a demografia das freguesias rurais de Belém e dos lugares onde havia indígenas no Rio Capim revela que havia 992 moradores livres e 663 escravos, conforme tabela produzida por Marin (2009b, p. 39) no “Atlas Socioambiental: Municípios de Tomé-Açu, Aurora do Pará, Paragominas e Ulianópolis”.

O rio Capim e seus afluentes tornaram-se os principais locais de ocupação nesse período devido ao potencial hidráulico capaz de mover os moinhos dos engenhos estabelecidos em suas margens. A fertilidade do rio também contribuiu para sustentar a plantation de cana-de-açúcar, que movimentou a economia na região capimense nos séculos XVIII e XIX, além de outras lavouras, como a de arroz. Havia ainda o extrativismo vegetal de óleos, a coleta da castanha-do-pará e a extração de madeira, atividades que se expandiram até o século XX. Marin (2009b) explica o povoamento nas margens do Capim:

O Pe. João Daniel, no seu Tesouro Descoberto do Rio Amazonas, escrito com base nas observações realizadas nos anos de 1740, apresenta uma explicação para este processo: “todos estes quatro rios, Moju, Acará, Guamá e Capim, são os mais bem povoados de todo aquele Estado, não tanto pela bondade das terras, pois em todo o Estado são as mesmas, quanto por estarem na vizinhança da cidade [...] são os mais bem povoados, e também os mais alegres, e os que provêm de viverem os mesmos moradores da cidade” (JOÃO DANIEL, *apud* MARIN, 2009b, p. 40).

O otimismo do padre, obviamente, decorria do fato dessa povoação ser responsável pelo abastecimento de Belém. As elites políticas e religiosas instaladas na localidade deviam manter comunicação direta com as freguesias pelos rios, incluindo a freguesia de Santana do Capim. Nessa freguesia, foram instalados engenhos importantes, como o Aproaga, pertencente à família Chermont de Miranda, e o engenho do Calixto, de propriedade do coronel José Calixto. Além das instalações desses engenhos, que produziam melado e aguardente, é importante citar que os projetos de desenvolvimento da região eram ambiciosos. O governador do Estado do Grão-Pará, por exemplo, tinha a intenção de abrir um caminho para transportar o gado do Piauí.

Expede em Julho [de 1796], o Capitão do Mato José do Rozario Ribeiro encarregado de descobrir algum caminho, que das vertentes do rio Capim ou de algum braço ou confluente dele conduza aos estabelecimentos mais occidentaes do Piauhy. E isto com o intuito de ter uma 50ive50de50a5050 para os campos d'aquella Capitania ou das Aldeas Altas, dos quaes possaõ vir os gados aõ mercado do Pará (Baena, 1969, p. 232).

Baena (1969) relata a expedição realizada pelo Major Francisco Nunes, sob a orientação do Governador do Estado do Grão-Pará. Nessa diligência, remontaram ao alto do rio Capim, subiram seu afluente, o Surubijú, e seguiram por estrada de terra, atravessando áreas pertencentes aos índios Amanajós. Esse caminho era permeado por entraves, como os “silvícolas ferozes”, até as margens do rio Pindaré, passando pela vila de Monção e alcançando a cidade de São Luís do Maranhão. Devido a essas dificuldades, o projeto não avançou, e o Major Francisco Nunes concluiu que o rio Capim não teria suporte para viabilizar o trânsito de gado do Piauí para as regiões do rio Capim. Essa conclusão contrariou o Governador, que pretendia reduzir a dependência de Belém das fazendas de gado de Joanes (Baena, 1969, p. 238). No entanto, apesar das tentativas de diversificação da produtividade na região, com a instalação dos engenhos, foi a produção de cana-de-açúcar que se tornou a base econômica.

Farias (2021) discorre sobre os engenhos do rio Capim, informando o quantitativo de habitantes e de escravizados que trabalhavam neles:

No século XIX, São Domingo de Boa Vista era distrito de Belém e contava com a Freguesia de Sant'Anna. No total, na região do Capim, em 1872, havia cerca de 63.465 habitantes, dos quais 640 eram eleitores e 7.277, escravos. Sant'Anna, era a área mais povoada, com 5.238 moradores, onde localizavam-se os engenhos Aproaga e Taperuçu, que produziam açúcar, aguardente e arroz, produtos também produzidos no engenho do Calisto. Este, construído em 1844, já com funcionamento a vapor. No final dos oitocentos, em menor escala eram produzidos farinha, milho, feijão, tabaco, madeiras, borracha, cravo, copaíba, breu, aves, porcos, peles e frutas como bacuri, ananás, laranjas e abacates, para consumo interno e comercialização externa (Farias, 2021, p. 901-902).

Nesse texto, o historiador elenca os três engenhos de açúcar e a produção de insumos essenciais para a sustentação alimentar de seus proprietários e dos escravizados que trabalhavam nesses lugares, assim como para subsidiar a metrópole. Segundo Bomfim (1993, p. 129), naquela ocasião, “só o escravo trabalhava, só ele era produtivo”.

O Engenho Aproaga, construído às margens do rio Capim, foi um dos mais célebres do século XVIII e pertencia a Antônio José de Miranda e sua esposa Inês de Lacerda Miranda. Após o falecimento dos dois, o engenho foi herdado pelos filhos Vicente Chermont de Miranda e Pedro Vicente de Miranda, sendo gerenciado pelo primeiro. Chermont de Miranda notabilizou-se na sociedade paraense por seu preparo intelectual e por pertencer a uma família abastada (Lisboa; Cardoso, 2019, p. 57). Ele também era proprietário de fazendas na Ilha do Marajó, em Soure, e ficou conhecido como o homem que introduziu o búfalo no Marajó. Após regressar da Europa, assumiu a fazenda, mas, na época, a indústria açucareira já estava em declínio, o que o levou a abandonar o engenho e residir em Belém, onde faleceu em 1907, aos

54 anos. Após a sua morte, o Aroáza teve diversos proprietários, sendo o último deles um evangélico, que se desfez de duas imagens religiosas que faziam parte da memória da família: Nossa Senhora da Conceição e Divino Espírito Santo. Ambas as imagens ficaram em posse de familiares descendentes dos escravizados no engenho. Segundo Lisboa e Cardoso (2019, p. 58), a imagem de Nossa Senhora da Conceição ficou com América Maria dos Santos e a do Divino Espírito Santo, com Virginio dos Santos do Carmo, e ambas as guardas foram registradas em cartório.

O Engenho do Calixto aparece como destaque do capítulo V da obra “Viagens pelo Amazonas e Rio Negro”, de autoria de Wallace (2004), escrita a partir de sua visita ao empreendimento. Naquele período, o século XIX, o engenho pertencia ao escravagista José Calixto Furtado, e a região estava ligada à freguesia de Santa Anna do Rio Capim. Foi da varanda da casa grande do coronel Calixto que o naturalista Alfred Wallace construiu suas harmoniosas narrativas da sociedade escravocrata daquele período, “descrevendo os fenômenos sociais da mesma forma que os fenômenos da natureza” (BORGES, 2019, p. 79). Wallace, ao narrar os cenários do engenho, começa pela descrição de seu proprietário, que, segundo ele, era um homem bem-humorado e aparentava não ter mais que trinta anos. J. Barbosa Rodrigues, que também foi hóspede do coronel Calixto, destaca sua bondade, inteligência, caridade e civismo.

Perfeito cavalheiro a todos captiva com suas maneiras 52ive52de52a52. É o homem mais prestativo que tenho achado e a quem em parte devo o resultado das facilidades da minha viagem. Tendo prestado grandes serviços a causa da paiz, até com sacrificio monetário, ainda hoje sustenta à sua custa 21 meninos pobres nas escolas publicas de Sant’Anna e S. Domingos, e que mostra a sua índole caridosa e a vontade de bem servir à seu paiz. Quando trata-se de um serviço publico a sua influência, a sua bolça e a sua dispensa, tudo presta graciosamente (RODRIGUES, 1875, p. 26).

Ao apresentar o engenho, Wallace (2004) comenta sobre sua arquitetura:

Tudo era feito de pedra, e o moinho, ligado às outras construções por meio de arcos, estava situado no centro ficando a um lado dele os armazéns e oficinas, e do outro lado a residência do proprietário. Havia uma galeria ou varanda ligando as duas alas do edificio no andar térreo, dando, aos fundos, para o moinho que se via dali com a sua grande rodada de agia e janelas de pedra, em toda a extensão do edificio (WALLACE, 2004, p. 159).

Sobre a quantificação da mão de obra escrava, o naturalista informa que “o Sr. Calixto possuía cerca de cinquenta escravos, de todas as idades, e cerca de outros tantos índios, que trabalhavam nas lavouras de cana e de arroz, nos moinhos e a bordo das canoas” (WALLACE, 2004, p. 159).

Os discursos produzidos por Wallace e Rodrigues nos fornecem subsídios para compreendermos a colonização no território capimense e exercitarmos a aplicação das

epistemologias decoloniais. Assim, considera-se o que Aníbal Quijano (2005) afirma, inicialmente, sobre a colonialidade do poder, o eurocentrismo e a América Latina:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros (QUIJANO, 2005, p. 227).

Desse modo, é possível situar a região em estudo como parte do território amazônico latino-americano, onde a raça e o racismo constituíram-se princípios organizadores da acumulação do capital, que alavancou a modernidade na região do rio Capim, no engenho do Sr. José Calixto, sustentada pela mão de obra de indígenas e escravizados. No seu empreendimento, além do trabalho da moagem da cana, da produção de cachaça e do melaço, existiam outros ofícios desenvolvidos pelos escravizados, conforme descritos por Wallace (2004, p. 159): “tinha sapateiros, alfaiates, carpinteiros, ferreiros, construtores de canoas, pedreiros, quer escravos, quer índios, alguns dos quais sabiam mesmo fabricar boas fechaduras para portas, malas e caixas e vários utensílios de folhas-de-flandres e de cobre”. Essas outras atividades explicitam que tanto os escravizados indígenas quanto os de origem africana possuíam conhecimentos desenvolvidos sobre o que faziam. Contudo, o processo de colonização europeia na região capimense tratou-os como desprovidos de humanização. Sobre isso, o escravagista europeu escreveu “não tinha que apurar a inteligência, nem desenvolver atividade. Se os lucros não lhe pareciam bastantes, era só argumentar o número de escravos” (Bomfim, 1993, p. 128).

Wallace (2004), apesar de maquiar o discurso ao tratar da relação do escravista proprietário da fazenda São José com seus escravos, deixa escapar o caso da tortura sofrida por um escravo do engenho, referida pelo Sr. Calixto.

Ele relatou-me o caso de um negrão, que havia comprado, e que era um vadio incorrigível, não obstante ser forte e gozar boa saúde. No primeiro dia, foi-lhe marcada uma tarefa não difícil, da qual ele não se esforçou por dar conta, recebendo, por isso, uma pequena coça. No dia seguinte, foi lhe dada uma tarefa maior, com a promessa igualmente de uma coça maior, se não se saísse bem dela. Ele não cumpriu o seu dever, dizendo que a tarefa era muito pesada em relação à sua capacidade física, e recebeu, por isso mesmo, outro castigo (WALLACE, 2004, p. 161).

Ser considerado vadio é usado como justificativa para a torturá-lo, reforçando um elemento marcante da colonialidade nas Américas e na Amazônia Capimense também. Como pano de fundo do engodo capitalista tem-se o chicote e a crueldade das relações entre

dominador/senhor e dominado/escravo, que nada tinham de humanas. Nas palavras de Bomfim (1993, p. 130): “Arrancado à selva nativa, abandonado aqui à ganância implacável do colono, o pobre africano só tinha um meio de libertar-se: a morte”.

O início do deslocamento do bairro de Nazaré até o rio Capim é marcado pelas narrativas de apropriação de espécies animais nativos, como aves e peixes para colecionadores estrangeiros, para estudos em laboratórios ou para servirem de peças em museus europeus. Alfred R. Wallace pertencia à escola evolucionista britânica e colaborou para a fundamentação da obra “A origem das Espécies”, publicada por Charles Darwin, em 1859, porém não recebeu esse mérito, por não ter o reconhecimento científico de tinha Darwin.

O naturalista descreve o ajudante contratado para acompanhá-lo no decorrer da expedição pelo rio Capim.

Em vista disso, resolvi arranjar um caçador de pássaros, e, para isso, contratei um negro, de nome Luís, que tinha muita prática. Ele acompanhou o Sr. Naterrer, durante o tempo em que esteve este no Brasil (dezessete anos), pois fora comprado por ele no Rio de Janeiro, quando ainda era menino. Quando o Sr. Naterrer deixou o Pará em 1835, deu-lhe a alforria. A sua única ocupação, enquanto esteve com o Sr. Naterrer, era caçar, ajudar a depenar pássaros e preparar outros animais. Ele agora possui um pouco de terra e já economizou o bastante, a fim de comprar para si próprio um casal de escravos, previdência esta de que o índio, menos inteligente, raramente se convence. Luís nasceu no Congo e é homem alto e robusto (WALLACE, 2004, p. 154).

O ‘outro’, nesse trecho do texto, é o colonizado, a ele “só se pedem seus braços, ele não passa disso; e esses braços são tão mal cotados que se podem alugar três ou quatro pares deles ao preço de um” (Memmi, 2007, p. 118). Tratava-se de um negro alforriado cuja obrigação, quando escravo, era a de servir o colonizador nas coletas de animais e, no contexto descrito por Wallace, Luís também o servia, daí as descrições físicas demonstrarem suas “aptidões” para o trabalho da floresta. Não existe no pensamento desses naturalistas, que exploraram os serviços de Luís, o interesse de ensiná-lo sobre as atividades científicas finais, sobre os animais que caçavam na floresta, pois o interesse central era apenas a expropriação do seu trabalho, mediante pagamento pífio.

Seguindo sua expedição, Wallace descreve sua estada na fazenda São José, de propriedade do Sr. Calixto, localizada às margens do rio Capim.

Afinal, alcançamos “São José”, fazenda de propriedade do Sr. Calixto, para quem eu trazia também uma carta de apresentação. Ele recebeu-me cortesmente, e, ao dizer-lhe eu os propósitos de minha visita, convidou-me logo para permanecer em sua companhia, tanto tempo quanto eu entendesse, e prometendo-me fazer tudo que estivesse ao seu alcance, para servir-me. Era um tipo robusto de homem, de aspecto bem-humorado e aparentando não ter mais que trinta anos de idade. Ele havia, pouco antes, concluído ali a instalação de um engenho para beneficiar arroz, bem como a construção de grandes armazéns, que são os melhores e as mais modernas construções

que eu já vi nesta região [...] O Sr. Calixto possuía cerca de cinquenta escravos, de todas as idades, e cerca de outros tantos índios, que trabalhavam nas lavouras de cana e de arroz, nos moinhos e a bordo das canoas. Ele fabricava açúcar e cachaça. De preferência esta última, que oferece maior margem para lucros (Wallace, 2004, p. 158).

Ao descrever o Sr. Calixto, o naturalista nos possibilita ver o proprietário do empreendimento no rio Capim como um exemplo de parasitismo social. Para Bomfim (1993, p. 27), “o parasitismo social em geral, é um fenômeno de ordem econômica, cujos efeitos se refletem sobre toda a vida social”. Essa afirmação equivale a um truísmo. Nota-se, no pensamento do escravagista, o interesse de enriquecimento por meio do trabalho de negros escravizados e de indígenas. Todavia, os dividendos da riqueza produzida na Amazônia Capimense foram investidos em Portugal. Manoel Bomfim relata a atuação do colono ibérico nos territórios dos colonos das Américas:

Português ou espanhol, ele vinha para entesourar e não para trabalhar; e era logo a caça implacável ao índio. Sob a desculpa de que eram antropófagas algumas tribos, a metrópole estabeleceu a venda dos índios capturados – estava normalizado o cativeiro, estava sistematizado o parasitismo, na sua forma ideal: uns a trabalhar e outros a engordar e a gozar (Bomfim, 1993, p. 128).

Embora não o descreva, o naturalista deixa explícito o processo de escravização nas lavouras de cana-de-açúcar e de arroz, sobretudo, na produção de cachaça. Esse processo gerava bastante lucro, pois o escravo era pensado como uma máquina de produzir mercadorias e é, nesse contexto, que se percebe o parasitismo capimense do século XVIII. O capital obtido nos moinhos foi extraído às custas dos chicotes – pouco presentes nas narrativas do naturalista -, através da perversidade e da desumanização dos indígenas e negros escravizados.

As palavras de Wallace amenizam a escravidão na Fazenda São José e as relações de dominação desumanizadoras próprias do escravismo.

O Sr. Calixto trata realmente os seus escravos, como se eles fossem um grupo numeroso de crianças. Ele dá-lhes divertimentos, folgas e castigos, pela mesma forma, e toma todas as precauções possíveis para livrá-los das doenças. Em consequência disso, eles ali são tão felizes, como se fosse, verdadeiramente umas crianças. Eles não têm preocupações e não passam nenhuma necessidade, sendo assistidos, com todo cuidado, não só nos casos de doença, como também na velhice [...] por aí, talvez a escravidão possa ser encarada sob o seu aspecto mais favorável e sob um mero ponto de vista físico, do qual se poderia até dizer que vale ser escravo do que viver como viviam muitos homens livres (Wallace, 2004, p. 162).

As reflexões de Wallace expressam a ideologia do evolucionismo da raça humana, de Darwin, suscitando uma perspectiva que concebe a escravidão como uma fase atrasada da vida social, portanto, inferior à da branquidade europeia. Ela era o estado de barbárie para o qual os escravizados estariam qualificados. Sabe-se que os cuidados do colonizador com os escravos

tinham o intuito de preservá-los sadios, para enfrentarem o trabalho no engenho, não faziam por benevolência, afinal, “pouco importava ao colonizador o que o colonizado verdadeiramente era” (MEMMI, 2007, p. 121).

A “felicidade” dos escravos, construída no discurso do naturalista, se dava pela aceitação de sua condição de colonizado, em um estado de submissão extrema, que resultava na perda de sua língua materna. Todos os traços elementares da vida social, cultural e religiosa são definidos pelo colonizador, em revolta, o colonizado passa a se aceitar e a se querer como negatividade (MEMMI, 2007, p. 179), oprimido pelo sistema escravagista da Fazenda São José. O discurso de Wallace tem a intenção de imprimir na imagem do Sr. Calixto o mito do escravagista benevolente, distorcendo a realidade, conforme enfatiza Abdias Nascimento:

Semelhantes distorções da realidade são com uns no “mundo que o português criou”, sempre na tentativa de erigir uma fachada mascarando a ideologia imperialista [...] Aqui temos reunidos à agressão, o desrespeito humano e histórico, como um evento normal, já que se pratica tudo isto com frequência e extensamente. Dir-se-ia que a força da repetição mutilou a capacidade de percepção e compreensão de certas pessoas (Nascimento, 2017, p. 50).

José Calixto era um dos representantes do Estado português na região capimense. Sua atuação não se limitava a lucrar com a economia açucareira na região, ele também se interessava pela política. Farias (2018), a fim de subsidiar estudos sobre a memória social da região, analisa a história política e a vida dos homens livres, escravos e libertos, ricos e pobres, que viveram na região do rio Capim. Ele menciona o envolvimento do coronel Calixto nos conflitos entre republicanos e conservadores, ala política da qual fazia parte.

[...] Segundo os liberais, as prisões resultaram das tramas entre o proprietário do engenho Santo Antônio, José Calisto Furtado e das lideranças do partido Conservador. O texto também remete a outros conflitos envolvendo liberais e conservadoras, em São Domingos da Boa Vista, inclusive com assassinatos e uso de escravos nos conflitos (FARIAS, 2018, p. 8).

A posição política conservadora do proprietário da Fazenda São José indica que ele era um representante do império português e o defendia com o seu poder de colonizador, além de ser acobertado pelos padres cristãos, que tinham poder nas igrejas paroquiais e que, de certa maneira, envolviam-se em tensões com os movimentos liberais. Os conflitos entre os senhores de engenho atenuaram-se após a chegada de Vicente Chermont, da Europa, onde estudara engenharia, isso talvez se deva às suas inspirações republicanas.

De acordo com Farias (2018), um célebre conflito aconteceu no rio Jabuti Maior (afluente do Capim), ocasião em que o chefe de polícia Miguel Lúcio de Mello Albuquerque, por meio do depoimento de Fortunato José Lopes, soube que os representantes do partido liberal

havam destruído as igrejas das cercanias, ao longo do Jabuti, e que o padre da freguesia Santana do Capim acionara José Calixto para conter as ações contra os templos. Na sua oitiva à polícia, o depoente informou que José Calixto estaria incentivando trinta pessoas, que moravam nos igarapés Jaboti Maior e Caratateua, a retirarem as chaves das mãos do delegado de Santana, Pedro Chermont. O historiador relata que,

[...] Na ocasião, o padre Joaquim Gomes da Rocha procurou José Calisto no engenho Santo Antônio para que juntos resistissem às investidas dos liberais. De acordo com o depoente, o coronel Calisto, o padre e o Manço Manito estariam arregimentando gente nos igarapés Caratateua e Jaboty-maior para tirar “as chaves das mãos do subdelegado de polícia do distrito de Sant’Anna do Capim, Pedro Chermont de Miranda, por bem ou por mal com mais de trinta pessoas” (FARIAS, 2018, p. 911).

O episódio das chaves da igreja matriz resultou na prisão do coronel José Calixto e de dezenove lavradores, dedicados a ele, que foram conduzidos à audiência com o juiz em Belém (FARIAS, 2021, p. 912). Os irmãos Chermont afirmaram que o coronel tramava uma revolta contra o subdelegado de polícia, a fim de confiscar as chaves da igreja. Chegando em Belém, os presos foram postos em liberdade e Vicente Chermont foi punido. Este episódio, tensionado por José Calixto, padres cristãos e escravos alforriados, torna-se importante para a compreensão do mito da bondade presente na descrição anterior e aceito como verdade absoluta em algumas vilas e distritos nos arredores das ruínas do engenho do Calixto, no período republicano, do século XXI.

As tramas políticas e acusações envolvendo Vicente Chermont de Miranda, do Partido Republicano, e José Calixto Furtado, do Partido Conservador, foram noticiadas pela imprensa paraense. Houve, também, um mandado de prisão, solicitado por Calixto, contra um carpinteiro de Vicente. Vicente, por sua vez, mandou seus escravos invadirem a delegacia para soltarem o prisioneiro do delegado Manuel Ignácio Pereira (FARIAS, 2021, p. 911), pois o carpinteiro havia sido preso injustamente. Aproveitando a situação, o carpinteiro fugiu para o Aproaga, onde trabalhava.

As acusações publicadas no jornal “O Liberal”, no século XIX, indicam o poder dos escravocratas na região e o conchavo do coronel com a polícia, que prendia escravos inocentes do outro proprietário e promovia conflitos e chacinas de escravos, frequentemente usados como escudos entre as duas forças políticas. Esses conflitos estendiam-se pelas cercanias de Santana do Capim, São Domingos da Boa Vista e Belém.

O Liberal do Pará, de 25 de agosto de 1875 tratou da chegada de uma lancha a Belém, que conduziu 12 soldados de linha, às ordens do delegado de polícia, que foi ao Capim e prendeu 11 escravos de Vicente Chermont de Miranda, cativos no engenho Aproaga. Segundo os liberais, as prisões resultaram das tramas entre o proprietário de engenho

Santo Antônio, José Calisto Furtado e de lideranças do Partido Conservador. O texto ainda remete a outros conflitos envolvendo liberais e conservadoras, em São Domingos da Boa Vista, inclusive com assassinatos e uso de escravos nos conflitos (FARIAS, 2021, p. 911).

Wallace não abordou essas tensões ao formular suas construções discursivas. Ele buscou sustentar a autoridade do colonizador, enaltecendo a submissão dos escravizados ao relatar que todas as tardes, ao pôr do sol, os trabalhadores subiam até onde estava o Sr. Calixto “para lhe dizerem ‘boa noite’ ou pedir-lhe a ‘bênção’” (WALLACE, 2004, p. 160). O ato de subirem ao encontro do senhor para tomarem a bênção, antes de se ausentarem do trabalho, é uma demonstração de submissão à hierarquia, típica do poder europeu, masculino, branco e cristão, que constituía a base das famílias que ocuparam o território do rio Capim e protagonizavam o poder político e o prestígio social na feitoria de Santana do Capim.

Os estudos sobre os engenhos na região capimense são de grande importância, pois nos permitem compreender seu potencial. Esses engenhos existiam desde o século XVIII e fomentavam o capital econômico. O poder político e social decorrente dos empreendimentos açucareiros da família Chermont e do coronel Calixto se expandiu para além do rio Capim, alcançando a capital paraense. No caso do engenho Aproaga, cujo dono era aclamado como “herói do Aproaga”, Farias (2021, p. 915) ressalta que: “As ruínas e memórias desse engenho atualmente ainda são importantes marcadores de tempos e lembranças para as comunidades das margens do rio Capim, são memórias, casos contados e histórias de poder, escravidão, revoltas, mortes e produção”.

Com o declínio do comércio açucareiro, o engenho foi vendido e transformado em fazendas. O proprietário migrou para Belém, provavelmente para administrar suas terras no Marajó e seus imóveis na capital, deixando o engenho do Aproaga como um marcador da escravidão naquela região. Esse legado ficou registrado nas memórias dos herdeiros daquele tempo. Por meio das oralidades, as narrativas são contadas e recontadas pelas gerações que sucederam o período pós-escravidão, como mecanismos testemunhais do tempo, atestando a dívida da escravidão com os remanescentes dos escravizados. Um exemplo de narrativa dos moradores do entorno que remonta às torturas que levavam à morte de escravos é a história de um poço cujo fundo ia ao encontro do rio, onde os escravos desobedientes eram jogados e morriam afogados.

O engenho do Calixto teve um destino semelhante ao do Aproaga. Suas instalações foram demolidas, restando apenas os alicerces da estrutura do século XIX, deixada pelo proprietário que migrou para a capital. No entanto, a oralidade dos descendentes nos informa sobre as relações sociais do coronel com os escravizados, como o fato de ser polígamo e manter

relacionamentos com duas mulheres escravas, a quem doou terras. Podemos conhecer mais sobre o engenho baseando-se nas crônicas de Wallace e em outros relatos.

Desdobra-se através das memórias dos remanescentes de quilombo, apontados pelos demais como “contadores de estórias”, portanto, conhecedores das histórias da escravidão, através dos seus antepassados. Esses narradores moram nas comunidades ao redor das ruínas do prédio, que em tempos passados era cenário de riqueza e prosperidade, de castigos e opressões. É o território que herdaram a partir da escravidão física do trabalho na lavoura de cana-de-açúcar e das relações sexuais com negras escravas. A herança das terras em que moram foi resultado de doações que o escravocrata fez às mulheres com quem constituiu prole, resultando nas gerações atuais de afrodescendentes (Borges, 2019, p. 68).

É interessante ressaltar que nem sempre os quilombos foram formados pela reunião de escravos foragidos. Para alguns pesquisadores da escravidão nos engenhos, a concepção de quilombo está intrinsecamente ligada à ocorrência histórica de conflitos e enfrentamentos. No caso do Engenho do Calixto, há a possibilidade de que a legitimação da ocupação da terra decorra do espólio da escrava Maria Hortência, doado pelo coronel Calixto (BORGES, 2019, p. 68). Dessa forma, a herança e a ocupação tornaram-se construções simbólicas que justificam o usufruto da terra.

A história das gerações sucessoras por parentesco alimenta redes de reciprocidade fora do território, além de ampliar e entrelaçar os laços familiares, numa mobilidade interterritorial com memórias sociais que se coadunam. Os afrodescendentes que se encontram nas comunidades do entorno do Engenho do Calixto expandem-se num contexto parental e de compadrios com as comunidades de Sauá-Mirim, Taperinha, Nova Ipixuna e Benevides, hoje cartografadas pelo PNCSA, nas quais esses herdeiros do engenho Aproaga se identificam como Pretos D’antes⁷.

2.3 O território quilombola enquanto herança ancestral

Os Pretos D’antes, segundo a memória coletiva, utilizaram as ruínas do engenho Aproaga como símbolo de sustentação da identidade quilombola. Eles fundaram a Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC) para pressionar o Estado por seus direitos e para demarcar suas terras tradicionalmente ocupadas (MORAES, 2012, p. 119). Em 2019, os quilombolas, em caravana, participaram de uma sessão especial da Câmara Municipal de São Domingos do Capim no Dia da Consciência Negra, e divulgaram o Fascículo número 24, da

⁷ Revela-se uma profunda reflexão processada pela consciência de participação numa época e num lugar determinados, ou seja, no tempo dos Pretos D’antes do Aproaga (MORAES, 2012).

“Nova cartografia social da Amazônia”, produzido por meio do PNCSA, uma iniciativa dos professores Alfredo Wagner de Almeida e Rosa Elizabeth Acevedo Marin.

No fascículo, os quilombolas lançaram o primeiro mapa situacional do território Povos do Aproaga (MORAES, 2012, p. 119) e reivindicaram a titulação fundiária, a extensão das políticas públicas e a proteção material das ruínas do Aproaga, ícone da escravidão e da memória, como estrutura de lembrança para a identidade do grupo e dos indivíduos (CANDAU, 2005, p. 145). O fascículo “Povos do Aproaga” transformou-se numa ferramenta política da Associação Quilombola para exigir a demarcação das terras no INCRA e no IPHAN (MORAES, 2012, p. 124).

A emergência da titulação fundiária, com base na identidade étnica dos quilombolas do Aproaga, tinha e continua tendo o objetivo de denunciar os danos ambientais no território. Por exemplo, a produção de eucalipto no alto Capim, considerada um plantio de reflorestamento, e a expansão da dendeicultura trouxeram insegurança aos moradores, com a chegada dos projetos de monocultivo do dendê e a contaminação por agrotóxicos nos igarapés Joíra e Tuiuiú. A empresa responsável é a Belém Brasil Bionergia (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 20). Em 2010, a mineradora Pará Pigmentos S.A. iniciou a exploração de caulim na vila Cajueiro, pressionando as famílias da comunidade a venderem suas propriedades para a extração do minério. Naquela ocasião, foram compradas onze unidades de produção familiar do povoado, localizadas sobre jazidas de caulim. A mineradora utilizou o método de escavação no leito do rio e nas suas margens, demarcando e sinalizando o tráfego de balsas condutoras de caulim para a cidade de Barcarena, onde o minério era beneficiado, ocasionando danos ecológicos.

No igarapé Cajueiro que contorna o povoado, registraram-se mortes de peixes. As denúncias sobre mortandade de peixe e sobre a qualidade da água do rio Capim também foram feitas pelos Quilombolas do Aproaga ante a Assembleia Estadual que em 2010 organizou uma comissão para examinar essas situações. Contudo, os estudos sobre a qualidade da água não tiveram retorno e o processo caiu no silêncio (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 21).

A denúncia efetuada pela AQURC ao Ministério Público Federal não se limitava à mortandade de peixes e à escassez desse recurso. Ela também expunha as doenças resultantes da contaminação da água do rio Capim, que, com as enchentes, inunda as “cacimbas” e lençóis d’água que abastecem a população das comunidades ribeirinhas, incluindo os quilombolas que vivem no entorno do rio. Durante as escavações, diversas espécies foram ameaçadas, uma vez que o procedimento devastou berçários de reprodução de tartarugas e peixes, além de destruir parte da mata ciliar e das ribanceiras, consideradas moradas sagradas dos seres encantados da

região. No entanto, o Estado invisibilizou as denúncias, silenciando-se perante a população quilombola.

Uma das grandes ameaças ao território quilombola é o avanço da monocultura do dendê, que cresce desde 2011, perpetrada pela empresa ADM do Brasil, cuja produção previa ocupar 12.000 hectares, com o apoio da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER), em convênio com a Prefeitura de São Domingos do Capim. O objetivo era atender pequenos produtores que pretendiam plantar *Elaeis guineensis* em suas unidades de produção. Nesse processo, o cultivo do dendê avançou em direção aos territórios das comunidades quilombolas, ameaçando contaminar os igarapés e o rio. Isso ocorreu em decorrência do discurso de alguns políticos de São Domingos do Capim, que alienavam membros das comunidades quilombolas com promessas de “progresso” e “desenvolvimento” na região, provocando divisões internas entre eles. O grupo que rejeita a proposta desse cultivo prefere manter a produção e o manejo de açaí, não acompanhando “os que foram tomados pelo dendê” (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 27).

Em 2007, através do PAC 2, proposto pelo governo federal, iniciou-se a construção da ponte de 540 metros sobre o rio Capim, ligando a Comunidade DR (margem esquerda) a Benevides (margem direita). A obra, finalizada em 2011, foi projetada principalmente para atender as demandas da indústria do óleo de dendê, requeridas pelos municípios de Concórdia do Pará, Tomé Açu e Acará. A construção da ponte trouxe consequências para a comunidade Benevides, como o deslocamento de famílias residentes nas suas proximidades devido aos perigos que a construção oferecia. Em 2013, a Associação Quilombola denunciou a construtora ao Ministério Público Federal.

Sobre essa situação provocada pela construção da ponte e da negligência da empresa em respeitar os direitos territoriais, inclusive porque passaram a retirar argila para a obra que provocou a abertura de um buraco de seis metros de profundidade e mais de 30 metros de diâmetro. Em nenhum momento solicitaram autorização ou notificaram seus propósitos (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 23).

A agressão ambiental causada na comunidade quilombola Benevides, pela empresa Construbase, mobilizou quilombolas de comunidades vizinhas a protestarem pelos seu território. Nessa ocasião, ocuparam a Rodovia PA-252, reivindicando, inclusive judicialmente, medidas de reparação aos danos causados pela construtora. A empresa foi condenada a implantar o sistema de abastecimento de água e a construir fossas para os comunitários de Benevides, como medida de reparação.

A ponte tornou-se um dos elementos-chaves dos processos de urbanização da comunidade devido ao acesso facilitado, anteriormente realizado através de balsas. Esse

processo modificou a paisagem de Benevides, subtraindo o comércio, que contribuía para a movimentação da economia local, atendendo os transeuntes que aguardavam as balsas para a travessia, de uma margem a outra do rio. Com a inauguração da ponte e o fechamento do comércio, a pobreza dos quilombolas aumentou ocasionando o desemprego de cerca de sessenta funcionários das balsas. Essas questões geraram a necessidade de maior fortalecimento da identidade, que estava em crise devido a problemas internos das comunidades.

O fortalecimento da identidade étnica ancorou-se, sobretudo, no uso da memória para reivindicar seus territórios, buscando as relações com os senhores de engenho, como revela a citação do depoimento de Ana Cristina Furtado, secretária da AQURC, ao reivindicar a herança do território, produzindo suas narrativas de pertença quilombola:

Minha avó, Maria Lisbino Furtado, bisneta do José Calixto Furtado, vindo de uma mistura de uma escrava e o neto do Calixto Furtado. Ela teve oito filhos: José Maria Furtado, Vital Furtado, Antônio Furtado, José Furtado, Raimunda Creuza Furtado, Zenilda Furtado, Enoêmia Furtado e Joana Furtado. Eu inclusive era registrada no nome dos meus avós, pois minha avó engravidou de um português [...] quando minha avó era viva, ela não deixava a família se dispersar, como está hoje. Eu cito que sou renascente do Engenho do Calixto, de onde minha avó era remanescente direta do proprietário, do Calixto. Porém, quando foi feita a divisa das terras pelos meus avós, a comunidade em que eu nasci ficou para a parte debaixo do rio Capim, após a PA-252, vizinha do território quilombola “Povos do Aproaga”, sendo que os povos do engenho do Calixto, como a minha avó Maria Lisbino Furtado e o meu tio Juvenal Furtado já morreram e os seus filhos tinham dificuldade, né, de dividir a terra, sabe [...]. Eles também tinham dificuldades de autodefinir como remanescentes, pois havia muito preconceito contra os negros e muita discriminação. (Ana Cristina Ferreira da Silva, 40 anos, Membro da AQURC *apud* BORGES, 2014, p. 94).

Essa narrativa consta de minha dissertação de mestrado, defendida em 2014, quando o discurso da secretária apresentava ambivalências, com negativas e positivas da identidade quilombola. No entanto, a sustentação da identidade tem a herança do território e do uso dos bens comuns, violados e ameaçados, como pano de fundo.

Alfredo Wagner de Almeida (2009, p. 40) classifica os usos comuns da terra, em terras de parente, terras de preto, terras de índio e terras de santo. Ele ainda afirma que a denominação “terra de preto” é resultante de doações a ex-escravos, pois os herdeiros permaneciam nessas terras por várias gerações sem formalizarem as partilhas e a posse. No entanto, existem apossamentos e disputas pela propriedade privada, como é o caso das terras pertencentes aos quilombolas de Benevides, que foram tomadas por uma serraria. Nesse lugar se encontram memórias dos quilombolas e a situação levou à redução do extrativismo e da coleta de produtos da floresta, por fim, o seu extermínio.

Na década de 1960, instalou-se uma ‘grande serraria nesse lugar. O Sítio Terezinha foi rebatizado como Benevides em alusão à origem da serraria e seus donos. Eles se transferiram de Benevides, distrito de Belém e, contando com os incentivos fiscais da

SUDAM para esta nova localização, construíram o prédio (um grande galpão) e instalaram o maquinário [...] a serraria que pertenceu ao senhor Osvaldo Camará, nome que está na lembrança da senhora Maria Sodrelina. Esta empresa fazia a exportação de toras de mogno e hoje não se encontra tal espécie nas redondezas (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 45).

O depoimento de dona Maria Andrelina, relatado pela pesquisadora Rosa Elizabeth Acevedo Marin 2014, destaca as transformações geográficas no território quilombola, que se alarga até Benevides, está associado aos incentivos fiscais concedidos pelo Estado brasileiro à Amazônia, no decorrer da ditadura militar, sob o pretexto de estimular o “progresso” e o “desenvolvimento” da região, porém, sem preocupar-se com a renovação do bioma local. No território do Aproaga, a SUDAM concedeu financiamento ao senhor Osvaldo Camará, para implantar a serraria, uma vez que o estado já havia aberto a Rodovia PA-252, ligando a Rodovia Belém-Brasília à cidade de Acará. Esse empreendimento invasor das terras quilombolas interferiu na várzea, no rio, na estrada e provocou a destruição da floresta, exterminando diversas espécies animais e vegetais, como a *Swietenia macrophylla*, conhecida como mogno brasileiro, cuja madeira foi exportada assim como a de outras espécies.

No passado, fazendeiros expropriaram grande parte do território dos quilombolas de Benevides, oferecendo como “benevolências” a aquisição de serviços públicos, como escolas, postos de saúde e a construção de pontes sobre igarapés. Eles se aproveitaram de situações de doenças, conforme relatado pela filha de um membro do quilombo, ao mencionar como se deram as apropriações das terras.

A narrativa da expropriação inicia com o oferecimento do fazendeiro de nome Mazinho ao senhor Emílio de Jesus, relatado pela filha: “meu pai estava doente e não sabendo de leitura foi na conversa do Mazinho. Ele falou para meu pai: “eu quero ser seu procurador” e pegou esse documento e não quis nunca mais devolver. Ele nunca comprou terras do papai. Ele nunca comprou terras do papai (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 49).

A narrativa é exemplo das estratégias utilizadas pelos fazendeiros da região para se apoderarem das terras quilombolas, tornando-as propriedades privadas. Na maioria dos casos, eles utilizam “técnicas” de envelhecimento dos documentos, dando-lhes aparência de antigos, a fim de garantirem a posse das terras. A apropriação dessas terras desfez o uso comum de recursos naturais, historicamente utilizados para a subsistência do grupo, reduzindo a coleta de castanha-do-pará, açaí, cipós, uso de plantas medicinais, acesso aos igarapés, caça de animais e os roçados necessários ao seu sustento.

As apropriações ilegais e de má-fé desses fazendeiros estão na pauta de reivindicações dos quilombolas, que peticionam ao Estado a recuperação das terras, a fim de recomporem seus

territórios e protegerem as gerações futuras. Terras que são partilhadas e postas à venda para a agropecuária, com o INCRA aparentemente conivente ao executar o Programa Terra Legal, que reconhece títulos de posse que contrariam os direitos territoriais dos quilombolas e dos antigos ocupantes (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 49). Os fazendeiros derrubaram várias castanheiras e expulsaram os quilombolas que entravam nas terras para a colheita de castanhas e piquiás, extrair óleo de copaíba e pescar nos igarapés. Essas ocupações causaram danos à mata ciliar do rio e de alguns afluentes devido ao cercamento para criação de gado.

No entanto, após as cartografias sociais, os quilombolas do engenho Aproaga tornaram-se protagonistas de seu território ao desenvolverem uma consciência coletiva capaz de defender os interesses do grupo, bem como de exigir políticas públicas que atendam seus direitos, sobretudo à educação, saúde pública e cultura, além de conter o avanço dos grandes empreendimentos que visam as terras quilombolas.

A AQURC e o assessoramento da Universidade Federal do Pará foram fundamentais para a sustentação da identidade étnica e para dar visibilidade às demandas da coletividade. A política do bem comum é elemento fundamental para a sociabilidade no território, promovendo a coesão dos membros das comunidades quilombolas e o empoderamento de seus grupos. Essas ações convergem para a compreensão de que, segundo Dardot e Laval (2017, p. 489), a política do comum visa uma reorganização social, tornando o direito de uso um eixo jurídico da transformação social e política, ao invés de princípio de propriedade.

A própria constituição da associação quilombola germinou dentro desse paradigma, expressando a possibilidade de viverem em harmonia em uma sociedade justa, com uma infinidade de expressões culturais, mesmo quando vistas por aqueles que pensam de fora das comunidades. É uma utopia que busca se estruturar nas práticas políticas da comunidade Benevides e, desse modo, instaurar a interculturalidade para fomentar o campo dos saberes, filosofias e espiritualidades que foram subsumidas pela escravidão nos engenhos durante o processo de colonização portuguesa. É o caso das memórias do sagrado expressas na literatura de alguns viajantes que estiveram no vale do rio Capim.

Como já mencionado, Wallace (2004) relata que, no engenho do Coronel Calixto, todas as tardes, índios e escravos subiam ao sobrado da casa grande, onde o escravagista costumeiramente os aguardava para o ritual de final do dia.

Os mais jovens e a maior parte das mulheres e crianças, tanto índias como escravas, estendendo o braço, diziam-lhe: “Sua bênção”, ao que ele respondia: “Deus te abençoe”, fazendo ao mesmo tempo o sinal da cruz. Outros – e estes eram na maior parte os negros velhos – repetiam gravemente: “Louvado seja o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo!” (WALLACE, 2004, p. 164).

As expressões religiosas contidas na narrativa demonstram a presença do catolicismo cristão, que no período colonial era imposto a homens e mulheres vendidos para o trabalho escravo. Assim, foram obrigados a abandonar suas religiosidades ancestrais à custa das torturas sofridas, ocasião em que

Os escravos deveriam decorar paulatinamente as orações e os ensinamentos doutrinários [da Igreja Católica]; se cometesse um erro no momento da repetição das orações ou dos conteúdos, deveriam ser castigados [...]. Segundo a mentalidade da época, a alma dos negros, antes de serem batizados, era habitada pelo demônio (VASCONCELOS, 2005, p. 41-42).

Os homens e mulheres escravizados adoravam seres sobrenaturais distintos da fé católica, entre eles, espíritos distantes e poderosos e as almas dos familiares (THORNTON, 2012, p. 860). Nos engenhos foram “convertidos” através da catequização promovida pela Igreja Católica, base ideológica do estatuto da escravidão.

Dessa forma, pode-se imaginar mulheres e crianças, negras e indígenas, curvando-se perante seus “donos”, como forma de obterem sua bênção e, ao mesmo tempo, transformando a performance da benção “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. A resposta dos escravos mais velhos era a aceitação da autoridade do coronel e a frase “Louvado seja o nome de Nosso Senhor Jesus Cristo” poderia significar que eles acreditavam que o coronel José Calixto Furtado possuía a posição hierárquica de um ser divino. No entanto, os indígenas escravizados limitavam-se a dizer-lhe “boa noite” (WALLACE, 2004, p. 160). Não cumprimentar o coronel, segundo os ritos cristãos católicos, poderia ser um ato de insubordinação ao dono do engenho e às expressões religiosas oficiais.

Uma das festas religiosas celebradas pelos escravizados no engenho do Calixto era a do Divino Espírito Santo, citada como uma das celebrações religiosas realizadas pelos escravos do século XIX. Em minha pesquisa de campo de mestrado, a festa foi registrada através da narrativa de Dona Bahia, moradora de Santana do Capim. Segundo a narradora, que residia nas proximidades da ruína do engenho e migrou com a família para a Vila de Santana do Capim, na década de 1970:

Logo quando eu vim pra estas bandas de cá, lá na foz do Caratateua, ali perto de onde tinha escravo, eu ouvia falar que lá tinham os escravos, né? Os escravos comemoravam a festa do Divino Espírito Santo, lá, e quando era próximo da festa, eles saíam remando, remando, com a imagem do Espírito Santo, que é uma pomba. Você já viu, né? Aí, os seus senhores davam a imagem pra eles pedirem donativo, e eles iam, bem antes, e as coisas que eles ganhavam, vinha tudo dentro das canoas. Diz que, uma vez, eles foro tirar donativo, e já vinho com os barcos pesados de coisas, e bem perto duma ilha, aconteceu de o barco bateu num barranco, e o Divino Espírito Santo caiu dentro d'água, e afundou, e eles começaram a chorar e fazer oração, rezavo, rezavo, fizeram promessa que nunca ia deixar de fazer a festa, se o santo aparecesse, porque estavam todos com muito medo de serem surrado foi quando pensaram que

não a imagem foi subindo, subindo... até aparecer na flor da água, e aí eles pegaram ela e beijavam ela, a pombinha, que é o Divino Espírito Santo, e enfeitaram ela de flores, e seguiram cantando, festejando, e foi festa, muita festa. Isso era o que sempre as pessoas mais velhas contavam de lá (Dona Bahia, Santana do Capim, 2004 *apud* BORGES, 2014, p. 83).

A narrativa oral parte da memória religiosa dos moradores das comunidades quilombolas, reforçando as expressões religiosas cristãs existentes no período colonial, como os festejos ao padroeiro do engenho. Os escravizados coletavam “donativos” que, provavelmente, sustentariam os padres, que rezavam missas na capela do engenho, vindos da capital, os quais retornavam a Belém com os bens coletados. Para além da dominação ideológica dos religiosos e do escravocrata, é interessante observar, na narrativa de Dona Bahia, a ideia do milagre a favor dos escravizados. Com as rezas e promessas, a sobrenaturalidade se fez presente quando o santo, em forma de pomba, subiu do fundo do rio à flor da água e foi recuperado pelos devotos, que se livraram das punições.

As expressões cristãs do engenho Aproaga, discutidas por Irislane Moraes (2021), em sua dissertação “Do tempo dos Pretos D’antes”. A autora, considerando a oralidade dos quilombolas, revela a presença de cultos a Nossa Senhora da Conceição, ao Divino Espírito Santo e a Nossa Senhora de Nazaré.

As práticas religiosas em devoção aos santos são mencionadas desde quando os Pretos moravam no Aproaga. As narrativas mostram que “...nesse tempo não era nem santo ainda... era um sabugo de milho pra fazer um santo”, ou seja, “... os pretos enfeitavam os sacos de milho com fitas e um arco, era pra eles os dois santos, Conceição e o Espírito Santo” (MORAES, 2012, p. 152).

Os santos citados marcam as irmandades dos pretos nos festejos do território quilombola. Eles passaram a ser cultuados a partir de imagens doadas por Vicente Chermont e sua esposa Maria Maia, inicialmente abrigadas na capela do engenho Aproaga. Posteriormente, com a venda do empreendimento para outro proprietário, que não aceitou os cultos nem os festejos, os santos foram removidos da casa grande para capelas construídas no canavial do engenho. Essa remoção, segundo os moradores das comunidades quilombolas, explica a decadência que o engenho sofreu e sofre com as ruínas. Segundo Moraes,

As irmandades passadas eram bem conhecidas e movimentavam as pessoas naquelas paragens do rio Capim, como disse dona Lourença “... no mês de maio a junho era aquele festão grande dava muito povo...”. As novenas da Trindade eram realizadas durante nove noites desde à véspera da Assunção até terminar o dia do Divino, sendo incumbência anual de cada grupo ou família devota. Mas, o *status* da festa era repassado da geração mais velha para a mais nova, no qual recebia também a imagem do santo, portanto o presidente da Irmandade era o herdeiro do santo (Dona Lourença, 2012 *apud* MORAES, 2012, p. 154).

A Irmandade dos Pretos D'Antes formou-se a contrapelo das irmandades oficiais. Seus elementos e a crença nos santos são o parentesco e os laços de afeto, que certamente contribuíram para a coesão social do grupo, porém, não se formaram a partir das orientações institucionais católicas. Nesses festejos havia rezas, mas também havia o profano, como as festas dançantes ao som de rabecas, violas, clarinetes e outros instrumentos, que duravam até o amanhecer (MORAES, 2012, p. 155).

Atualmente, movidos pelo vapor das políticas afirmativas, as celebrações festivas dos santos participam das expressões religiosas das comunidades quilombolas. Os laços de afeto fecundam-se a partir da identidade étnica de quilombolas de outras comunidades, que estão em processo de formação identitária, como é o caso das comunidades São Mateus e Barreirinhas. A legitimação da identidade inicia-se com as formações das associações quilombolas, antes representadas pelas AQURC. No entanto, as motivações políticas dos moradores dessas comunidades, geralmente, decorrem do controle do território outrora disputado com o agronegócio e dos malefícios consequentes desses empreendimentos. Destaco que os festejos de legitimação das identidades étnicas celebrados através dos atos de louvações, nessas comunidades, têm a expressão religiosa como gerador de coesão de comunidades antes distantes. Marin, Ferreira e Marques (2014) etnografaram uma noite de louvação:

A cerimônia de louvação foi realizada fora da igreja. Os bancos foram dispostos em forma quase concêntrica, na frente da aparelhagem de música. Próximo das oito horas da noite, depois de inúmeros ensaios de adaptação do som, os presentes iniciaram os cantos e as rezas. Não havia autoridade sacerdotal. Um jovem assumia o ritual e se abria espaço para as pessoas fazerem suas preces. Uma delas foi feita por uma senhora que havia perdido o filho há 14 dias e narrava sua dor, suas compensações, o conforto na oração. Os cantos entoados eram sincronizados entre o coral, o mestre do ritual e os romeiros (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p.730).

As louvações são expressões religiosas realizadas com o intuito de agradecer os sucessos nas colheitas, o pagamento de promessas, o acolhimento de pessoas de outras comunidades religiosas, quilombolas ou não, mas elas também são feitas em solidariedade a familiares, cujos parentes encontram-se adoecidos ou morreram. Esses eventos acontecem nas igrejas, tanto dentro quanto na área externa ou “largo” ou nos salões paroquiais, e são organizados pelos membros das comunidades, jovens e adultos, que atuam desde a organização física do local até a litúrgica. Nesta, a participação dos jovens se dá na substituição do sacerdote, na explanação dos trechos bíblicos, nos cantos, organizações dos corais acompanhados do maestro.

Quando as louvações são feitas para agradecimentos, os cânticos costumam ter muitos enfeites coloridos e fogos. Em casos de solidariedade a familiares enlutados, não há soltura de fogos tampouco cantos alegres, pois àqueles que fazem a “passagem de uma vida à outra”, os cantos são de lástima e encerram com os enterros dos mortos, os quais, segundo o calendário litúrgico, passam pelo ritual de entrega das almas. Considerando aqui essa rede e suas marcas

mnemônicas, posso ousar a afirmar que são afrografias das memórias e expressam a radicalidade da promoção da saúde mental aquilombada e da negritude em sua força do encanto e da magia no cotidiano com festejo e celebrações que são a atenção coletiva se manifestando pela educação popular e pelo ritos de luto e mediações fúnebres que abrem passagens para a cura e elaboração inconsciente como salienta Nogueira (2021), Martins (2021) e Almeida (2022).

A encomendação das almas é uma cerimônia religiosa trazida pelos colonizadores portugueses; uma prática de fé, que ainda se encontra dispersa em regiões do Brasil, similar ao que acontecia no medievo português (Eufrásio, 2016). O rito está presente na memória coletiva dos quilombolas do Aproaga e é rememorado no calendário quaresmal.

A encomendação não era feita durante as festividades e sim nos dias santos da quaresma, tanto que os encomendadores, não deviam pegar um pinga, pois as almas “... não gostavam quando alguém estava bêbado”, ressaltou dona Lourença. Então, continuou contando, quando na boca da noite encomendadores como Gil Herculano, Francilino, e José Florêncio vestiam roupa branca, e com outros saíam rezando pelos arredores das casas, do casarão, em cada canto do Aproaga soavam o plack-plac-plack da matraca que entremeava as ladainhas a fim de encomendar o caminho daquelas almas dos antigos que morreram, mas que ainda tanto se ouvia chorarem (MORAES, 2012, p. 157).

Esse ritual, apesar de não ser específico das comunidades quilombolas, pode ter sido uma forma de catequização dos escravizados imposta pela Igreja Católica, cuja intenção era discipliná-los e colocá-los diante de temas como o pecado, o inferno e a necessidade de purificação das almas. No Aproaga, o ato de encomendar as almas estava direcionado sobretudo aos mortos, em especial, aos do período da escravidão. Esse ritual foi transmitido e o ato de encomendação ainda existe nas comunidades, iniciando nas casas e defronte as capelas e encerrando em Santana do Capim, onde está localizado o cemitério. Apesar de não ser objeto da atenção das pesquisas, o ritual é considerado patrimônio étnico da região, uma vez que os moradores foram enterrados naquele local. Dessa forma, encontram-se sepulturas de pessoas mortas há mais de cem anos, que viveram suas histórias nos grupos quilombolas das comunidades da região do médio Capim, no entorno dos engenhos.

As pessoas que jazem no cemitério de Santana do Capim certamente não são os proprietários dos engenhos, pois estes migraram para a capital do Estado, contudo os corpos dos escravizados e herdeiros foram sepultados lá, onde ainda hoje encontram-se seus restos mortais. Essas pessoas protagonizaram a história da escravidão, da política e da religiosidade, a qual se mantém na história presente. Seus espíritos ocupam a dimensão do sagrado por terem sido pessoas que, em vida, praticaram a cura de doenças. Para isso, utilizavam plantas cultivadas em seus quintais ou extraídas das matas, para benzeções ou na prática de partejar. Sabedoria herdada dos antepassados, que vieram na condição de escravizados de diversas regiões do continente africano e foram vendidos nos portos do Grão-Pará, destinados à lavoura canavieira dos engenhos do Capim. Esses espíritos locais, hoje, fazem a ponte entre o meio natural e o

sobrenatural, conforme ressalta Alcinda Honwana:

Os espíritos dos antepassados interferem diretamente na vida dos seres humanos na sociedade. São os guardiões da ordem social, protegendo e dando sorte a quem cumpre as normas sociais e punindo os que se comportam mal. Assim, os espíritos dos antepassados, em vez de pertencerem a uma dimensão distante e obscura, fazem parte do quotidiano das comunidades. Estão sempre presentes, tanto nas crenças como nas práticas sociais quotidianas (HONWANA, 2002, p. 233).

Algo semelhante a Moçambique, locus da pesquisa da autora, acontece com os espíritos na comunidade Benevides, que se fazem presentes no quotidiano da comunidade, promovendo a cura de doenças, aconselhando os desviantes das normas sociais e, sobretudo, reivindicando as terras pertencentes aos herdeiros. São espíritos que dão vida às guinadas ontológicas, pois, assim como a ressemantização do termo quilombola, houve a da Pajelança Quilombola de Benevides.

CAPÍTULO 3 – PERCURSOS NA COMUNIDADE BENEVIDES: PAISAGEM, AMBIENTE E TERRITÓRIO

3.1 Paisagem Quilombola

Figura 1 – Pôr do sol em Benevides



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2023.

A fotografia acima narra poeticamente o fim da tarde no quilombo Benevides, em uma tarde de 2023. A imagem capturada foi produzida a partir da orla de Santana do Capim, onde o pôr do sol reflete sobre as águas do rio Capim e a mata, formada por castanhais que se adensam sobre os açazais e outras plantas do igapó. Ali, seres humanos e não humanos vivem numa relação simbiótica. Do lado de cá, está o pesquisador na orla do rio, ao lado do barco que me conduziu à outra margem, após um dia de pesquisa de campo no quilombo.

A imagem produzida instigou-me a refletir sobre a paisagem quilombola da comunidade em estudo. Esta paisagem envolve as vidas e os tempos dos predecessores que, por gerações, caminharam por ela e desempenharam seus papéis em sua formação (INGOLD, 2021, p. 113). São essas vidas que, através de suas relações sociais, se entrelaçaram com os seres naturais e sagrados dentro de uma temporalidade, capaz de constituir uma categoria a ser refletida para a compreensão da paisagem quilombola em Benevides, onde se fundamenta a pajelança quilombola.

Desta forma, a paisagem quilombola em Benevides não pode ser vista apenas como a fotografia que é o frontispício deste capítulo. Se assim fosse, o raciocínio estaria incompleto, pois a paisagem não é estática, ela é dialética e está perpetuamente em construção (Ingold, 2021, p.133). Ela é uma construção humana que, ao se desenvolver, envolve os sujeitos na paisagem como parte dela, através da cultura, que contorna a temporalidade.

A paisagem distingue-se da fotografia acima quando percebemos que o autor fotografou a comunidade Benevides representada apenas pelo sol, mata e água. Esses elementos são insuficientes para compreender a formação da paisagem quilombola, pois esta está sempre em construção. Esse movimento requer que pensemos a temporalidade como uma variável que sustenta a compreensão da paisagem pela Antropologia, onde humanos e não-humanos coabitam num processo temporal de habitar seu ambiente.

Assim, a paisagem se desenvolve associada à temporalidade, o que Ingold (2021) chama de “taskscape”, tornando a paisagem um ente vivo e não apenas pictórico, existindo através das interações sociais e ecológicas.

Se a paisagem fosse concebida como o texto imagético que abre este capítulo, não haveria o enquadramento da pajelança quilombola na constituição da paisagem quilombola benevidiana, uma vez que a imaterialidade poderia não estar representada em quem vislumbra a imagem, que por sua vez também é paisagem. Isso aponta que a intersubjetividade é um dos elementos essenciais para a compreensão da tessitura da paisagem quilombola, onde a temporalidade não é sempre percebida de maneira óbvia, mas está intrinsecamente presente.

Aproximando-me da taskscape percebo, neste momento, uma vista particular do passado e do futuro, mas é uma vista que está disponível a partir deste momento e nenhum outro (Gell, 1992). Como tal, isso constitui meu presente, conferindo-lhe um caráter único. Assim, o presente não é marcado por um passado que ele substituiu ou marcará um futuro que, por sua vez, o substituirá. Em vez disso, ele reúne o passado e o futuro nele mesmo, como refrações em uma bola de cristal (INGOLD, 2021, p. 127).

O autor, ao pensar a temporalidade como uma variável de ligação à paisagem, onde os tempos estão intimamente imbricados sem a necessidade de fatos cronológicos que demarquem sua passagem, coloca a paisagem como algo inacabado, que se constitui dentro de nós através da memória. À medida que construímos a paisagem, somos também construídos por ela, num processo de inacabamento e perpétua construção. Nesse movimento de incompletude ecológica, podemos pensar nas ações dos quilombolas de Benevides, mediadas por seres não humanos, que movimentam a paisagem do lugar.

A paisagem de Benevides tem sua genealogia no continente africano, a partir do rapto de povos daquele continente, trazidos para atuarem em diversas atividades na região capimense como escravizados nos engenhos de açúcar, beneficiamento de arroz e extração de madeiras. Dessa forma, é possível compreender que a construção paisagística do lugar se fundamentou no trabalho escravo de pessoas negras, intimamente ligado à dor e à violência dos sujeitos, e incorporado às memórias de África e dos ancestrais. Trata-se de uma paisagem onde os aspectos sensíveis, materiais e imateriais se completam através das ações dos quilombolas.

O pertencimento dos povos quilombolas como constituintes da paisagem motivou ações políticas capazes de promover a visibilidade de suas identidades e territórios, como as cartografias, onde pessoas, matas, rios, igarapés e encantados se encontram numa coloração preto-verde, que se entrecruzam e se integram, erigindo cosmologias locais resultantes das interações entre os seres presentes e seus pertencimentos.

Além da formação política da paisagem, em Benevides, outro elemento fundamental é a mata, de terra firme e de igapó (várzea). Esta área sofre influências de marés e cargas de sedimentos, tornando suas florestas inundáveis no inverno. Em determinadas situações, o terreno mostra declive lateral, e as águas alcançam lagos formados no canal do rio (LISBOA, 2019). Quando as águas grandes baixam e o nível das águas volta ao curso normal, formam-se lagos, sendo que em determinadas ocasiões se formam alagações perenes, caracterizando a vegetação conhecida na Amazônia como igapós, permanentes nas duas margens do rio. A margem direita, onde se encontra o quilombo em estudo, sofreu ocupações por povos originários, europeus e africanos.

A composição e conservação da floresta foram inicialmente mantidas pelos primeiros habitantes da região e, posteriormente, pelos africanos, que conservaram as árvores e replantaram várias espécies para a subsistência da população. Devido à exploração em larga escala, a mata encontra-se reduzida a uma pequena quantidade de espécies. Esse desmatamento iniciou-se com a implantação dos engenhos e a expropriação da vegetação natural da várzea para a monocultura (LISBOA, 2019). O que restou dessa exploração acentuada até hoje é o resultado da herança dos saberes ancestrais de preservação da mata, que mantém a reprodução social da comunidade, a partir da extração e coleta de frutos, óleos e outros vegetais.

As árvores de grande porte são representadas por castanhais, encontrados em menor quantidade, enquanto as de médio porte incluem açazais, andirobeiras, piquiazeiros e bacurizeiros. As plantas menores são mais diversificadas.

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É

tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (KOPENAWA, 2015, p. 480).

O ativista yanomami apresenta a floresta como sujeito, tanto quanto os humanos e demais não-humanos, enquanto cosmopolítica que não separa os seres, tornando-se um paradigma essencial para a compreensão da realidade ecológica, especialmente diante da problemática climática contemporânea. Na cosmologia yanomami, os xapiris são espíritos da floresta que sempre acompanharam os antepassados daquele povo. Isso permitiu a compreensão da floresta como um ser de natureza sagrada, favorecendo a visão da natureza não dissociada do homem, em contraste com o paradigma cartesiano construído na modernidade.

Diante da compreensão de mundo dos yanomamis, ao conceberem os espíritos como seres não-humanos que protegem e conservam a floresta, senti-me inspirado a desenvolver nossa pesquisa sobre a pajelança quilombola. Considerando os espíritos da mata que compõem a paisagem em Benevides, narrados através da oralidade do pajé local e das mulheres praticantes de curas, percebemos que a mata de Benevides é também um lugar onde habitam os espíritos ancestrais dos quilombolas ou os espíritos de quem contribuiu com a formação religiosa do pajé. Estes ensinam e orientam o pajé e as benzedadeiras a curar as enfermidades dos consulentes através dos vegetais encontrados na mata insular, no igapó ou de terra firme.

Além dos ensinamentos de cura, os espíritos do ambiente ou dos ancestrais são compreendidos pela população de Benevides como seres que os acompanham e protegem, tanto na mata quanto fora dela. Eles fornecem aconselhamentos e orientações diante das problemáticas que afetam o ambiente, como as invasões do território e as alterações climáticas, que afetam a vida humana e dos demais seres bióticos e abióticos, como é o caso do rio Capim. Em decorrência da crise climática, o rio apresenta decréscimo na quantidade de águas, fato observado pelas populações tradicionais locais. Apesar dessa problemática, convém afirmar que o rio Capim e a mata historicamente contribuem para a sustentabilidade econômica e ecológica dos povos tradicionais.

O rio Capim tem sua nascente na Serra dos Coroados, no sudeste do Pará, e se estende por 600 km até seu estuário, atravessando mais de 450 km da planície amazônica, onde se formam planícies aluviais (LISBOA, 2019, p. 101). Apresenta sedimentos que beneficiam a prática agrícola dos povos tradicionais que habitam suas margens. No passado, existiam

vegetais nativos formados nas suas áreas alagadas, de onde origina o nome do Capim: Caa = mata e py = miúdo. Frei de São Joseph, durante suas expedições no século XVIII, exaltou a beleza do rio por diversos aspectos, como a beleza das flores dos vegetais e a quantidade de árvores frutíferas, capazes de suprir as necessidades locais. Na ocasião, o religioso mencionou a abundância de caulim nas margens do rio.

Nas rochas aluviais, o rio Capim apresenta vegetação que muda conforme a elevação rochosa. Nas laterais, há predominância de mata de terra firme, e nas áreas de várzeas, campos, igapós, capoeira e áreas desmatadas. No século XX, a devastação da mata ciliar ocorreu consideravelmente pelas fazendas, sendo que as regiões preservadas foram mantidas através de conflitos entre agropecuaristas, mineradoras e a população tradicional ribeirinha e quilombola. Por meio de seus saberes ancestrais, reivindicaram o rio Capim como celeiro de produção e reprodução da cultura local.

O rio Capim é considerado um lugar sagrado para os quilombolas de Benevides. Segundo os habitantes daquela comunidade, nas profundezas do rio habitam seres encantados que aparecem aos humanos em momentos propícios, especialmente para aqueles que poluem suas margens ou desmatam a mata ciliar. Esses seres podem ser benfazejos ou malfazejos, dependendo da ocasião. Dentre os seres tidos como benfazejos estão a Mãe d'água, o Boto, a Cobra Grande e os espíritos de ancestrais escravizados, que morreram sacrificados no calabouço do engenho Aproaga, bem como os espíritos dos militares mortos na revolta do Capim, no igarapé denominado Pyrajauara, destacado da seguinte maneira:

O jornal O Democrata, de 06 de junho de 1891, noticiou a terceira expedição da polícia que seguiu para o o Capim sob o comando do capitão de polícia Francisco Antonio de Souza camisa, resultando em outro conflito sangrento entre policiais e moradores da localidade, quando “(...) o capitão reunindo à sua força as do destacamento de S. Domingos, seguiu para a boca do Pyrajauara, onde fica o sítio de nosso dedicado amigo capitão João Francisco da Luz. A força desembarcou sob o comando do alferes Reginaldo (...)”, (O DEMOCRATA, Belém, 0/06/1891. P. 1). Do tiroteio, saíram mortos um sargento, dois cabos e seis soldados, além de ficarem feridos dezenove soldados, dos quais treze foram recolhidos ao hospital de caridade. (FARIAS, 2009, p. 20).

Segundo as narrativas dos populares, os espíritos dos militares mortos na revolta do Capim aparecem às pessoas que navegam em canoas sozinhas, pedindo orações, e são reconhecidos pelas suas vestimentas, que se apresentam no decorrer de suas aparições. Esses espíritos não aparecem provocando assombrações, porém

Muitas pessoas que pescam nas margens dos rios, já me contaram que viram pessoas vestidas de soldados, que aparecem do nada, em suas canoas, pedindo para rezarem pra elas, e depois desaparecem do nada, e as pessoas que vê esses espíritos ficaram

arrepiadas, sem coragem até de falar, muito menos de pescar (Sr. Careca, 39, Comunidade Benevides, 07/07/23).

Mesmo que os espíritos dos militares que morreram no confronto do Capim não serem classificados como seres benfazejos, no entanto, não encontrei narradores, que tenha oralizado algum feito negativo, que os classifique de malfeitores, exceto o ato de arrepiar cabelos e após o encontro com esses espíritos, abandonarem pescarias, devido o encontro com eles, após o pedido de orações

Sobre os espíritos dos ancestrais quilombolas que morreram afogados no calabouço do engenho não foram narradas nenhuma aparição a humanos, porém, os quilombolas os classifiquem como benfeitores, que habitam sobre as águas, talvez o fato de qualificarem suas atuações de positivas, seja pelo fato de serem ancestrais africanos.

No entanto, os encantados do rio, tidos como benfeitores, também podem apresentar “malinesas” com os humanos do quilombo, como é o caso da Mãe d’água e do boto, e a temerosa Cobra Grande. A Mãe d’água é benfazeja no sentido de proteger as águas do rio, porém é temida por atrair as pessoas, inclusive crianças a quem delas se “engraça”; O boto é um ser considerado “astuto” pelos moradores, porque se encanta e aparece nas festas disfarçado de humano, com boa aparência, que segundo os quilombolas, quando nas festas aparecem homens diferentes, são sempre vistos com estranhezas pelos rapazes e moças da comunidade, afim de detectarem sinais diferentes no corpo, como apresentado nas diversas narrativas nas comunidades ribeirinhas do Capim. As mulheres da comunidade também temem o cetáceo, quando se encontram menstruadas, evitando andarem de barcos ou canoas, a fim de não terem seus transportes atacados pelos botos, que segundo elas, são atraídos pelo cheiro de sangue.

Na obra Santos e Visagens, Eduardo Galvão ao tratar dos bichos visagentos, destaca o boto enquanto um ser encantado, classificado em duas espécies pelo povo de Itá (Gurupá): o grande avermelhado e o pequeno de cor preta, conhecido como “tucuxi”. Esse último, repete-se a crença generalizada que ajuda aos afogados empurrando-os para as praias (GALVÃO, 1954, p.92), porém na concepção geral, os botos são serem que expressam “malignidade”. São essas malinesas que estão presentes no imaginário de Gurupá e da comunidade quilombola Benevides.

É frequente sua aparição como um jovem atraente que seduz as mulheres. Algumas vezes quando a mulher é casada, toma a semelhança do marido e a possui sem que a vítima perceba o que está acontecendo. A continuação das relações faz com que a mulher emagreça e fique amarela. A menos que interrompidas, as consequências são fatais para as vítimas (GALVÃO, 1954, p. 94).

A narrativa do autor sobre a malinesa do boto em Gurupá, é comparada ao imaginário presente em Benevides. Os homens apresentam cuidados extremos às suas mulheres e filhas, ao ponto de não as deixa-las sozinhas durante a noite. Algumas casas da comunidade, são construídas cercas nos terreiros, para evitar a entrada desse ser.

Em algumas das minhas pesquisas, ouvi pessoas falarem que “Fulano é corno de boto”, e a filha de “Ciclano engravidou de boto...”. Essas narrativas prenderam minha atenção ao ponto de interrogar alguns alunos e alunas sobre os termos. Em alguns casos, as pessoas explicaram utilizando deboches sobre a traição de algumas mulheres com seus esposos, noutros casos foram respostas de crenças na atuação dos botos sobre as mulheres e as donzelas da comunidade, com expressões de veracidade.

Olhe, eu não gosto de boto, viu? Tenho muito medo daquele bicho. As pessoa conta nessas redondezas, que o boto ele possui as mulheres e moças. Eu tenho muito cuidado com isso. Quem mora nesse lugar, cercado de água, não pode esquecer que tudo é encantado, e nem pode duvidar de nada, isso acontece de verdade, eu num me confio (CONCEIÇÃO, 37, Santana do Capim, 14/07 2024).

A narradora relata seu desagrado com o boto, a partir do medo que tem dele, e das narrativas que circulam no imaginário das comunidades haliêuticas vizinhas, sobre o cetáceo, e reafirma a natureza do lugar que vive, cercado de águas do rio Capim e, portanto, lugar de ecossistemas encantados, que não lhe resta dúvida da existência do encantamento do boto.

Assim como em Itá, de Eduardo Galvão, os moradores de Benevides, não atentam contra a vida dos encantados, muito menos os botos, que em algumas viagens acompanham os barcos ou canoieiros, apesar do temor de naufrágos. Durante minhas pesquisas na comunidade, não presenciei nenhuma tentativa de extermínio dos botos, porém, no início de minha pesquisa, a fim de garantir credibilidades para desenvolvê-la, pus-me na condição de consulente do pajé quilombola, que após ouvir minhas respostas, ofertou-me um pequeno vidro, contendo feitiço para atrair amores. No entanto, ao indagar sobre mortes de botos no rio Capim, não ouvi relatos sobre esse crime, porém, existem algumas situações de “tucuxi”, serem encontrados mortos em armadilhas de pescas, cujas observações coadunam com Galvão.

Os botos são evitados, nunca perseguidos ou arpoados, ou sua carne utilizada para alimento. Mas se encontrados mortos, o que acontece algumas vezes nas armadilhas de pesca, praticamente todas as partes de seu corpo são retalhadas para uso medicinal ou de mágica. Os olhos servem de espécie de talismã para despertar o amor. (GALVÃO, 1959, p. 97).

Os quilombolas de Benevides, apesar de serem temerosos com os botos do rio Capim, por causa de serem seres malinosos, possuem senso racional e ecológico sobre os seres habitantes do rio, e não cometem danos à natureza, assim como os “caboclos” de Itá, lavrado pelo autor no período de sua pesquisa, porém, só utilizam esses seres como recursos mágicos, se os encontrarem danificados na natureza, para aproveitamento, o que creio seja por serem tidos como seres encantados, e, portanto, sagrados.

Sobre a cobra grande, ouvi dos moradores poucas narrativas. Para alguns, esse encantado persegue os pescadores que não respeitam o período da piracema⁸, provocando a escassez do recurso às comunidades que desenvolvem a pesca artesanal na comunidade. No entanto, no decorrer de minha pesquisa, não percebi narrativas que se assemelhassem ao que disse Galvão sobre o encantado.

A cobra grande, como o boto, identifica-se como um animal. Descrevem-na como uma sucuriju de grandes proporções. Aparece à noite, especialmente durante as tempestades, que são frequentes na estação chuvosa. Na escuridão seus olhos brilham com a mesma intensidade de um farol de barco. Toma outras formas, porém (GALVÃO, 1959, p. 98)

A narrativa da cobra grande em Benevides é contada com outro arranjo: trata-se de uma encantoria que aparecia defronte à comunidade, nas proximidades das ruínas do engenho Aproaga.

No Capim, a cobra grande aparece, é uma encanturia que aparece meia-noite, quando tá na escuridão, sabe? Donde tem dois forno de ouro, coberto um no outro que brilha muito na flor d'água sô, um deles tá de cabeça pra baixo, sô... Ali os forno são tudo de ouro... até aí tudo bem! Só que tem um porém, tem uma enorme cobra de muito metros enrolados nos forno de ouro, com a cabeça atrepada, vai algum, mexer nos forno, eu num tem corage, o sinhô tem? Esse encanto nunca mais apareceu, depois que mexero no rio, mas aí também os peixes se acabaro, porque o pessoal não respeita mais nada, pesca tudo, até as peixa de ova (OSVALDO, 43, Vila D.R., 2024).

Penso que o encantado narrado pelo morador de Benevides, seja uma adaptação da versão tradicional da narrativa da Cobra Grande, que no rio Capim, tenha recebido outra versão, uma vez que encontrei algumas características, como: horário/tempo da aparição, brilho (reluzente), comprimento da cobra. O narrador atribui o desaparecimento de peixes na região, por causa do desaparecimento do encantado, sendo que o desaparecimento do encantado é consequência dos danos ambientais ocorridos nas últimas décadas como a drenagem do leito do rio, para o transporte do caulim para o município de Barcarena, e no início do século XXI, a construção da ponte, que se encerra na comunidade quilombola Benevides.

⁸ Período de reprodução dos peixes, quando estes se deslocam às áreas rasas ou aos braços do rio.

Outro encantado que integra a paisagem da comunidade é a Mãe D'água. Ela é tida pelos quilombolas como a divindade que criou a água doce para eles. Enquanto criadora das águas é a mãe dos igarapés e do rio Capim, e protetora de todos os seres que existem nele, e pode causar afogamento às pessoas que degradam o rio Capim ou atrair pessoas para seu reino encantado, através do seu canto.

A mãe d'água é nossa portetora. Ela fiz tudo por nós, criando esse grande rio pra gente, ela é dona dos peixe e dos água-pé. Você anda dentro das água, e num vê ninguém, mais ela tá te olhando, se tu tá fazendo coisa boa ou coisa ruim pros filho dela, pro rio e pros peixe. Mais ela é valente, viu! Pra quem faz coisa ruim, ela afoga no rio... Ela é a lara, uma Sereia, né? Tem rabo de peixe, e corpo de muié. Eu tenho ela aqui, com meus orixá (BONIFÁCIO, Comunidade Benevides, 14/07/2024).

O pai de santo tem um carinho especial para a protetora das águas doces, a Mãe D'água, segundo ele, ela é a criadora do rio, e de todos os seres existentes nele. Enquanto mãe, ela os protege, e por ser encantada, estar presente em todo corpo d'água, a fim de punir os humanos que provocam destruição contra o rio Capim e seus afluentes.

3.2 O início de uma empreitada etnográfica na comunidade quilombola Benevides

O sol causticante do verão amazônico acompanhou-me desde o embarque na cidade de Aurora do Pará até a chegada na comunidade Benevides. Dias antes, eu havia contatado o presidente da associação quilombola, que mobilizou os primeiros interlocutores locais. Após explicitar o interesse da pesquisa, o presidente disponibilizou-me uma motocicleta e seu filho, que me acompanharia às residências inicialmente visadas, localizadas na margem esquerda do rio, onde começa a ponte de concreto sobre o rio Capim.

A viagem de Aurora a Benevides durou aproximadamente uma hora. No táxi, meu olhar de ansiedade e incerteza registrava a viagem como se fosse a primeira vez naquele lugar. Estava inserido no campo com poucas certezas em relação ao que já sabia. Naquele momento, a diferença entre meus vinte anos de prática como professor do ensino médio e a prática como pesquisador de doutorado parecia ter se descolado, abrindo uma pequena distância suficiente para uma dose de nervosismo de alguém que se depara com o campo, os sujeitos da pesquisa e as diversas interrogações e hipóteses.

Enfim, avistei Benevides. Dessa vez, o olhar foi de registro. Não que não tivesse observado em outras vezes, mas naquele momento meus olhos focalizavam e registravam as pessoas e as microrrelações emaranhadas entre humanos e não humanos. Ao me despedir do motorista da condução, me vi no lugar combinado, ao redor de pessoas concentradas em “botecos” e mercearias, que me olhavam às vezes disfarçadamente ou nem tanto. Talvez

estivessem curiosas para saber o que eu fazia ou para onde iria. Eu estava na Rodovia PA-252, que conecta a região a outros municípios no nordeste do estado do Pará; estava na Vila DR, onde foi erguida a ponte ligando as duas margens do frondoso rio Capim.

Aguardei Mateus, meu auxiliar de pesquisa, por aproximadamente trinta minutos. Enquanto esperava, aconchegado num pequeno comércio sobre o rio, observava à minha frente um símbolo da modernização: a ponte construída sobre as águas capimenses, um lugar de atravessamentos que faria interagir a cultura do pesquisador com a cultura do outro. Lembrei-me de Favret-Saada (2005), ao escrever sobre ser afetado, esclarecendo que, para buscar conhecimentos, não basta a observação; é preciso interagir com a cultura do outro. E foi o que eu fiz naquele momento de espera: observar, interagir e nomear foram as primeiras ações. Reitero que essa ação é mágica, pois nela pude ver o mundo com a lente de quem está do lado de cá, criando imagens do outro mundo, ou melhor, do que me esperava do outro lado da ponte, numa comunidade quilombola. Esse momento da pesquisa etnográfica é um ritual de passagem, um momento em que estamos a incorporar o que ainda é diferente. Inicialmente, é a paisagem viva que incorporamos, como um encontro de pessoas e de lugares cujas histórias estão impressas na matéria, incluindo a orgânica. Da ponte, observava a paisagem benevidiana.

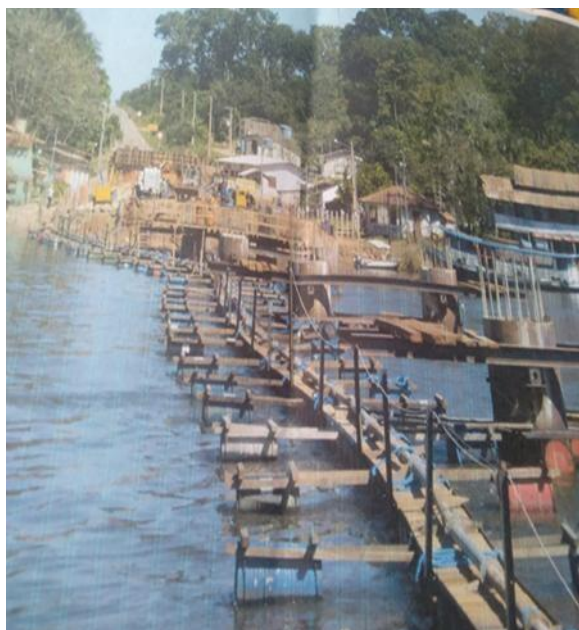
Com a chegada do guia-condutor, cruzamos a ponte. Sobre ela, observava os transportes e os “transeuntes”, que, assim como nós, atravessavam o rio. A baixa velocidade do veículo permitia ver a paisagem formada pelas águas barrentas do rio, a mata heterogênea com diversas espécies para onde nos movíamos, e as casas ao redor da Rodovia PA-252. Logo que a estrutura de concreto terminava, havia uma rua formada nas adjacências, sob a ponte, que adentrava as matas. Nosso olhar também mirou o fluxo de veículos de pequeno e grande porte: carretas “gaiolas” transportando gado e caminhões “bitrens” (modulados), que trafegavam vazios ao chegar e, ao regressar, sobrecarregados de cachos de dendê (*Elaeis guineensis*) colhidos nos grandes empreendimentos da região.

A extensa ponte construída na primeira década dos anos 2000 chegava ao fim, ou ao começo, dependendo do destino do transeunte. No meu caso era o fim, pois minha trajetória vinha da Rodovia Belém-Brasília e enveredava pela PA-252, no sentido de Acará. Logo abaixo estava Benevides, acolhendo seus humanos e não humanos, sua mata encantada com diversas espécies, onde os castanhais, os açazais e as andirobeiras se sobressaíam, encobrindo casas e outras paisagens que, até então, eu desconhecia.

Entrei na comunidade Benevides, não mais vendo-a como uma localidade do distrito Santana do Capim/Aurora do Pará, mas como um mundo próprio. Em Benevides, a rua principal é a própria Rodovia PA-252, após a ponte, e há outra margeando o rio, sob a ponte, que termina nas fazendas. A maioria das casas são de alvenaria, no entanto, ao penetrar os caminhos que conduzem ao rio, observei casas de madeira às margens do rio, algumas

abandonadas e outras habitadas. As vias pelas quais me desloquei não têm uma geografia uniforme como as das áreas urbanas; elas têm disposições próprias.

Figura 2 – Construção da ponte sobre o rio Capim



Fonte: AQURC, Benevides, 2013.

Figura 3 – Ponte que dá acesso a Benevides



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2022.

Antes da construção da ponte, o acesso à comunidade Benevides se dava por meio de balsas e pequenas embarcações das empresas Rodomar, Henvil e Conam, que transportavam veículos e pessoas de uma margem a outra do rio. Esse tráfego fomentava o desenvolvimento de um pequeno comércio de alimentação e produtos da economia local, uma vez que os condutores e demais transeuntes se tornavam consumidores desses empreendimentos comerciais. Após a inauguração da ponte, os traslados das balsas e embarcações de transporte cessaram, resultando em aproximadamente cinquenta demissões de empregos formais e cem informais, fato que abalou a economia local, gerando graves problemas. Com isso, surgiu outro ciclo econômico de mercadorias industrializadas, que deprecia as economias tradicionais e familiares.

Apesar da expressiva quantidade de publicações sobre a população quilombola do rio Capim, achei coerente focar a pesquisa na comunidade Benevides, considerando algumas especificidades. Por exemplo, a expressão religiosa, que é um fato social total (Mauss, 1974), abrange todas as relações vividas na comunidade – sociais, políticas, econômicas, culturais, ambientais, terapêuticas, rituais e festivas. Desse modo, os moradores são caracterizados como populações tradicionais quilombolas e, com isso, são visibilizados e localmente empoderados,

a partir das garantias constitucionais, especificamente, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), de 1988, que estabelece no Artigo 68: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos” (Brasil, 1988).

O empoderamento jurídico garantiu que, com a assessoria das instituições, os quilombolas traçassem a cartografia das terras que, no decorrer do processo de autorreconhecimento, estavam ocupadas pelos ancestrais originários da África, na condição de escravizados trabalhadores nas várias atividades econômicas da região do rio Capim. Nas cartografias, os quilombolas registraram coletivamente os lugares de uso comum em que a terra, o rio, os igarapés e a mata foram imprescindivelmente necessários para sua sustentabilidade e suas histórias.

2.3 O ambiente quilombola Benevides

O povoamento de Benevides ocorreu no século XVIII, com a expansão da colonização e, posteriormente, com a chegada de povos da África Centro-Ocidental (BEZERRA NETO, 2012), sobretudo do Congo, Moçambique e Angola. A maior parte dessa população chegou ao Brasil na condição de escravizados, para trabalhar nos engenhos Aproaga e do Calixto. No século XIX, após o declínio econômico da cana-de-açúcar, formaram-se comunidades de pretos que reivindicaram a autogestão étnico-ambiental da terra ocupada por seus ancestrais. No final do século XX, os quilombolas reivindicaram seu território, identificando os lugares de uso coletivo, pesca, coleta de frutos, extrativismo, artesanato, práticas agrícolas e celebrações dos rituais de cura. Nesse período, as comunidades foram demarcadas para a titulação e, consequentemente, mapeadas. Benevides surgiu após o traçado do mapa, em terras que pertenciam a quilombolas residentes em outras comunidades. Com o tempo, outras casas foram construídas e novos moradores se somaram aos antigos.

A produção econômica da comunidade baseia-se em atividades extrativistas, nas coletas de produtos da mata e, principalmente, na agricultura familiar, com roçados de mandioca, feijão e milho. A produção autossustentável se expande com o plantio de cheiro-verde, chicória, cebolinha e pimentinha, entrelaçados às ervas de cura. Com o avanço das culturas do agronegócio sobre as terras de Pretos, houve a derrubada da mata e uma consequente antropização biodiversificada, que afetou os castanhais, açazais e oleaginosas, cuja economia é de coleta.

No passado, a terra de Pretos em Benevides compreendia uma grande área coberta por vegetação heterogênea, com destaque para as madeiras de lei, produtoras de frutos, oleaginosas e plantas de usos medicinais e tradicionais. Essas espécies faziam parte do patrimônio vegetal amazônico e foram extraídas devido às atividades econômicas praticadas pelos donos da servidão no rio Capim, que atendiam às necessidades da construção civil em Belém. A madeira, extraída e transportada para a capital com o trabalho escravo, era conduzida por batelões, que duravam semanas até o desembarque no destino.

Antes do início da expropriação do patrimônio vegetal da região capimense, a floresta era habitada pelos povos tupis, com destaque para os tembés, que a utilizavam como provedora de suas necessidades e mantinham interações simbióticas com ela, produzindo cosmologias partilhadas interculturalmente, à medida que a socialização ocorria com os “afrotransatlânticos”. Dessa maneira, podemos considerar que os ameríndios e os povos quilombolas são povos da floresta. Essa perspectiva contraria o discurso construído pelos governos militares nas décadas de 1960 e 1970, cujo slogan para a distribuição das terras era “uma Amazônia sem homens, para homens sem-terra”. Tal discurso ignorava a presença dos povos originários e dos que compartilhavam a floresta, vítimas do sequestro intercontinental escravista. Também contraria a ideia da floresta como natureza intocada (DIEGUES, 2001), pois as práticas ecológicas indígenas e, posteriormente, as dos povos pretos “fazem aumentar ao invés de reduzir a biodiversidade florestal; elas tendem a modificar sutilmente os ecossistemas amazônicos, gerando ecologias induzidas e localizadas, ilhas de recursos cuja diversidade biológica é manejada e modelada em benefício das gerações presentes e futuras” (Pardini, 2020, p. 3).

Assim, é importante esclarecer que as interações simbióticas das populações indígenas e pretas com a floresta da região capimense ocorreram numa relação cultural entre humanos e não humanos, na qual a troca e a reciprocidade permanecem atualmente apesar da redução da floresta. Na história contemporânea do vale do Capim, a construção da Rodovia Belém-Brasília e da ponte não só favoreceu a circulação do capital, como também difundiu sua cultura econômica fundiária, agrícola e pecuarista; o consumo de produtos industrializados; e o trabalho segundo a lógica da produção, circulação e consumo. Os extratores de madeira deslocavam-se rio acima, instalavam-se com suas famílias, abriam clareiras na mata e criavam povoados com diversas toponímias, como é o caso de Benevides, que surgiu a partir da instalação de uma serraria na década de 1960.

[...] se transferiram de Benevides, distrito de Belém e, contando com incentivos fiscais da SUDAM para esta nova localização, construíram o prédio (um grande galpão) e

instalaram o maquinário. A arqueologia das serrarias instaladas no rio Capim ainda está por ser escrita e a Serraria que pertenceu ao senhor Osvaldo Camará, nome que está na lembrança da senhora Maria Sodrelina. Esta empresa fazia a exportação de toras de mogno e hoje não se encontra tal espécie nas redondezas (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 45).

Os incentivos fiscais recebidos pelas madeireiras, no decorrer do início da década de 1960, foram o grande vetor de destruição da floresta, na região capimense, cujos efeitos encontram-se presentes nas memórias de quilombolas conscientes dos malefícios causados pelos governos daqueles períodos.

Atualmente, Benevides é uma mata muito impactada, todavia seu remanescente é formado predominantemente de castanhais, açazais, andirobeiras, guarimanzeiras, cipós e outras espécies cultivadas pelos ancestrais e preservadas pelos quilombolas. Um exemplo disso são as castanheiras mantidas antes mesmo da promulgação da Lei n. 6.895, de 01 de agosto de 2006, que proibiu o corte dessa espécie.

No entanto, a preservação dos castanhais e das demais espécies, como o açaí, ocorreu a partir da compreensão da floresta como sujeito, ocasião em que os povos quilombolas engendraram e aprenderam cosmologias com os indígenas (etnoignosiocídeos), que “conferem aos animais e às plantas, via de regra, os caracteres subjetivos da pessoa humana: consciência de si, motivações, afetos, capacidade comunicativa e sociabilidade e, com eles, estabelecem relações de pessoa para pessoa” (PARDINI, 2020, p. 2). A aproximação afetiva dos quilombolas com as castanheiras é percebida nas narrativas.

Minha avó deu nome para a castanheira dela, com o seu próprio nome, e todo mundo da região, conhecia a castanheira pelo nome. Ela se abraçava com ela, conversava, conversava. Me lembro que ia com ela colher castanhas. Antes do tempo de dar ouriços, que era no final do inverno e começo do verão, ela limpava, sabe? Era um amor tamanho, pedia que a castanheira desse bastante ouriço, e que não jogasse dentro do mato, pra não ficarem escondidos, e a planta parece que entendia tudo. Os ouriços caíam, todos juntinhos, parece que a castanheira tinha braços. Mas ela cuidava da castanheira com tanto carinho, dizia até que ela tinha um espírito. Ela dizia que a castanheira tinha sido encontrada por sua avó, quando andava na mata, buscando frutas, para levar para casa. Essa castanheira hoje, é uma herança (Ana Cristina Furtado, 50 anos – Comunidade Benevides, dez. 2022).

Em relação às castanheiras, os quilombolas de Benevides compartilham a mesma expressão afetivo-cultural que os povos assurini, aikewara gaviões (LARAIA; MATTA, 1967) e os quilombolas do rio Trombetas, conforme etnografado por Igor Scaramuzzi (2016) em sua tese de doutorado. Roque Laraia e Roberto da Matta (1967) pesquisaram as etnias assurini, aikewara e gaviões, do médio Tocantins, onde a economia extrativista tornou-se base elementar para a compreensão da fricção interétnica na região. A extração da castanha propiciou tanto conflitos quanto pacificações entre as etnias estudadas. Os autores elencam os elementos necessários para a compreensão das estruturas internas dessas sociedades, como o

funcionamento dos sistemas políticos e a história de contatos com os não indígenas. Apesar de diferentes contextos e tempos históricos, com cenários e sujeitos distintos, há similaridades com os quilombolas de Benevides.

Por exemplo, a extração da castanha-do-pará não possui valor de troca, apenas valor de uso capaz de garantir a reprodução do grupo social, além das demais bases alimentares da região. Assim como os indígenas do médio Tocantins, os quilombolas de Benevides tiveram seus castanhais subtraídos, e os “instrumentos da propina e a fraude foram os mais usados” (LARAIA; DAMATTA, 1967, p. 84). Grande parte das terras dos quilombolas foi subtraída, e a maioria dos castanhais ficou fora de seus domínios, restando pequenas quantidades nas terras quilombolas e alguns remanescentes nas ruas e estradas de Benevides, tratados com afeto pelos quilombolas por serem memórias vegetais que os remetem a outros períodos.

Igor Scaramuzzi (2016) estudou os quilombolas do Alto Rio Trombetas, em Oriximiná, PA, em sua tese de doutorado. No decorrer de sua pesquisa, o autor buscou compreender as relações sociais dessa população, a organização do trabalho, a importância do extrativismo, a produção de saberes e suas práticas e, principalmente, a organização do trabalho quilombola e a legitimação do território, tendo como ponto de partida “a castanheira e as interações entre humanos, animais e vegetais em seus ambientes de ocorrência, os castanhais”.

As castanheiras e as pontas de castanha recebem nomes ou apelidos que fazem menção às experiências pessoais, às histórias dos lugares e das famílias. As castanheiras são pontos de referência para os modos de caminhar, de navegar e também de se orientar na floresta. Possuem tratamento diferenciado de outros seres vegetais: nunca são derrubadas e, em alguns casos, são dignas de cuidados e adoção, passando a ser plantas de alguém (SCARAMUZZI, 2016, p. 15).

Os quilombolas do rio Trombetas possuem intimidade com as castanheiras, com as quais se relacionam horizontalmente, em um tratamento humanizado, por serem testemunhas das experiências dos quilombolas nas histórias de formação dos lugares, das famílias e de seus ancestrais – referências do saber cuidar. Expressam relações de afetos, como é o caso da narrativa do quilombola Ana Cristina Furtado, em Benevides, que evidencia o antropismo animista de seus antepassados e aponta a relação afetiva horizontal existente entre a castanheira e sua avó, convergindo, desse modo, com Eduardo Viveiros de Castro, ao afirmar que “boa parte da cobertura vegetal amazônica é o resultado de milênios de intervenção humana” (CASTRO, 2013, p. 22).

É perceptível a quebra do modelo antropocêntrico europeu, apontando uma perspectiva poética de cumplicidade entre humano e vegetal, expressa no saber cuidar recíproco entre os sujeitos do lugar e a mata, porque dela retiram alimentos para a sobrevivência

e para as curas da vida ordinária e da sagrada, que se estendem e desembocam nas casas e quintais.

3.4 Casas e quintais quilombolas

Nas comunidades quilombolas, as casas e os quintais são microcosmos que se complementam em um emaranhado de significados, que vão além do lugar de morada e do caráter social que carregam, como hábitos, costumes e valores, e que guardam as intimidades familiares e suas privacidades. Segundo Tourinho e Silva (2016, p. 635), a casa é o lugar “do pertencimento, da proteção, da convivência familiar, do exercício do seu modo de vida, das tradições e do atendimento de necessidades”. Além das funções sociais que expressam, elas são agregadoras de rituais e elementos sagrados, dispersos na natureza e manifestos nas casas, como os encantados da mata, do ar e das águas, os caboclos, orixás e espíritos dos ancestrais.

A casa quilombola – sua composição, implantação e distribuição espacial – é fortemente ligada ao ambiente, adquirindo a feição de um fenômeno socioespacial justamente por sua relação com fenômenos biológicos, históricos, culturais e religiosos. Algumas características socioespaciais são: a identidade, o arranjo, o patrimônio, a organização e a integração familiar; os processos míticos e religiosos; e a colaboração comunitária e sua relação com a política e o território (RODRIGUEZ, 2016, p. 64).

As casas da minha pesquisa são, por excelência, lugares interseccionais, onde humanos e não humanos se manifestam através de rituais sagrados, cujo elo se alinha com a natureza presente nos quintais. Dessa forma, os quintais integram as casas, que ligam os sujeitos aos vegetais, animais e ao mundo das águas do rio e dos igarapés. As casas e quintais de Benevides se complementam favorecendo a pajelança, pois são o local desta prática, como ocorre na casa do senhor Bonifácio, onde a vida cotidiana se entrelaça à religiosidade quilombola.

As casas e os quintais de Benevides foram herdados dos ancestrais quilombolas, que os chamavam sítios, lugar dos coletivos familiares, localizados em áreas de terra firme e nas margens do rio. Também denominadas de “taperas”, as casas da terra firme eram construídas com vigas de madeiras extraídas da mata e tinham paredes feitas de argila amarradas com cipós. Erguidas as paredes, o solo das casas era compactado com um artefato próprio para fazer a base de cimento com barro.

A cobertura era feita de palhas de árvores ou com cavacos feitos de madeiras. As divisórias dependiam do tamanho da família, porém a maioria dessas moradas possuía sala, um ou dois quartos e a cozinha, sem banheiros ou sanitários. Os lugares de banho ficavam nas cacimbas ou às margens do rio. As demais necessidades fisiológicas eram feitas a

céu aberto ou nas chamadas retretes, isto é, um buraco escavado próximo à moradia, com paredes e cobertura de palhas. A partir da década de 1960, provavelmente com a abertura da Rodovia PA-252 e a instalação da serraria, ficou mais fácil adquirir ferramentas para a extração de madeiras, assim, a maioria das casas passou a ser construída de tábuas serradas, as quais eram retiradas da mata e trazidas em barcos ou adquiridas na serraria.

No início da pesquisa de campo, em 2019, observei que as moradias dos quilombolas passaram por alterações associadas às mudanças no território, por exemplo, a malha asfáltica da Rodovia PA-252 e a construção da ponte sobre o rio Capim. Essas modificações mostram outro modelo de urbanização, com a construção de algumas casas de alvenaria. Isso decorreu da facilidade para comprar e da rapidez da entrega dos materiais de construção aos moradores com maior poder aquisitivo. No entanto, grande parte dos moradores ainda habita casas de madeira, com pouco ou nenhum saneamento básico, evidenciando que a urbanização da comunidade pouco contribuiu para melhorar a vida dos quilombolas.

Contudo, há pequenas mudanças, como a organização e o alinhamento na construção das casas, que se encontram às margens da Rodovia PA-252, e a abertura de um ramal que começa debaixo da ponte e termina nas cercas da fazenda, comprimindo a vida dos quilombolas do lado esquerdo da rodovia, que são empurrados para as margens do Capim.

Nesses lugares, as casas estão próximas ao rio; no verão, os quintais de terras firmes ficam maiores com a estiagem, enquanto no inverno, estão circundados por uma lagoa, artificialmente criada no período da construção da ponte, quando o empreendedor extraiu grande quantidade de argila para utilizar na obra. Assim, no inverno, a lagoa fica cheia de água parada, atraindo insetos e gerando danos aos moradores, além de reduzir os quintais, destruir o plantio de frutíferas e, sobretudo, das plantas medicinais. Nesse contexto ambiental, os quilombolas exigiram soluções do poder público municipal, que ainda não foram atendidas.

Figura 4 – Quintal de Dona Mercês



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2023.

Figura 5 – Quintal de Dona Sodrelina



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2023.

Figura 6 – Quintal de Dona Ana Cristina



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2020.

Figura 7 – Quintal de reflorestamento de açaí



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2020.

Os quintais quilombolas de Benevides são lugares de esperança para as pessoas, que demandam curas. Deles são extraídas plantas que servem como fitoterápicos e são utilizadas para a cura de dores estomacais, febres, dores de cabeça, pressão alta, verminoses, doenças cardiovasculares, reumatismo, depressão, câncer, entre outros males. Também são cultivadas plantas que curam doenças de encantamento e espirituais, como mau-olhado, quebranto e feitiço, assim como são utilizadas para afastar perturbações espirituais, dos pacientes que procuram benzedores e o pajé da comunidade.

Figura 8 – Replântio de uma muda de planta utilizada em curas



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2020.

3.5 Manejo e saberes ecológicos dos recursos naturais

Para entender o manejo ecológico dos recursos naturais em Benevides, é preciso conhecer o extrativismo, atividade predominante na região, que repousa na possibilidade de um desenvolvimento sustentável ao considerar os recursos naturais e ambientais como produtivos, e cuja conservação se vincula ao bem-estar da população.

Nessa perspectiva, Pereira, Assis e Sá (2016) comentam que, para Enríquez (2008 *apud* PEREIRA, ASSIS; SÁ, 2016), uma das principais defesas da economia de base extrativa na Amazônia é sua importância para a economia das populações locais, que desempenham um papel crucial na proteção da floresta, rios e igarapés. Esses ecossistemas demandaram

conhecimentos específicos para que se pudesse usufruir de seus produtos e para a continuidade de seu desenvolvimento ao longo da história da antropização na Amazônia.

Os seres não humanos livres e públicos, constituíram o meio de subsistência das populações nativas e tradicionais, que conseguem interagir com os ecossistemas sem degradá-los. Contudo, a partir da década de 1990, com a política neoliberal, os direitos de grande parte da população amazônica passaram a ser desrespeitados, ameaçados e expropriados, em benefício dos grandes empreendimentos, como a expansão do agronegócio, além da atuação de outros atores predadores, que se aproveitam da ausência da autoridade pública na região para se apropriarem de forma ilegítima dos territórios das populações que sobrevivem dos recursos da floresta.

Os saberes dessas populações tradicionais se sustentam em outras epistemologias, como a ecologia de saberes, que não concebe os conhecimentos em abstrato, mas como práticas que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real (Santos; Meneses, 2009, p. 49). O objetivo da ecologia de saberes é dar voz a conhecimentos que promovam a inserção e a maior participação dos grupos sociais. Em Benevides, essas vozes ecoam através da associação quilombola, apontando a necessidade de práticas ecológicas sustentáveis, aproximando-se da ecologia política “al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural, esta ecologia política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad — con la naturaliza, por supuesto, ocupando um papel de actor y agente” (ESCOBAR, 2012, p. 91).

Os saberes ecológicos se expandem politicamente com a participação ativa dos quilombolas na associação e com a promoção de eventos na comunidade, nos quais pesquisadores, palestrantes, instituições de pesquisa e movimentos sociais se unem para fomentar saberes e paradigmas divergentes dos adotados pelos atores do agronegócio e, ao mesmo tempo, criar redes que se conectam a outros movimentos sociais da Amazônia. Isso torna seu ambiente coletivo visível, assim como seus habitantes resistentes às ameaças das empresas que cobiçam suas terras, lócus de práticas e saberes ancestrais, que garantem a subsistência comunitária através do manejo dos recursos naturais.

No quilombo Benevides, esse manejo se orienta por meio de seus saberes e pela produção de laços de afetividade, através de trocas simbólicas. Segundo Berger e Luckmann (2003), as sociedades produzem conhecimentos dos processos sociais presentes na dinâmica da natureza e da vida. Nessa sabedoria herdada dos antepassados, a vida se constrói a partir dos saberes da mata, das águas e da terra. Entendo que os saberes dos quilombolas de Benevides dialogam com o pensamento de Lévi-Strauss (1989), por resultarem de um sistema sensível e

estruturado a partir da observação e da experimentação, que resultam em práticas decorrentes dos conhecimentos sobre vegetais, animais e minerais.

Nesse processo, natureza e cultura se entremeiam e a lógica do sensível gesta um saber “desinteressado, afetuoso e terno, adquirido e transmitido num clima conjugal e filial” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 54). Para esse autor, a elaboração do conhecimento se dá através do desejo e da ternura de conhecer, e o conhecimento, além de atender as necessidades dos sujeitos para sua subsistência, deve atender o desejo do espírito.

[...] permite desvendar os segredos da fauna, da flora, dos rios e da relação entre estes e o homem. Não significa apenas identificar o número de plantas, pássaros, mamíferos, insetos, mas, através da observação e experimentação rigorosa, perceber e ouvir a voz da natureza no seu conjunto para melhor dialogar com ela. A profunda familiaridade com o meio botânico em comunhão com uma observação minuciosa permite ter conhecimentos exatos, pautados em pesquisas exaustivas, que envolvem raciocínio, especulação e intuição (LIMA, 2008, p. 4).

A autora acompanha o raciocínio levistraussiano e apresenta o conhecimento dos povos tradicionais como produções cognitivas racionais, porque resultantes da observação e da experimentação, uma vez que estão familiarizados com a natureza, portanto, um saber minucioso, científico, capaz de dialogar com outros saberes, que não se limitam a quantificações e objetividades acadêmicas. São conhecimentos emaranhados em dimensões espirituais, que fundamentam cosmologias, contrapondo-se à modernidade, especialmente em relação aos saberes ecológicos dos povos da floresta.

3.6 Saberes da floresta e da mata

Sobre os saberes ecológicos praticados pelos yanomami, os antropólogos Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) apresentam o saber-cuidar da floresta amazônica, com base na perspectiva religiosa e na ancestralidade.

Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

Os autores enfocam a importância da compreensão da floresta como sujeito sensível presente já na concepção dos antepassados, que foram e são responsáveis pela garantia dos recursos naturais às gerações do presente. Salientam também que os europeus produziram conhecimentos científicos danosos à floresta e que suas invenções de caráter linguístico, por si, não foram capazes de conter o desmatamento, porque o paradigma moderno está prenhe da

destruição. Ressaltam ainda, de forma crítica, que os “brancos” passaram a ouvir os conhecimentos ecológicos dos povos da floresta em decorrência dos problemas das alterações climáticas, como é a questão do aquecimento global, e que se travestem de ecologistas sendo responsáveis por essa problemática.

Assim, concordam que os verdadeiros responsáveis pela ecologia, que garantiram a vida da floresta, foram os povos tradicionais, pois a consideram sagrada.

Na comunidade quilombola Benevides, há três conhecimentos ecológicos já mencionados que, historicamente, asseguraram o sustento de muitas gerações: os saberes da floresta, das águas e da terra. Eles propiciaram o saber-cuidar dos ambientes, através do manejo dos recursos naturais pela comunidade. Isso é o resultado de saberes que não são apenas destinados às necessidades biológicas dos remanescentes, formando um conjunto de práticas e reflexões, que regulam o modo de ser e de viver da população; são saberes com sentidos simbólicos, ordenados como estratégias capazes de atender às necessidades socioculturais.

Através da fricção étnica, os quilombolas aprenderam, com os povos originários da região, os saberes ecológicos da floresta, após muitas experimentações, comparações, observações do solo, das diferentes espécies vegetais e animais, da extração de óleos de andirobeira e copaibeira, do conhecimento sobre os vegetais, da utilização de cipós para fixar argila nas paredes das casas e para fabricar utensílios para a produção de farinha, como peneiras e cestos, entre tantos outros saberes. Há ainda o conhecimento associado aos vegetais utilizados na confecção de remédios para o corpo e na medicina sagrada há o aprendizado adquirido dos ancestrais, sobre como preservar e reflorestar as “pontas” de castanhais e as “matas” de açazeiros.

Há também a criação de regras para o usufruto da floresta, como a proibição da extração do palmito por prejudicar a produção alimentar comunitária e, em decorrência disso, aprenderam a reflorestar essa palmácea nos quintais e a utilizar técnicas para a produção em todas as estações do ano. A conservação genética dos açazeiros fez desse vegetal uma das principais bases da alimentação dos quilombolas, além disso, tornou-se o sustento econômico de diversas famílias, que comercializam o fruto *in natura* ou em forma de suco ou polpas.

Assim como a palmeira de açaí é muito importante para o povo benevidiano, outras espécies da mata, plantadas junto à flora cultivada nos quintais, se aproximaram dos quilombolas. Os usos vão além da alimentação, como é o caso das frutíferas, uma vez que suas propriedades medicinais e sagradas também são aproveitadas. As plantas de usos medicinais de Benevides estão elencadas no Quadro 1.

Quadro 1 – Plantas e seus usos medicinais

Vegetal	Uso fitoterápico	Parte utilizada	Formas de uso
Alfavaca	Gripe/culinária	Folha	Banho
Alfavacão	Gripe/culinária	Folha	Banho
Alho macho	Mau-olhado	Fruto	Chá
Arruda	Hemorroidas/mau-olhado/gripe	Folhas	Chá
Apíi	Pneumonia/tuberculose	Raiz/tubérculo	Xarope
Barbatimão	Inflamação uterina	Caule	Infusão
Borboleta	Albumina	Tubérculo	Chá
Cabi	Feitiço	Folha	Banho
Cajú	Gastrite	Caule	Infusão
Canarana	Cistite	Folha	Chá
Capim Santo	Gripe	Folha	Banho
Catinga de mulato	Mau-olhado	Folha	Banho
Chicória-do-Pará	Sangramentos pós-parto/culinária/encantamentos	Raiz/Folhas	Suco com água
Croata	Descarrego	Folha	Cozimento
Cipó d'alho	Gripe/quebranto/olhada de bicho/feitiço	Galho	Chá
Espada de São Jorge	Mau-olhado	Folhas	Banho
Folha Santa	Banho para crianças	Folhas	Chá
Gergelim preto	AVC/derrame	Sementes	Leite
Limão galego	Descarrego	Fruto	Suco
Hortelã	Cólicas/gases/mau-olhado	Folhas	Chá
Hortelã grande	Pneumonia/culinária	Folhas	Xarope/infusão
Mastruz	Gripe	Folhas	Suco
Mucuracá	Mau-olhado/olhada de bicho	Folhas	Chá/Banho
Manjerona	Banho para dar sorte	Folhas	Chá
Maxixe	Diabetes	Fruto	Chá
Pariri	Anemia	Folhas	Chá
Pau pelado	Dor de dente	Caule	Leite
Pau de muquém	Tuberculose	Folha	Chá
Pimenta malagueta	Descarrego	Fruto	Chá
Pinhão branco	Cura hematomas na pele	Cascas/caule	Leite
Pinhão roxo	Descarrego/olhada de gente e de bicho	Folha	Banho
Umbaúba	Pneumonia/tuberculose	Folha	Chá
Unha de gato	Infecção urinária/inflamação uterina	Cascas	Chá
Verônica	Anemia/inflamação uterina/regulador menstrual	Cascas/caule	Chá
Vindicá	Banho de descarrego/olhada de bicho	Folhas	Chá
Vira pensamento	Purificação do corpo	Casca	Chá

Fonte: Pesquisa de campo com o pajé e benzedeiros do quilombo Benevides, 2023.

A coleta dessas informações resulta de entrevista realizada no dia 10 de setembro de 2023, por meio do “Formulário de entrevista à Comunidade Benevides, sobre o uso de plantas medicinais e de usos sagrados,” respondido por sete pessoas: o pajé e seis mulheres da comunidade Benevides.

As entrevistas foram realizadas a partir da perspectiva etnográfica da pesquisa na qual o pajé é sujeito da pajelança quilombola, mas também as mulheres benzedeiros, que tratam e trataram da saúde dos comunitários, incluindo as que se converteram ao neopentecostalismo e que ainda guardam as memórias dos saberes herdados dos ancestrais. Portanto, a entrevista foi respondida por cinco mulheres e um homem. A faixa-etária feminina variou de 19 a 90 anos e o único representante masculino tinha a idade de 69 anos.

Das mulheres entrevistadas, nenhuma se identificou como pajé, habilidade assumida por Seu Bonifácio, com quem mantivemos afinidade desde o início da pesquisa. Percebi que essas mulheres, além de conhecerem o tratamento de doenças físicas por meio do uso fitoterápico das plantas, possuem conhecimentos sobre a cura de doenças de cunho sagrado, para as quais usam vegetais de cura, por meio de banhos, chás e garrafadas⁹. Elas cultivam as plantas em seus quintais e as utilizam na cura de feitiços, de mau-olhado de gente e de bicho e, desse modo, legitimam seus quintais, a mata e o rio, como ecossistemas com os quais mantêm simbioses, no sentido de utilizarem os conhecimentos recebidos, praticando-os. Na ocasião da entrevista, visitei os quintais de cada uma delas e pude observar os cuidados que têm com as plantas, a fim de que não sofram estresse hídrico e mantenham a reprodução das espécies. Esse conhecimento foi herdado de suas ancestrais, especialmente, de suas mães e avós.

O saber-fazer e o saber-cuidar das mulheres quilombolas de Benevides se igualam à sabedoria do pajé, porém há uma hierarquização nas relações, que tratam da lide com o sagrado na comunidade, assim, as mulheres que praticam a cura física e as doenças de cunho sagrado são classificadas como inferiores, impedindo-as de se legitimarem como pajés.

Aprendi desde menina que nós, mulher, não é para fazer certas coisas, como curar gente, mas eu via mamãe fazendo, quando o velho não tava, né? Era ela quem rezava nas criança de mau-olhado de gente, de bicho, de boto. A gente sabia que só homem podia curar, fazer remédio, nós não, só que minha mãe fazia parto e eu aprendi com ela. Ela pegava, quando os moleque nascia, banhava e cuidava das mãe, fazia garrafada pra dá tudo certo, um serviço que o papai não fazia (Dona Sodrelina, local, ano).

A narrativa da interlocutora revela os saberes e os cuidados aprendidos com a mãe, nos quais destacam-se as benzeções em crianças doentes de mau-olhado, a prática do partejamento e a confecção de remédios pós-parto. Também deixa explícito que a mãe só atendia na ausência do marido, ou seja, a participação da mulher é tida como secundária. Dessa forma, observa-se a exclusão das mulheres das práticas da Pajelança Quilombola que, para elas, não podem ser públicas. Por outro lado, os rituais realizados pelas mulheres da comunidade assumem outras performances, como é o caso da narrativa, de uma entrevistada quilombola que não quis ser identificada, sobre a magia que retardava o brilho do sol para favorecer uma produção maior, no tempo de trabalho na roça.

Olhe não diga que sou eu que tô dizendo... mas todo mundo sabe aqui nas redondezas quilombolas, que a mãe de dona S, quando ia pro roçado, trabalhava que só... Ela chegava cedinho para ir ao trabalho da roça, comia chibé com peixe no almoço, e pegava no trabalho de novo, plantando, arrancando, capinando o roçado, o dia inteiro,

⁹ Extratos de várias ervas preparadas, geralmente engarrafadas em vasilhames, com vinho, água ou suco de uva, para conservar sua validade por grande período de tratamento do consulente.

e quando chegava à tarde, e o sol queria desaparecer, ela enfiava um terçado pela metade no chão, pisava em cima dele, e dizia pro sol parar, e ele parava mesmo, não anoitecia, até ela terminar o serviço, só escurecia, quando ela puxava o terçado enfincado do chão. Todo mundo quando via o sol custando a se pôr, dizia que era a dona fulana que parou o sol, para trabalhar mais (A.C.F., 53, Benevides, 2022)¹⁰.

No estudo “Matintapereras e Pajés: gênero, corpo e cura na Pajelança Amazônica (Itapuá/PA)”, Angélica Motta-Maués e Gisela Villacorta (2000), ao tratarem das hierarquias de gênero na Vila de Itapuá, relatam as diferenças sexuais (de gênero) em desfavor das mulheres, cuja inferioridade baseia-se

[...] nos estados fisiológicos peculiares à mulher (menstruação, gravidez, parto, menopausa), critério fundamental usado como parâmetro para definir as posições de mulheres homens em Itapuá – processo de diferenciação que se expressa de forma nitidamente ritualizada. Não se precisa dizer, evidentemente, que, embora tomando por base um referente natural, o processo de diferenciação que surge daí, e é analisado naquele estudo, é de caráter eminentemente social e se expressa combinando simbolismo e ritualização (MOTTA-MAUÉS; VILLACORTA, 2000, p. 7-8).

O estudo dessas autoras se aproxima da obra “Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu”, de Mary Douglas (s.d.), no qual pureza e impureza são abominações, pois, a classificação e a hierarquia se dão pelo sangue, símbolo que acompanha as mulheres e é visto como ameaçador à pureza, assim, o sujeito feminino se torna inferior devido ao seu corpo biológico.

Dessa forma, os lugares por onde elas transitam são tidos como impuros e as afastam da possibilidade de serem pajés. Contudo, as práticas da pajelança das mulheres quilombolas de Benevides atestam suas resistências a essas estruturas de diferenciação social, possibilitando que caminhem em direção à antiestrutura (1974). Elas são sujeitas da Pajelança Quilombola quando a praticam em rituais de cura e transitam na mesma esfera do pajé, legitimado socialmente pela comunidade.

3.7 Saberes das águas

A água é responsável pela sobrevivência de vários povos e sustento de muitas culturas tradicionais, que desenvolveram inúmeros saberes ecológicos a partir da lide com esse elemento da natureza. A relação entre natureza e cultura está presente na materialidade hídrica que atende necessidades físicas e sagradas.

Entre esses elementos, os rios, riachos, lagos, córregos, poços (e para as populações litorâneas, a praia e o mar) desempenham um papel fundamental para a produção e reprodução social e simbólica do modo de vida. Eles garantem a água para saciar a

¹⁰ A narradora participou da pesquisa deste doutorado. A interlocutora autorizou apenas a abreviatura de seu nome. Para ela, a mãe de Dona Sodrelinha. herdou as práticas mágicas da avó, e antes de falecer, passou o “dom” para a neta.

sede dos homens e animais, para o uso doméstico, para as hortas e pomares, para transporte e navegação e para algumas dessas populações são também fonte de energia (DIEGUES, 2007, p. 3).

As fontes de água servem para saciar a sede, para o transporte, alimentação, higiene, agricultura e pecuária. Por outro lado, são responsáveis pela elaboração de simbologias e identidades, como a ribeirinha, que se constituiu na Amazônia a partir dos povos que habitavam às margens de lagoas e rios. Esta identidade associa-se às representações que têm da água, à qual dispensam afetos, e aos recursos que ela gera, tornando-a um elemento simbólico e de ritualizações, de acordo com os biomas de origem das populações tradicionais.

Na Amazônia, o usufruto da água pelos povos indígenas e quilombolas gerou diversas narrativas, simbolizações e ritualizações, que vão desde representações bíblicas – como narrativas evangélicas que remontam ao dilúvio, como demonstrado pelo mito do povo Parakanã, do Sudeste do Pará (Diegues, 2007) – até as de não humanos frequentemente encontrados nos mares e nas águas doces¹¹. Estes, por sua vez, são orixás nos panteões das religiões afro-caboclas e constituem uma mitopoese a partir da aproximação histórica entre continente africano e região amazônica, a qual possibilitou a transformação de seres naturais em sagrados, enquanto estes se naturalizaram por meio dos saberes.

Pereira (2021) destaca que há junto com os seres diversos e os rituais que comungam em uma rede múltipla de cuidados e sinergias em confluências uma saliva da fala que canta junto com os festejos que não são só nas festas de calendário, mas no cotidiano dos territórios e das práticas minuciosas de celebrar a própria vida como uma forma de se tornar agente de cuidado de si e do bem viver das comunidades às quais se pertence. A poética não é apenas um mito e sim vai além, é a própria condição existencial e social nas partilhas simbólicas e de sentimentos na vivacidade do fazer e tecer comunidade nos quilombos. Neste aspecto, que David (2023) sinaliza que a saúde mental nos quilombos é antimanicomial, contracolonial e ao mesmo tempo faz uma atenção psicossocial complexa e intangível.

Eduardo Galvão (1954), em sua pesquisa realizada em Gurupá (PA) na década de 1960, discute a simbiose entre seres naturais e sagrados presente nas águas dos rios e apresenta os encantados do fundo do rio. A citação abaixo é um testemunho do pesquisador quando assistiu a uma incorporação de encantado, por uma moça da comunidade de Itá (Gurupá), onde desenvolvia a pesquisa.

Há ocasiões em que se sentindo atraídas pelos botos ou pelos companheiros do fundo as mulheres “correm para a água”. Fomos testemunhas de uma dessas ocorrências em Itá. Uma jovem da segunda rua estava em casa quando sofreu um desses acessos. Jogou-se ao chão rolando e gemendo. Levantando-se, correu para a rua arrancando o vestido. Agarraram-na, mas resistiu como possessa. Dominada caiu em convulsões pedindo que a deixassem ir para o rio. Finalmente acalmou-se. Dizem que nesses acessos a mulher ignora o que está fazendo. O mesmo acontece quando tem relações sexuais com o boto (GALVÃO, 1954, p. 96).

Os estudos de Galvão, em Gurupá, mostram o ecossistema do rio como o território dos encantados, onde botos e os “companheiros do fundo” são entidades sagradas que curam e também fazem maldades às pessoas. Portanto, são seres de trânsito nos terreiros da pajelança. Nestes, pessoas em transe alteram seu estado de consciência, como a moça mencionada por

¹¹ Um exemplo dessas representações encontra-se na narrativa do aparecimento da imagem de Nossa Senhora de Nazaré, retirada da água por um pescador negro. O evento é rememorado no segundo domingo de outubro, abrindo o Círio de Nazaré, celebrado pelo catolicismo paraense.

Galvão, que, despida e possuída por encantados, desejava penetrar as profundezas do rio, o qual é descrito como um reino semelhante a “uma cidade, com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro” (GALVÃO, 1954, p. 96).

É na relação entre humanos e não- humanos que os rios e igarapés são vistos como constituintes da identidade paraense e da pajelança cabocla, expressão religiosa fundamentada nas águas amazônicas dos rios e igarapés e nas águas costeiras, cujas entidades estão presentes na maioria dos credos religiosos amazônicos.

Sérgio Ferretti (2013) estudou a encantaria de Dom Sebastião, e para ele, as águas salgadas são a morada do encantado: “No vizinho Estado do Pará, há também regiões conhecidas como morada ou encantaria de Dom Sebastião” (FERRETTI, 2013, p. 263). Esse encantado está associado ao hibridismo cultural formado por indígenas, portugueses e negros, em que a Pajelança, o catolicismo e a Umbanda se interligam pelas águas salgadas. No entanto, o encontro das águas doces e salgadas é estabelecido pela encantaria, que se conecta a outras crenças sagradas.

Além dos saberes religiosos que emergem das águas, destaco os saberes da alimentação (frequentemente à base de peixes, caranguejos e frutos do mar), como é o caso da reima. Raymundo Heraldo Maués e Maria Angélica Motta Maués (2018), cuja pesquisa foi desenvolvida em Itapuá, em Vigia (região da Amazônia Atlântica), apresentam a reima como regra dietética ou um “conjunto de representações que não envolvem somente o alimento, mas dizem respeito também ao ritual, ao xamanismo e à própria visão do mundo dos itapuaenses” (MAUÉS; MAUÉS, 2018, p. 122). Os saberes originados nas águas doces e salgadas são cosmovisões, das identidades amazônicas, resultantes dos significados e significantes produzidos pelos sujeitos amazônicos na relação entre as coletividades e a natureza.

Na comunidade Benevides, os saberes das águas estão relacionados aos usos do rio Capim e dos igarapés. Este rio é o maior acidente geográfico da região, com aproximadamente 900 km de extensão, da nascente à desembocadura. Foi o principal meio de transporte no período da colonização e, no século XX, foi a principal via de escoação de caulim, desde as jazidas, em Aurora do Pará e Ipixuna do Pará, até o município de Barcarena. A escavação do rio para o transporte do mineral via balsa, mencionada anteriormente, danificou suas margens, excluindo grande quantidade de vegetais da mata ciliar e habitats de tartarugas, jacarés e peixes. Isso ocasionou a escassez desses animais, comprometendo a pesca artesanal na região, atividade crucial para a sobrevivência de várias famílias.

Os quilombolas desenvolveram saberes ecológicos do rio pelo uso de suas águas e dos recursos que ele propicia. A aprendizagem da arte de nadar é um saber comum dos povos

indígenas, desde a infância, ao observarem seus pais e mães utilizarem essa técnica durante o banho ou a pesca. Geralmente, apenas adultos nadam longas distâncias, porém, as crianças utilizam canoas e remos nas proximidades marginais do rio, algo que se torna, para alguns quilombolas, o principal meio de transporte utilizado para a pesca artesanal na região. Há também barcos movidos a gasolina, que se locomovem das comunidades ribeirinhas a outros municípios e, dependendo da capacidade do motor, até Belém. Atualmente, com a melhoria das estradas, houve diminuição do uso de transporte marítimo e aumento dos veículos terrestres utilizados nas viagens longas. Contudo, nos lugares sem estradas, o uso de barcos ainda é relevante no rio ou nos igarapés, transportando pessoas e mercadorias ou para a pesca artesanal.

A pesca artesanal na comunidade utiliza anzóis, pequenas redes, tarrafas, currais e matapis. Os anzóis ficam presos a uma vara e linha de nylon; são instrumentos com curvatura e uma barbeta ou fiska, onde os quilombolas espetam a isca, que pode ser minhoca, pedaços de carne ou pequenos peixes, chamados piabas, utilizados para pescar peixes maiores. As redes são instrumentos confeccionados com linha de nylon e chumbadas, que suportam a leveza das linhas na superfície dos rios, já as tarrafas são feitas de linhas com formatos diferentes, tendo um “saco” entrelaçado, com chumbadas nas pontas, onde os peixes capturados ficam presos.

Os currais são confeccionados em madeira (varas e cipós) e cercam as margens do rio; neles, são depositados grãos de milho, feijão e arroz cozidos, como atrativos para os peixes que circulam próximo às ribanceiras trazidos pelas enchentes através dos movimentos das marés e que, na baixa das águas, ficam presos facilitando sua captura. Os matapis são instrumentos confeccionados de bambus e cipós entrelaçados, armados em pequenos braços do rio e igarapés da comunidade, geralmente utilizados em noites chuvosas para “despesca” na manhã seguinte. Outra modalidade é a pesca com fiskas, que requer maior experiência do pescador, uma vez que é preciso descer até as águas mais profundas, onde é possível enfrentar algumas adversidades.

O saber-cuidar das águas é cultivado pelos quilombolas não apenas em Benevides, mas nas demais comunidades ribeirinhas. Destaco alguns cuidados em relação à poluição dos igarapés e do rio, que revelam a consciência ecológica, que emergiu com a associação quilombola:

- Cuidados com as matas ciliares de igarapés e rio, no sentido de fazerem manejos da vegetação, com baixa extração de árvores, uma vez que compreendem ser a mata ciliar uma camada verde de proteção desses recursos hídricos, na qual há vegetais que são extraídos para curas diversas;

- Cuidados com lixo e dejetos nas águas, especialmente plástico e outros resíduos sólidos, que afetam o meio ambiente. Os quilombolas têm consciência de que a poluição das águas os afetará, com mais escassez e doenças;
- Vigilância constante de vazamento de combustível utilizado nos motores dos barcos. Isso escapa ao poder público, que não possui fiscalização para esse dano, porém, em Benevides, é uma das grandes preocupações com o rio, envolvendo jovens, adultos e crianças. Quando há um acidente dessa natureza, o dono do barco recebe punições dos moradores, podendo ficar impedido de navegar com o transporte fluvial;
- Fiscalização da proibição da pesca nos períodos de desova dos peixes, sobretudo nas ribanceiras, que são as moradas de peixes, tartarugas, jacarés e de encantados, guardiões das águas e da fauna marinha.

3.8 Saberes da terra

Os saberes da terra desenvolvidos em Benevides estão associados ao preparo das roças, onde os quilombolas utilizam conhecimentos resultantes das práticas agrícolas herdadas de seus ancestrais, que revelam regras e estratégias de existência social (MARIN; FERREIRA; MARQUES, 2014, p. 57). O usufruto da terra garantiu a sobrevivência da população quilombola na região.

A fricção cultural dos saberes entre povos originários e africanos teceu novos conhecimentos sobre o plantio de leguminosas, hortaliças e frutíferas. Do cultivo de tubérculos, destaca-se a manicuera para o preparo de mingaus e a macaxeira para bolos e “carimãs”. A mandioca é a base da alimentação da comunidade e seu plantio exige saberes técnicos sobre o preparo da terra, os quais são aplicados na escolha da área do roçado, feito de forma rotativa para não esgotar os nutrientes do solo.

Além disso, utilizam a brocagem e a queima de parte da capoeira, cujo tamanho varia entre meia a uma tarefa de terra, dependendo do tamanho da família. Após o preparo da terra, o passo seguinte é o plantio da maniva, cujo caule é cortado no tamanho de vinte centímetros e, posteriormente, fixado em buracos escavados na terra, para germinar em aproximadamente oito dias. O plantio de maniva é uma atividade sazonal executada nos períodos de chuvas; o período de amadurecimento dos tubérculos varia, dependendo da espécie, de seis a doze meses. Uma vez maduros, seguem para o processamento e a produção da farinha de mandioca.

A farinha de mandioca em Benevides é preparada nas casas de farinha ou “retiros”, como são conhecidos na comunidade. Elas são construídas nos quintais dos proprietários das roças ou de seus parentes. As casas são estruturadas com madeiras de pequeno porte e cobertura

de palhas de anajás que, bem trançadas, protegem os equipamentos utilizados e os trabalhadores que preparam a farinha, utilizando suas técnicas e utensílios.

O preparo inicia-se com a colheita da mandioca no roçado e seu depósito em vasilhas com água, em tanques, dentro do rio ou de igarapés, por três dias, tempo suficiente para amolecer as raízes. Para o processo de produção da farinha, as raízes de mandioca são levadas em utensílios chamados “puças” ou “paneiros”, feitos do trançado de um vegetal chamado guarimã. Geralmente, as mulheres desempenham essa tarefa e a seguinte, o descascamento das raízes, atividade de raspagem que conta com a participação das crianças, utilizando a técnica do “capote” – alguém raspa a casca até a metade da raiz e passa para outra pessoa, ao lado, sucessivamente até a conclusão do processo.

Depois, a mandioca é triturada num equipamento capaz de transformar as raízes em massa, chamado “banco do tarisco” ou “caititu”, que possui lâminas afiadas movidas por motor a gasolina, que faz girar uma polia fixada sobre um banco de madeira. Em seguida, a massa é prensada em outro equipamento composto de uma caixa e uma peça de ferro, movida por energia humana, amarrada por cordas ou cabos de aço, utilizada para separar o líquido, ou tucupi, da massa. Dessa forma, a massa é peneirada e retirados os fragmentos da raiz, para posteriormente ser levada ao forno. O tucupi é colhido e fervido para preparo de alimentos.

Outro processo de espremer a massa e separá-la do tucupi faz uso do “tipiti”, um instrumento confeccionado com o cipó de guarimã (*Ischnosiphon ovatus*), que é trançado formando cavidades nas pontas – uma para fixar o utensílio e outra para a prensagem da massa de mandioca, a fim de separar o tucupi. Esse é o método de prensagem mais antigo que existe, utilizado pelos ancestrais que ocuparam o vale do rio Capim e por aqueles que originaram a comunidade quilombola em estudo. A torração da massa refinada ocorre em um forno à lenha, que possui uma chapa de ferro, circular ou retangular, envolvida por uma construção feita de barro, com o mesmo formato.

A torração da massa é o último processo da preparação da “farinhada”, em que se fricciona a massa sobre a chapa de ferro, mantendo o controle da temperatura resultante da combustão das madeiras sob o forno. Essa fricção exige mão de obra especializada, caso contrário, a farinha poderá perder a qualidade em virtude do excesso de combustão da madeira e da falta de experiência do torrador. Nessa atividade, usa-se um instrumento de madeira, chamado rodo, constituído por um cabo de aproximadamente dois metros de comprimento, fixado a uma tábua esculpida na forma retangular. Ao pressionar a massa, ela desliza sobre a chapa de ferro ou cobre, aquecida pelas lenhas coletadas de árvores e queimadas em uma cavidade construída na parede traseira do forno, que lembra uma caldeira.

Figura 9 – Produção de farinha em Benevides



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2019.

Os saberes ecológicos presentes no cotidiano dos quilombolas de Benevides estão impressos na cultura comunitária, que reúne experiências, memórias, vivências afetivas, religiosidade etc. São saberes construídos através da elaboração cognitiva, de homens e mulheres, que assumem estruturas lógicas e se complementam num sistema global de compreensão. Manuela Carneiro da Cunha (2007) relata a existência de divergências entre o conhecimento produzido pelas populações tradicionais e o das universidades. Para a autora, essas são duas formas de saberes, ou seja, de maneiras de entender e compreender o mundo (CUNHA, 2007). O senso comum dos saberes das populações tradicionais o percebe como

[...] Um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e a que não vem ao caso acrescentar nada. Nada mais equivocado. Muito pelo contrário, o conhecimento tradicional reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores. Processos. Modos de fazer. Outros protocolos (CUNHA, 2007, p. 78).

Para a antropóloga, essa perspectiva faz comparações acirradas entre os saberes, com a intenção de legitimar os produzidos pela ciência ocidental e desqualificar os saberes dos povos quilombola, neste caso. Isso está bem compreendido no ato das novas cartografias sociais construídas por pesquisadores de diversas instituições, sobretudo, universidades e pela mobilização das comunidades quilombolas cujas experiências com os diversos ecossistemas remonta aos ancestrais oriundos do continente africano, suas memórias e narrativas, representações e simbologias, e, mais recentemente, os seus empoderamentos constitucionais.

3.9 Usos de plantas sagradas

As plantas sagradas são cultivadas pelos quilombolas em estudo, na mata de igapós de terra firme, roças e quintais. Seu cultivo ocorre desde os tempos dos ancestrais, de quem preservaram os saberes, abrindo espaços para novos aprendizados. São saberes constituídos em harmonia com a natureza e transmitidos por gerações, que articulam seus modos de vida aos recursos naturais e geram uma cultura de vasto conhecimento.

Segundo Diegues (2001, p. 14- 15), os modos de vida dessas populações dependem fortemente dos ciclos naturais, produzindo um profundo conhecimento dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, além de tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e uma linguagem específica. Assim, o autor sugere que as populações tradicionais contribuíram para o aumento da diversidade de espécies, do conhecimento dos ecossistemas e da genética, uma vez que desenvolveram uma relação de simbiose com a natureza e, conseqüentemente, de manipulação dos recursos naturais, sem causar danos aos ecossistemas. É possível notar que a biodiversidade não se restringe aos processos naturais, pois há também uma questão cultural, que a caracteriza, como a existência do sagrado.

Quando pensamos os fazeres no quilombo na relação com as plantas, as águas, a terra, os alimentos, as festas e os sagrados, concordamos com Segato (2021) na afirmação dela de que a antropologia por demanda justamente traz esse processo de falar com e explicitar o desejo que é dos sujeitos da pesquisa e não o nosso. Essa de fato é uma antropologia contracolonial e emancipatória porque desloca nossos modelos e regras para dar lugar à escuta da alteridade em ato no cotidiano das práticas de acolhemos e que nos mostram a rede de demandas de povos e comunidades que se entrelaçam com seus territórios-corpos em uma cosmogonia de confluências que vai além das nossas palavras e categorias explicativas.

No início da pesquisa, busquei conhecer os usos, significados e a conservação do cultivo do vegetal conhecido como Espada de São Jorge ou Espada de Ogum, para tanto, fiz um exercício hermenêutico, para compreender as narrativas dos interlocutores, que moram na comunidade. Observei que a planta é cultivada dentro de vasos ou diretamente no solo, nas

casas, bares e roçados. Nos bares, as plantas são cultivadas junto a outras espécies tidas como protetoras, entre elas pinhão rôxo (*Jatropha gossypifolia*), comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia picta*) e cipó d'alho (*Mansoa alliacea*).

Nos roçados, a Espada de São Jorge é cultivada nos aceiros (espaços abertos próximos às plantações) e plantada em touceiras, nos quatro cantos da área ocupada ou em fileiras, separando plantações diferentes. No roçado

observado, era utilizada para separar a batata-doce de outros plantios. Dona Conceição, em entrevista, explica o uso, a conservação e os significados da Espada de São Jorge.

Olhe, a espada de São Jorge é uma planta munto importante pra gente ter em casa. Ela espanta tudo que num presta na casa da gente. Minha família sempre usou ela, como uma planta que serve pra tudo. Olhe, ela serve pra não deixar que outras pessoas coloquem aquele olho de mau vontade nas coisas da gente. Sabe o que é, né, gente invejosa? Gente invejosa é aquele tipo de pessoa que num tem nada e num quer que ninguém tenha nada... E eu pranto minhas pratinha de todo tipo delas, né? Mas, a espada de São Jorge, ela tem que ter, em todos cantos da casa da gente. Aqui no meu bar tem, no bar da minha irmã também plantei lá, né? Pra proteger a gente nas nossas vendas. Tem gente de mau-olhado, tem gente que quer ver uma coisa e se for pranta, seca, né? O sinhô já viu? Pois é. Se numa pranta é assim... imagine na venda da gente, que a gente trabalha... Aqui no bar, eu pranto ela como sinhô tá vendo, tá aqui pertinho de mim. Só que eu misturo no vaso a espada de São Jorge, o pinhão rôxo, o comigo ninguém-pode, e o cipó d'alho e, aí, tá feito a nossa proteção... Eu também faço banho pras pessoas que vêm a minha procura, rezo nelas e, às vezes, o que elas têm... mau-olhado! Tem viu? E eu uso aqui. Apreendi essas coisas com o povo do meu passado... que morava aqui, né, nossos parentes que moraram nas redondezas [risos]. Mas o sinhô sabia, que isso até afasta coisa ruim de perto da gente, afasta até cobra, as cobras passo é longe da espada de São Jorge, isso porque o santo brigou com um dragão... da família das serpentes (Maria da Conceição, Benevides, 23/07/2019).

A narradora fala da importância da planta, da tradição familiar de usá-la e, sobretudo, apresenta o objetivo de usá-la como proteção contra a inveja, algo cujo efeito acontece pelo “olhar” da pessoa invejosa. A narradora associa o uso da planta ao sobrenatural, também como repelente contra cobras, ao mesmo tempo relaciona a religiosidade católica à afroatlântica, utilizando o símbolo religioso – elemento de estudo da hermenêutica ricoeuriana.

Ricoeur (2013) inaugura a hermenêutica da confiança e da suspeita. Para ele, a linguística nos remete a uma experiência de mundo e apresenta uma ordem linguística não autônoma, que compõe uma hermenêutica dedicada às interpretações e objetivações dos sentidos. O símbolo nos leva a pensar, bem como a crer, a ter esperanças etc.; ele porta a dualidade ausência e presença, em que a primeira é substituída pela presença do símbolo. A presença é algo manifesto. Símbolo é toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, por acréscimo, designa outro sentido indireto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primário (RICOEUR, 2013).

Para Ricoeur (2013), o mal é um enigma sagrado, portanto, é preciso conceber como os indivíduos lidam com ele. Na narrativa citada, o mal se faz presente no “mau-olhado”, na cobiça de pessoas que invejam o que outras pessoas da comunidade possuem. O filósofo entende “A simbólica do mal” como hermenêutica aplicada ao entendimento do símbolo e, consequentemente, de seus sentidos.

Para Mary Douglas (2021), o símbolo é uma construção da mente humana resultante das interações sociais, que lhe conferem significância, e a cultura produz diversas leituras desses significados, que vão desde o corpo dos indivíduos até a sua religiosidade. Um símbolo

somente possui sentido na relação com outros símbolos dentro de um padrão, em outras palavras, o padrão dá sentido ao símbolo. Desse modo, nada do padrão têm sentido em si, isolado do restante (DOUGLAS, 2021, p. 45), pois o sentido expresso pelo símbolo existe apenas pelas convenções estabelecidas nos sistemas culturais. A autora entende o símbolo como elemento presente nas regulações sociais, sobretudo, nas instituições que regulamentam a vida social, através das regras e normas.

Em “O conflito das interpretações”, Paul Ricoeur (1998) alcança o conceito de símbolo pela percepção do pecado original, partindo de uma concepção teológica cristalizada no conceito de pecado. O filósofo faz críticas à linguagem teológica, que perpassa símbolos imaginados e racionais, afirmando que é preciso destruir o conceito para compreender a intenção do sentido, assim, o conceito de pecado original é um falso saber, que deve ser suprimido (RICOEUR, 1998, p. 285). Através do símbolo sagrado o homem desloca-se para a transcendência. Pensando com o autor e voltando-nos ao fenômeno religioso, de onde ele parte, há uma “verdade” do símbolo, ou seja, há um cumprimento da intenção significativa. No caso em estudo, a planta Espada de São Jorge é um elemento de proteção que, por sua vez, é a significação do símbolo, segundo a hermenêutica ricoeuriana.

A inveja, na comunidade Benevides, é uma experiência do mal, a imersão dos sujeitos numa subtração humana, mas ela também participa de suas experiências com o sagrado; como o mal não tem uma explicação para a filosofia, recorre-se ao mito. Dessa forma, sendo o mal e o sagrado antagônicos, o recurso ao sagrado é a busca da purificação, conforme a narrativa de Seu Bonifácio:

Uma pessoa com mau-olhado fica mofina, dá febre, nada dá certo, sabe? Tudo que ela possui fica ruim, o roçado pega fogo, roubam suas coisas, seus pertences, morre xerimbabos do quintal, às vezes até o casamento se desfaz... Tudo isso por causa do olho gordo, da inveja, da maldade das pessoas... Olho gordo é o pior de todos os feitiços, o sinhô sabia? Eu faço trabalhos pra muitas gentes, eu já curei muitas coisas feia,... que as pessoas vêm aqui, atrás de remédio, eu tiro quase tudo que precisa do meu quintal. Eu aconselho, no meu terreiro, para usarem as proteções e recomendo muito para usarem as ervas que protegem a pessoa. A espada de São Jorge é a mais recomendada, porque é a proteção do meu pai Ogum. Aqui no rio, eu recebo as correntes da água e do céu... Pai Ogum, que é São Jorge, tá sempre protegendo e curando as pessoas que me procura... o terreiro dele, ele que é o chefe. Agora não, sabe? To meio adoentado, tive pressão alta e nunca mais trabalhei, mas fico vendo os sinais dos Orixás, nas águas do Capim... e no mato. O senhor tá vendo esse outro lado da estrada que só é mato e castanheiras? Desse lado aí, até lá embaixo, as pessoas sempre vê meus protetor aparecer. [risos] O povo se assombra quando vê cavalo saindo do mato e sumindo dentro do rio... São as entidades, são os encantando do céu e das água... Aqui nesse lugar que o sinhô tá é o lugar de encantados, da cabôca Jarina, da Mariana e do Zé Raimundo... todas baixam aqui no meu terreiro e eles já me avisaro que o seu pai, rei Sabá, vai baixar aqui também... mas os mais comuns de 103ive103 são os preto velho, que vieram da África, junto dos parente que viero nos navio e chegaro pra cá... Depois eles foro pra mata, pra proteger a gente e o garapé, viero com os seus filhos, que se tornaro escravo. O senhor sabe a história daqui? Tudo aqui era

escravo... Tudo foi passando de pai pra filho e eu herdei o dom de receber os orixá e só fui ser pai de santo, quando fui iniciado por um pai de santo lá de Belém, que já morreu (José Bonifácio, Benevides, 24/07/2019).

Seu Bonifácio relata os efeitos negativos do mal, no plano físico e no psicológico, como adoecimento, perda de bens materiais, de trabalho, e separação conjugal. Posteriormente, ele aborda o mal em si e, ao explicá-lo ao pesquisador, prova a sua experiência do mal, sem se esquecer do sentido do sagrado em suas práticas.

A imaginação poética, nessa narrativa, se revela ao afirmar receber correntes do céu e do rio Capim, em sua capacidade criadora ao falar das entidades incorporadas no seu terreiro e da construção de um território dos seres encantados, que trabalham em prol da proteção dos sujeitos da comunidade. O narrador relaciona esses territórios a outros textos, reduzindo-os a um só, como no caso dos encantados dos lençóis maranhenses, onde figuram entidades das religiosidades afro-brasileiras, como Jarina, Mariana, Zé Raimundo e Rei Sabá.

A família encantada do atlântico maranhense concretiza um jogo de linguagem e sensibilidade, no momento em que o narrador cria o seu texto, pois é na linguagem que o cosmos, o desejo e o imaginário têm acesso à expressão, afinal, é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torna hierofania (RICOEUR, 1998, p. 15). Então, hierofania é a consagração dos poderes humanos e não humanos no reordenamento da saúde, da pureza, das boas relações sociais e da abundância material.

Nessa perspectiva, o uso e a percepção dos sentidos da Espada de São Jorge resultam de textos construídos e reconstruídos cotidianamente, na comunidade Benevides. Desse modo, forma-se um entendimento local regido pelas tradições rituais, mitológicas e ecológicas, que dão sentido à possibilidade de um bem viver. Uma esperança presente no imaginário quilombola que, ao lidar com a planta, se desenha na polissemia dos sentidos relacionados à biodiversidade local e à cura, elemento da ação humana na comunidade. A cura decorre da experiência humana com o sagrado, uma “energia” de superação das expressões pontuais do mal e de seus efeitos. O apelo aos símbolos do sagrado leva os homens para além da crença, ao promover esperança e a sua expressão, por meio dos sentidos.

No contexto da Amazônia atual, que sofre com a degradação de seus ecossistemas, a hermenêutica de Paul Ricoeur nos ajuda a refletir sobre como os homens lidam com seus símbolos e cosmologias. Esse campo do conhecimento fornece as bases para compreendermos a Amazônia e visibilizarmos os diversos textos de suas populações, incluindo os saberes ambientais e sagrados, que dão sentido às existências dos quilombolas. Se o preconceito étnico

os torna invisíveis para as políticas públicas, eles ressignificam sua religiosidade, seus territórios, hábitos e costumes, criando e recriando seus símbolos, com suporte nos sistemas culturais e sagrados. A Espada de São Jorge, além de planta, é um símbolo que aguça nosso “fazer pensar” as problemáticas desafiadoras do século XXI, contribuindo para o ambiente e para a purificação das “manchas do mal”, que afetam o espírito humano.

3.10 Expressões territoriais em Benevides

Figura 10 – Ruas e casas de Benevides



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2019.

Figura 11 – Rio Capim e mata



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2019.

Paul Little (2004, p. 254) afirma que o “território é um produto histórico, de processos sociais e políticos”, com foco no contexto em que foi construído ou reafirmado. O autor utiliza o conceito de cosmografia, uma variável que estrutura o regime de propriedade de um grupo social, bem como a relação que este mantém com o território. Ele destaca os “vínculos afetivos que mantêm com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dão ao território e as formas de defesa dele” (Little, 2004, p. 254).

Os afetos, as narrativas e a defesa territorial do quilombo foram expressos a partir de “tramas territoriais” (ACSELRAD, 2010), entendidas como configurações orientadas pelas formas como o território é produzido, seja por “apropriação direta” ou por mecanismos jurídicos, incluindo projeções identitárias e mapas.

Esse é o caso do Projeto Novas Cartografias Sociais, em que os sujeitos subverteram os tracejamentos cartográficos e buscaram o respaldo jurídico da Constituição Federal, de 1988, com o intuito de cartografarem territórios sob ameaças de empresas pecuaristas e do agronegócio, outrora agenciados pelo Estado conservador. Dessa forma, Alfredo de Almeida (2013) destaca:

Todo este conjunto de efeitos reforça uma autoconsciência que requer o reconhecimento recíproco de agentes sociais igualmente autoconscientes, que pode ser assim sintetizado: “é um de nós”. Ao mesmo tempo possibilita condições para que cada um encontre a si mesmo no outro, delineando uma relação política fortemente solidária e um acordo explícito em torno de uma dada forma associativa, de uma pauta reivindicatória face ao Estado e de um mesmo território. Cada um ao reconhecer na luta do outro uma parte de sua própria luta reconstrói sua trajetória histórica, repensa a sua “origem” e propicia o lastro indispensável para a coesão imprescindível a uma ação política concreta (ALMEIDA, 2013, p. 157).

As discussões sobre auto-identidade, história, racismo político e outros temas importantes para as políticas de resistência das minorias, sobretudo para os quilombolas do Aproaga, surgiram a partir do direito à terra como herança étnica e pelos laços de parentesco transformados em políticas de pertencimento. Esses elementos fomentaram a criação de um movimento social, com representantes dos coletivos locais associados a outros movimentos reivindicatórios, que demandam o reconhecimento de suas identidades e, conseqüentemente, de seus territórios. A terra simboliza a luta pelo reconhecimento dessas reivindicações, que encontraram ressonância no Estado democrático. O movimento social quilombola apresentou, então, uma contraproposta ao método cartográfico utilizado na região desde o período colonial.

A consciência coletiva dessa comunidade concebeu o território como instrumento de reprodução material, social e simbólica de seus membros. No entanto, apesar das garantias constitucionais, as forças políticas herdadas do passado na região persistem em contrariar a nervura democrática, dificultando a posse legítima dos territórios tradicionais e as garantias étnicas da população de Benevides e dos povos do Aproaga.

O excesso de burocracia do INCRA é um exemplo dessa obstrução. Apesar das adversidades que coexistem com o movimento social de Benevides e comunidades vizinhas, é possível, conforme destaca Henri Acselrad (2010), visibilizar a questão por meio de um processo de “desterritorialização”, mesmo com o processo de titularização das terras de pertencimento do coletivo quilombola em andamento.

Poucas foram as mudanças no que diz respeito à legalização jurídica das terras quilombolas em estudo, e isso afeta burocraticamente a inclusão de outras pautas, que ganharam significados com o movimento étnico e o PNCS. É necessário, então, refletir sobre as novas cartografias resultantes das experiências de

mapeamento participativo, quando pesquisadores e quilombolas fizeram uma “virada territorial”, que gerou novas configurações no controle do território (ACSELRAD, 2010, p. 13). Desse modo, surgem outras representações e possibilidades para pensar e agir no território, que é dinâmico, polissêmico e polifônico, adjetivos que se enquadram muito bem nas novas cartografias sociais. Assim, faço minhas as palavras de hooks (2013) quando lança mão da análise que fiz da sua própria educação ao se descolonizar:

Para nos confrontarmos mutuamente de um lado e do outro das nossas diferenças, temos de mudar de ideia acerca de como aprendemos; em vez de ter medo do conflito, temos de encontrar meios de usá-lo como catalizador para uma nova maneira de pensar, para o crescimento. (hooks, 2013, p. 154).

Segundo Alfredo Wagner de Almeida (2013), o processo de produção de novas cartografias participativas decorre da politização dos atores invisibilizados no processo demarcatório. Assim, é permanentemente necessário desnaturalizar as epistemologias que asseguravam e garantiam o status quo para a manutenção e expansão das empresas pecuaristas e do agronegócio, que se confrontam com as forças políticas oriundas das unidades de mobilização. Os principais artífices dessas forças de resistência são as comunidades quilombolas, indígenas, camponeses, quebradeiras de coco-babaçu, ribeirinhos, pescadores, seringueiros, castanheiros, igrejas e demais

A “nova cartografia social”, em certa medida, recolocaria à descrição etnográfica a relevância do reencontro com a poesia, enquanto narrativa do cotidiano, que tanto pode estar na fala do membro da comunidade que foi entrevistado, quanto naquele que a interpreta, consoante os cânones da ciência, delineando uma relação de pesquisa peculiar. As narrativas são confluentes e livres das classificações temporais de “começo” ou de “fim” e das adjetivações que as opuseram simetricamente em “grandes” e “pequenas narrativas”. São muitas as ilustrações de politização da “nova descrição” pela poesia (ALMEIDA, 2013, p. 164).

Segundo o autor, as novas cartografias sociais são instrumentos de inovação etnográfica, pois abdicam de determinados padrões científicos que refletem apenas as perspectivas dos colonizadores, sem considerarem o ponto de vista do “nativo”. Um exemplo disso é a abordagem de Evans-Pritchard (1902-1973), que afirmou que o cientificismo está sempre presente em um bom texto etnográfico. As novas cartografias, em contraposição às demarcações anteriores, consideram os membros das comunidades quilombolas, legitimando a participação popular.

A inovação etnográfica dessas novas cartografias está em sua capacidade de integrar os conhecimentos locais e tradicionais dos povos quilombolas, valorizando suas vozes e suas experiências. Isso contrasta com as abordagens tradicionais da cartografia e da etnografia, que muitas vezes impõem uma visão externa e colonial sobre os territórios e culturas estudados. A metodologia das novas cartografias enfatiza a co-criação de mapas e narrativas territoriais, onde

os próprios moradores das comunidades quilombolas são agentes ativos na produção do conhecimento sobre seus territórios.

Essas cartografias participativas permitem que as comunidades quilombolas expressem suas percepções do espaço, identifiquem áreas de uso tradicional e cultural e articulem suas demandas territoriais de maneira mais eficaz. Elas promovem uma maior autonomia e empoderamento das comunidades, que passam a ter ferramentas para negociar e dialogar com o Estado e outros atores sociais sobre a gestão e a defesa de seus territórios.

Além disso, as novas cartografias sociais desafiam a noção de neutralidade e objetividade na produção de conhecimento geográfico, ao reconhecer que todos os mapas são produtos de processos históricos e políticos. Elas incorporam uma abordagem crítica e reflexiva, que questiona as relações de poder envolvidas na cartografia tradicional e busca modos de representação mais justos e equitativos.

As novas cartografias sociais são um avanço significativo na etnografia e na geografia, pois abrem espaço para a inclusão de perspectivas marginalizadas e promovem um entendimento mais complexo e dinâmico dos territórios e das culturas que os habita. Elas são o ponto de encontro de pesquisadores e povos tradicionais, os quais se tornam sujeitos que descrevem o cotidiano e constroem narrativas, aproximando-se da Ciência. Essas descrições territoriais revelam as subjetividades vividas e politizadas, desses sujeitos. Nesse sentido, procedem de várias escrituras narradas por diferentes vozes representadas simbolicamente e carregadas de significados, por isso polifônicas e polissêmicas.

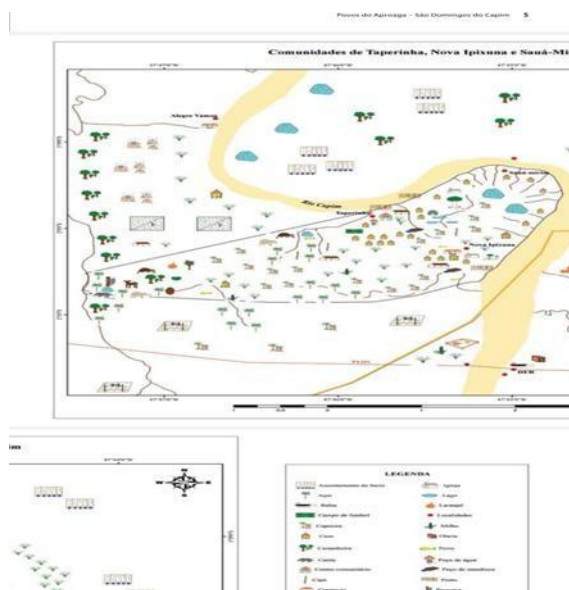
Dessa forma, os limites do território são tracejados por linhas que simbolizam o tempo, os lugares e as vivências cotidianas, compreendendo a matéria e o imaterial como fundamentos das territorialidades e de suas múltiplas dimensões. Entre elas, a sagrada percebida como paisagem religiosa, na qual o sagrado é também reconhecido como elemento de produção do espaço (TEIXEIRA; RATTS, 2007 p. 5), que se expressa territorialmente. O Projeto Nova Cartografia Social colaborou para estruturar o território quilombola dos Pretos D'antes (MORAES, 2012), ou povo do Aproaga, a partir do qual estabeleceu-se a representação gráfica da comunidade quilombola Benevides. Nos anos 1990, estimulados pela nova Constituição Federal, os quilombolas do rio Capim, especificamente das comunidades Sauá-Mirim, Nova Ipixuna, Taperinha e Alegre Vamos, foram os primeiros a reivindicar o território quilombola e, conseqüentemente, a legalização fundiária. Essas comunidades, pertencentes ao município de São Domingos do Capim, mantêm relações sociais próximas com as demais comunidades do entorno do rio, cuja municipalidade é Aurora do Pará.

O primeiro marco da expressão territorial e política dos quilombolas do Aproaga foi a criação da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC). Como relatado nesta tese, as constantes ameaças de invasões das terras fortaleceram a consciência coletiva da população

e, em 2007, houve vários encontros e mobilizações nas comunidades Taperinha, Sauá-Mirim e Nova Ipixuna, culminando na criação da associação. Seu registro como pessoa jurídica ocorreu em 2009, quando a diretoria finalizou a elaboração do Estatuto Social e o apresentou à assembleia. Uma vez aprovado, foi solicitado o reconhecimento junto à Fundação Cultural Palmares, que, em 2011, confirmou o documento e reconheceu a associação quilombola.

Segundo o presidente da AQURC, José Clauderi, os objetivos e motivações para a criação da associação se deram pela

[...] necessidade de ter uma organização que nos representasse em nossas lutas que estava nos ameaçando naquele momento, o agronegócio através da monocultura do dendê e a mineração do caulim no rio Capim, e estávamos sendo ameaçados então houve a necessidade da AQURC. Os principais objetivos foram melhorar nossas condições de vida, pois não tínhamos nenhuma política pública em nossas comunidades, então, nosso objetivo sempre é a defesa de nossa gente e nosso território e buscar melhorias para toda nossa gente (José Clauderi, Comunidade Benevides, 2023).



Fonte: Marin; Barbosa; Martins, 2008, p. 6.

Na nova cartografia do território quilombola herdado dos Pretos D'Antes, foram representados graficamente os lugares de produção agrícola, moradias, as terras do agronegócio, igarapés, cemitérios, caminhos, áreas de várzeas, escolas, roçados, florestas de castanheiros-do-pará e de açaizais, estradas, fazendas, pastos, pontes, rodovias, comunidades vizinhas, igrejas cristãs (católicas e evangélicas). Entretanto, deixou-se de representar os lugares das práticas da Pajelança Quilombola, que constituem um fato social total (MAUSS, 2003). Mesmo assim, a garantia de seus direitos ainda está em construção, por exemplo, a

titulação de suas terras, que não foi efetuada pelo INCRA desde a demarcação ocorrida na década de 1990.

Convém ressaltar que os recursos naturais que resistiram – como os castanhais, açaiçais e outras espécies vegetais e animais – são resultantes dos cuidados herdados dos povos originários e quilombolas, que usam seus saberes para a preservação dos ecossistemas, garantindo a reprodução social nos dias atuais. Esses ecossistemas são considerados lugares sagrados onde os orixás, os encantados, os santos católicos e os espíritos ancestrais habitam. Junto com os quilombolas, tornam-se guardiões do território e da identidade étnica de Benevides, fundamentando o panteão da expressão religiosa denominada Pajelança Quilombola.

Ao analisar os símbolos dos lugares cartografados pela população quilombola, chamou-me a atenção a invisibilidade dos lugares de práticas de cura, onde acontecem os rituais (terreiro) da Pajelança, sendo indicada apenas a presença das igrejas cristãs. Infelizmente, os sujeitos “Povos do Aproaga”, que dão nome ao Fascículo 24, ficaram invisíveis nas cartografias que subsidiaram as informações locais para o reconhecimento do território étnico pelas instituições estatais.

É preciso frisar que, no território quilombola Benevidiano, as expressões religiosas afro-indígenas são praticadas legitimamente, através de símbolos e rituais, desde a aproximação dos povos originários com os africanos que chegaram na região. Dessa forma, a importância da Pajelança Quilombola assume uma postura política ao resistir no tempo e, sobretudo, em tempos de crises socioambientais, mantendo-se viva até hoje. Os desastres climáticos oferecem ameaças aos quilombolas e seres não humanos, que sinalizam seus desaparecimentos.

As novas cartografias são instrumentos de inovação etnográfica, pois abdicam de determinados padrões científicos que refletem apenas as perspectivas dos colonizadores, sem considerar o ponto de vista do “nativo”. Um exemplo disso é a abordagem de Evans-Pritchard (1902-1973), que afirmou que o cientificismo está sempre presente em um bom texto etnográfico. As novas cartografias, em contraposição às demarcações anteriores, consideram os membros das comunidades quilombolas, legitimando a participação popular.

A inovação etnográfica dessas novas cartografias está em sua capacidade de integrar os conhecimentos locais e tradicionais dos povos quilombolas, valorizando suas vozes e suas experiências. Isso contrasta com as abordagens tradicionais da cartografia e da etnografia, que muitas vezes impõem uma visão externa e colonial sobre os territórios e culturas estudados. A metodologia das novas cartografias enfatiza a co-criação de mapas e narrativas territoriais, onde

os próprios moradores das comunidades quilombolas são agentes ativos na produção do conhecimento sobre seus territórios.

Essas cartografias participativas permitem que as comunidades quilombolas expressem suas percepções do espaço, identifiquem áreas de uso tradicional e cultural e articulem suas demandas territoriais de maneira mais eficaz. Elas promovem uma maior autonomia e empoderamento das comunidades, que passam a ter ferramentas para negociar e dialogar com o Estado e outros atores sociais sobre a gestão e a defesa de seus territórios.

Além disso, as novas cartografias sociais desafiam a noção de neutralidade e objetividade na produção de conhecimento geográfico, ao reconhecer que todos os mapas são produtos de processos históricos e políticos. Elas incorporam uma abordagem crítica e reflexiva, que questiona as relações de poder envolvidas na cartografia tradicional e busca modos de representação mais justos e equitativos.

Portanto, as novas cartografias sociais são um avanço significativo na etnografia e na geografia, pois abrem espaço para a inclusão de perspectivas marginalizadas e promovem um entendimento mais complexo e dinâmico dos territórios e das culturas que os habitam.

CAPÍTULO 4 – DO ESTUDO DA PAJELANÇA À PAJELANÇA QUILOMBOLA EM BENEVIDES

Compreendo a pajelança, no âmbito da Antropologia da Religião, como um sistema complexo de práticas e crenças que envolve a figura do pajé — ou xamã — personagem central em diversas culturas indígenas, especialmente na Amazônia. O pajé atua como mediador entre o mundo físico e o espiritual, sendo capaz de invocar entidades, curar enfermidades e orientar sua comunidade. O termo “pajelança” refere-se a um conjunto de práticas de cura que envolve o uso de plantas medicinais e rituais híbridos, nos quais se entrelaçam elementos da Umbanda, do catolicismo popular e das cosmologias indígenas. Nessas sessões, o pajé entra em estado de transe, conectando-se com os universos simbólicos da floresta, das águas e do ar.

Claude Lévi-Strauss, ao explorar a dimensão simbólica da magia, argumenta que sua eficácia não reside apenas nas habilidades do curador ou na crença individual, mas na estrutura simbólica que conecta o curador, o paciente e a coletividade. Para ele, a magia opera por meio de um sistema compartilhado de significados, cuja coesão simbólica confere legitimidade e potência à prática. O feiticeiro, segundo Lévi-Strauss, ocupa o centro de um “jogo simbólico” que mobiliza mitos e signos não de forma consciente, mas por meio de uma compreensão intuitiva das estruturas sociais. Essa capacidade de “encantar” o público é o que torna a magia eficaz dentro de seu contexto cultural.

Além disso, Lévi-Strauss propõe que a magia pode ser compreendida como uma forma de ciência primitiva, pois segue uma lógica própria, baseada em relações simbólicas e em sistemas de significados coletivamente construídos. Nesse sentido, o simbolismo exerce efeitos reais sobre a mente — e, muitas vezes, sobre o corpo — dos envolvidos.

Os estudos sobre a pajelança na Amazônia iniciaram-se com os trabalhos de Charles Wagley e Eduardo Galvão, na década de 1940. Embora tímidos em seu início, esses estudos inauguraram um novo paradigma para compreender as relações entre humanos e não-humanos na região. Essa hesitação inicial deveu-se ao contexto científico da época, no qual temas que não podiam ser testados empiricamente eram considerados de menor relevância. Como observou Wagley, “a magia, porém, não se submetia facilmente à ciência” (1957, p. 295), pois se constrói no campo da subjetividade, enquanto a ciência era concebida como objetiva e “dura”, relegando o sagrado a um plano secundário.

Apesar disso, os antropólogos norte-americanos, ao estudarem comunidades amazônicas, revelaram uma base rica para compreender as relações entre seres humanos, plantas, águas,

animais, encantados e espíritos. Essa complexa rede de interações é atravessada pela fusão de elementos culturais indígenas, europeus e africanos, cuja síntese se expressa na figura do *caboclo* — representante da identidade amazônica. Desassistido da liturgia católica formal, o caboclo constrói sua própria liturgia, popular e inovadora, enraizada em sua experiência cotidiana.

Na obra *Uma Comunidade Amazônica: Estudo do Homem nos Trópicos*, Wagley dedica o sétimo capítulo à relação entre magia e ciência. Ele observa que, à medida que a ciência se expande, as explicações mágicas e o “simples bom senso” tendem a perder espaço (WAGLEY, 1957, p. 294). No entanto, as crenças tradicionais persistem, o que, segundo o autor, se deve à forma fragmentada e desigual com que as inovações científicas chegam à sociedade brasileira, especialmente na Amazônia.

Embora ainda influenciado por uma lógica evolucionista, Wagley oferece uma etnografia sensível do sistema religioso dos povos tradicionais de Gurupá. Inicialmente, identifica o catolicismo como crença unificadora da população local. Contudo, observa que essa religiosidade se populariza à medida que os moradores incorporam os símbolos sagrados do catolicismo em sua vida cotidiana, ressignificando-os a partir de suas próprias crenças e práticas. Assim, o catolicismo torna-se um elemento agregador, mas não exclusivo, sendo reinterpretado e protagonizado pelos sujeitos locais em uma dimensão horizontal da experiência religiosa. O autor ao apresentar a popularização da crença católica em Gurupá, salienta que

Deus e Cristo são adorados, porém a Virgem Maria e os santos têm maior relevo na religião local. Além disso, a devoção de seus habitantes concentra-se nos santos cujas imagens podem ser encontradas na igreja do lugar e nas pequenas capelas das localidades rurais vizinhas, tais como as de Santo Antonio, São Benedito, São João, Santa Apolônia e a da Virgem Maria, que o povo identifica como imagem (WAGLEY, 1957, pgs. 298-299).

A distinção entre Deus, Cristo, a Virgem Maria e os santos, no contexto da religiosidade popular em Itá, revela uma dinâmica simbólica particular: embora Deus e Cristo sejam objetos de adoração conforme a doutrina cristã, são os santos e a Virgem Maria que assumem maior relevância prática na vivência religiosa cotidiana. Essa observação sugere uma valorização de figuras sagradas mais próximas das necessidades humanas, cuja mediação simbólica se mostra mais acessível e eficaz para os fiéis. Os santos, por serem humanos canonizados, e a Virgem Maria, por sua condição maternal e intercessora, tornam-se intermediários tangíveis entre o divino e o terreno.

A devoção local está fortemente ancorada na materialidade das imagens, como observa o autor ao mencionar a presença de santos “na igreja do lugar e nas pequenas capelas das

localidades rurais vizinhas”. Essa materialidade do sagrado indica que a experiência religiosa está vinculada a espaços concretos e representações visuais, permitindo uma apropriação do transcendente por meio de formas sensíveis e familiares. As imagens, nesse sentido, não apenas representam o sagrado, mas o tornam presente e acessível.

A função social e comunitária dos santos também é central. A devoção a figuras como Santo Antônio, São Benedito, São João e Santa Apolônia revela a dimensão pragmática da religiosidade popular. Cada santo responde a demandas específicas: Santo Antônio é invocado como casamenteiro; São Benedito, associado às populações negras e à resistência à escravidão; São João, às festas juninas; e Santa Apolônia, à cura de dores dentárias. Esses vínculos reforçam a ideia de uma religiosidade enraizada no cotidiano, voltada para a resolução de problemas concretos e para a manutenção da coesão comunitária.

A centralidade da Virgem Maria e dos santos, portanto, não subverte a adoração a Deus e a Cristo, mas expressa uma forma de mediação simbólica mais direta e presente. A relação com o sagrado é mediada tanto pelo material (imagens, capelas) quanto pelo simbólico (funções sociais e afetivas dos santos), revelando uma religiosidade profundamente situada nos desafios e experiências das comunidades rurais.

A identificação popular com essas figuras sagradas também se manifesta na forma como são percebidas: “o povo identifica como imagem” a figura da Virgem Maria. Essa expressão aponta para a maneira como os símbolos religiosos são ressignificados pelas comunidades, moldando uma religiosidade que, embora vinculada à tradição católica oficial, é recriada a partir das práticas e crenças locais.

As formas de organização dos cultos aos santos católicos em Gurupá assemelham-se às observadas em Benevides, ambas representativas do catolicismo popular. Essas práticas são recriadas pelas comunidades como apropriações do catolicismo oficial, adaptadas aos seus contextos socioculturais. Os significados atribuídos aos santos são reelaborados para responder às necessidades práticas do cotidiano, tornando-se inteligíveis dentro dos códigos culturais locais.

Como observa Charles Wagley, esses códigos culturais na Amazônia são fruto de um processo de hibridização religiosa, resultado da confluência de símbolos e significados trazidos pela colonização e reinterpretados pelas populações locais. A devoção aos santos católicos em Gurupá, por exemplo, reflete tanto a herança do catolicismo europeu quanto as representações herdadas pelos caboclos de seus ancestrais indígenas, compondo um sistema religioso plural e dinâmico. Segundo Wagley, os indígenas de língua tupi da selva amazônica, recorriam aos

feiticeiros para a cura de seus males de natureza física e espirituais, ocasião em que descreve as características desses pajés:

Esses feiticeiros, ou pajés, caracterizavam-se por traços peculiares que os distinguiam dos leigos. Consta que eram possuidores de temperamento nervoso e altamente excitável. Ao se comunicarem com os espíritos que controlavam, entravam em transe e até mesmo em crises catalépticas. Tais transe eram provocados pela tragada de grandes quantidades de tabaco e pela dança e canto ao ritmo do matraquear de uma cabaça (WAGLEY, 1957, p. 307).

O autor descreve o pajé como uma figura dotada de características peculiares que o distinguem dos demais membros da comunidade. Seu temperamento é descrito como nervoso e altamente excitável. Os pajés demonstram a capacidade de entrar em estados profundos de transe, durante os quais realizam performances marcadas por enrijecimento muscular, imobilidade corporal e expressões intensas, frequentemente induzidas pelo uso ritual do tabaco, em associação com cantos e danças. Esses comportamentos conferem ao xamã uma aura de singularidade, tornando-o simultaneamente temido e reverenciado pelos habitantes de Gurupá.

Essa ambivalência simbólica — entre respeito e temor — está diretamente relacionada à sua habilidade de transitar entre dois domínios ontológicos: o mundo da matéria e o mundo dos encantos. Eduardo Galvão, em sua etnografia sobre a religiosidade em Gurupá, descreve com sensibilidade essa cosmologia local, na qual o pajé atua como mediador entre dimensões distintas da existência, articulando saberes, práticas e experiências que escapam à lógica ocidental, mas que são plenamente inteligíveis no universo simbólico amazônico.

4.1. A Pajelança Quilombola

A pajelança abordada nesta tese passou a ser denominada “quilombola” pelo próprio pajé e pelas benzedeiras da comunidade de Benevides, especialmente a partir da segunda fase da pesquisa de campo. No início do trabalho etnográfico, o pajé se identificava como praticante da Umbanda. Naquele momento, eu investigava o uso de ervas medicinais na comunidade quilombola de Benevides, e ele foi um dos primeiros colaboradores, sobretudo quando concentrei minha atenção na planta *espada de São Jorge* (*Sansevieria zeylanica*), o que também marcou uma ampliação significativa da minha trajetória investigativa.

Esse período foi fundamental para o fortalecimento dos nossos laços de amizade, especialmente quando compartilhei com ele o entrelaçamento da minha própria história com a pajelança, por meio das narrativas transmitidas por meu pai e minha mãe, oriundos do Nordeste.

Ao relatar minhas origens familiares e minha trajetória acadêmica, percebi, por meio de seu semblante, o surgimento de uma relação de confiança entre interlocutor e pesquisador.

Seu Bonifácio é um homem negro, alto, de cabelos grisalhos e sorriso acolhedor. À época da pesquisa, tinha 67 anos. Identificava-se como agricultor aposentado e viúvo, nascido em uma casa situada na foz do rio Caratateua, na região ribeirinha do rio Capim. Seus pais eram agricultores, coletores de castanhas, extrativistas e pescadores. Sua família mantinha uma relação profunda com o sagrado de matriz afro-brasileira, praticando curas por meio da medicina popular, utilizando plantas da floresta e do quintal de casa. Seu Bonifácio também se declarava adepto da Umbanda.

Na ocasião, corroborando com a etnografia *ex post facto*, advinda da memória, narrou o seguinte:

Meu filho, hoje você está vendo um pouquim de meu trabalho (apontando para o congá). Quando eu tinha por volta de vinte a vinte e seis ano de idade, eu tinha muita gente que trabalhavo na Umbanda, comigo. Nessa época, nós tinha uns barcos grande, que quando tinha festa de santo, eles saia levando muita gente, pra ver o meu trabaio. Quando eu chegavo nos barco, a gente era recebido pelos estrondos dos fogos, rio a dentro. Era gente de toda essas comunidade. Ia minha família, minha mulher, meus tio. As maior festa era dos orixás que até hoje mim acompanha, Ogum e Nossa Senhora da Conceição. Tinha festa direto. Eu tinha ajudante, que batia os tambor, os da defumação, os dos enfeitos de bandeirinha, aquelas que cuidavo só das vestes e os que me ajudavo quando arriava santo, e sempre tinha muita gente, que me procuravo pra fazer trabaio. As vez, começava das nove da noite, e ia até de madrugada adentro. Ficavo todo mundo, numas cadeira sentado... os outros pelo chão aguardando (BONIFÁCIO, 2021, Comunidade Benevides).

A narrativa compartilhada pelo colaborador, naquele momento da entrevista, conduziu-me à descrição de um *congá* localizado em uma sala de sua residência. O espaço, de formato quadrado e aproximadamente seis metros de lado, era construído em madeira, com piso de cimento, janela lateral e cobertura de telhas. A porta de acesso ao ambiente sagrado estava ornamentada com um tecido branco, no qual se destacava a pintura de um pavão em tons de azul, vermelho e contornos pretos. Ao adentrar o espaço, deparei-me com um tapete de retalhos sobre o chão — um convite silencioso à reverência e ao cuidado, reforçado pelo gesto de retirar os calçados antes de entrar.

Acompanhei os rituais de praxe ao lado do pajé, pedindo licença às entidades espirituais antes de me sentar em uma cadeira plástica, posicionada no centro da sala, defronte ao *congá*, que Seu Bonifácio chamava de “mesa”. Antes de iniciar nossa conversa, busquei disciplinar as faculdades de olhar, escutar e escrever (OLIVEIRA, 1969), observando atentamente as imagens de orixás, santos e encantados, bem como os frascos plásticos dispostos sobre a estrutura vertical do *congá*, semelhante a um armário sem portas. Alguns desses frascos continham

oferendas; outros, remédios preparados com ervas e unguentos encomendados por consulentes. No chão, ao redor da estrutura, havia recipientes com substâncias pastosas e líquidas, além de velas brancas colocadas em xícaras e regadas com cachaça — elementos que compunham o conjunto ritualístico.

Na parede de madeira, pendiam duas peles de jibóia e penas de aves não identificadas, evocando a presença dos “bichos que curam” — expressão que remete ao uso de vegetais, animais e minerais tanto nos cerimoniais quanto no receituário da chamada “medicina folk” ou “medicina popular” (FIGUEIREDO, 1994). Segundo o pajé, suas práticas mediúnicas, atualmente, concentram-se nos trabalhos de Mesa Branca. No *congá*, observavam-se imagens de orixás como Ogum, Oxum e Yemanjá; santos católicos como Jesus Cristo crucificado, Nossa Senhora das Dores e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro; caboclos como Jarina e Zé da Mata (representado por Zé Pelintra); além de figuras de animais como boto, cobra, pássaros e peixes.

Entre os objetos dispostos no espaço, havia também peças de vestuário do pajé, bonés e certificados — entre eles, o alvará da Federação Paraense de Umbanda e um certificado de honra ao mérito concedido pela Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC), em reconhecimento à sua atuação como praticante de cultos afro-brasileiros e membro da comunidade de Benevides.

Após essas observações imagéticas, pude ouvir sua história de vida. Segundo Seu Bonifácio, começou a curar aos seis anos de idade, quando passou a ouvir vozes que o instruíam, embora não compreendesse sua origem. Utilizava ervas cultivadas pela família e coletadas na mata — cascas, folhas verdes e secas — para preparar chás, banhos e defumações. Os resultados positivos dessas práticas o levaram a atender, inicialmente, familiares e vizinhos, e, com o tempo, pessoas de outras comunidades e cidades, que o procuravam em busca de remédios. Quando não levavam os preparados prontos, levavam as ervas ou o receituário escrito por sua prima, sob sua orientação.

Seu Bonifácio descreve sua família como “arremediada”. Juntos, cultivavam roças de mandioca, feijão e milho, e possuíam uma casa de farinha no quintal, onde produziam grandes quantidades para comercialização local e na capital. Também coletavam ouriços de castanha-do-pará e produziam peixes secos para venda. Os ganhos com as curas e partos realizados por sua mãe — que não cobrava, por considerar um dom divino — eram retribuídos com dinheiro, alimentos e objetos simbólicos (*xerimbabos*). Esses rendimentos permitiram à família adquirir cinco barcos, utilizados para transporte de mercadorias e pessoas, especialmente durante as festas de santos nas comunidades ribeirinhas.

A narrativa também evidencia a importância das festas religiosas no rio Capim, marcadas por um sincretismo entre o catolicismo e a Umbanda. Isso se torna evidente nas celebrações de Ogum, sincretizado com São Jorge, e de Oxum, associada à Nossa Senhora da Conceição. As expressões faciais de Seu Bonifácio ao lembrar essas festas revelavam uma vivacidade que diminuía as distâncias temporais, mesmo quando ele mencionava ter, à época, cerca de 26 anos — embora, no momento da entrevista, já fosse sexagenário.

Durante essa primeira conversa, o pajé convidou-me à cozinha de sua casa para compartilhar um segredo, motivado por minha pergunta sobre a origem de seu dom. Por tratar-se de uma confidência, não etnografarei o conteúdo da narrativa. Apenas registro que, segundo ele, seu chamado espiritual foi de nascença e deveria ser mantido em segredo, conforme orientação de sua mãe, para evitar punições a ambos.

Heraldo Maués, ao tratar sobre os rituais iniciáticos dos pajés da pajelança cabocla, ressalta que nesse processo é preciso que o pajé que traz o “dom” para a pajelança

deve morrer simbolicamente para renascer como xamã. A partir daí, estará pronto para tratar seus próprios doentes e até formar seus próprios discípulos. Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de “corrente do fundo”) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, sempre, à prática da “caridade”, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas “obrigações”, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas (MAUÉS, 2005, p. 10).

Seu Bonifácio narrou que além de ouvir vozes que lhe ensinavam a produzir a medicina, também era chamado pelos caruanas para habitar com eles, no fundo do rio Capim, e que quando completou vinte e seis anos, fez o seu entrecruzamento com o pajé chamado Zé Maria de Almeida, possuidor de um terreiro próximo à sua casa, na foz do igarapé Caratateua. Esse participava dos terreiros da capital, para onde conduzia o recém-pajé, e tornou-se seu guia espiritual da Umbanda. Foi a partir desse tempo de pajé iniciado, que ele começou a praticar benzições e curar diversas doenças e malefícios e praticar “encomendas”, quando solicitadas. A segunda fase da pesquisa, compreendeu outra “temporada” na comunidade, após a covid-19.

4.2 As mobilidades do terreiro, o tempo da covid-19 e do bolsonarismo

Quando retornei a Benevides, fui calorosamente recebido pelos quilombolas, que, mesmo em clima de celebração, seguiam os protocolos sanitários recomendados pelo Ministério da Saúde. Na casa onde eu estava hospedado, recebi visitas frequentes de crianças e idosos, que vinham me ver após saberem, pelas redes sociais e pelas imagens compartilhadas por meus familiares, da gravidade do meu estado de saúde durante a pandemia, quando estive internado em um hospital em Castanhal.

Alguns membros da comunidade haviam feito promessas em meu nome, a serem “pagas”

por meio de rezas aos santos católicos. Outras solicitações vieram das benzedadeiras, que recomendaram sessões de descarrego. Todas essas práticas foram realizadas, algumas na própria comunidade e outras em minha casa, após meu retorno. Ao retomar a pesquisa, percebi mudanças significativas no campo, o que me levou a redirecionar o foco do trabalho para compreender os novos desafios que emergiam. As transformações eram visíveis tanto na configuração física do salão quanto na decoração e nas narrativas dos moradores sobre a pajelança — inclusive as de Seu Bonifácio. Essas mudanças revelavam novas possibilidades epistemológicas, que se abriam gradualmente ao pesquisador, a partir das cosmopolíticas vividas pela comunidade quilombola.

O terreiro havia sido transferido para uma pequena casa de taipa, cedida pela comunidade, localizada às margens da PA-252, mais próxima da sede da AQUARC. A casa, estreita e coberta com telhas de barro, era dividida em pequenos compartimentos, com paredes internas feitas de tecidos coloridos. A cozinha se conectava ao quintal, repleto de plantas, situado em meio a um pântano formado por escavações durante a construção de uma ponte. Em frente à casa, havia um pequeno jardim decorativo, com roseiras, espadas de São Jorge e pinhão-roxo ainda em crescimento.

No interior da sala, encontrava-se o congá ou “mesa” em estrutura vertical, semelhante à descrita anteriormente, mas sem a imagem de Nossa Senhora das Dores. A pedido do pajé, levei uma nova imagem em visita posterior. A decoração das paredes também havia mudado: agora, estavam adornadas com pinturas de açaizais e castanheiras, feitas por Conceição, filha de Seu Bonifácio. Essas pinturas substituíam a pele de jibóia que decorava o salão anterior. No entanto, chamou-me atenção, e causou-me certo desconforto a presença de uma suástica budista, desenhada ao lado da floresta, também por Conceição. Minha reação imediata foi de estranhamento, pois até então eu associava o símbolo exclusivamente à sua carga negativa na história da humanidade.

Esse momento coincidiu com um período sombrio: a pandemia de COVID-19 e a ascensão do bolsonarismo como ideologia de extrema-direita, que se expandia inclusive entre comunidades tradicionais, muitas vezes impulsionada por igrejas neopentecostais. A presença daquele símbolo na parede central do terreiro provocou em mim um mal-estar profundo, especialmente porque estávamos no segundo semestre de 2022, quando o então presidente Jair Bolsonaro fazia uso distorcido de símbolos nacionais com fins de dominação ideológica,

prática que, segundo a historiadora Lilia Schwarcz, em entrevista ao *Jornal do Campus*, remete a estratégias típicas de regimes autoritários e nacionalistas.

Governos fascistas sempre manipulam os símbolos nacionais com o sentido de fazer com que digam respeito apenas a eles próprios. Você pega a grande linguagem dos nazifismos, do século passado, que se pautavam pelos símbolos pátrios, pela construção emocional de uma nacionalidade que era excludente, porque incluía apenas alguns e excluía muitos, mas que falava em termos de pátria, de nação. Jair Bolsonaro, seguindo essa bíblia dos governos nazifascistas e de governos populistas também, logo que surgiu sequestrando para si elementos pátrios como a bandeira, o hino e a camisa da seleção brasileira (SCHWARCZ, 2022, s/n).

O bolsonarismo impactou parte da população local por meio da atuação de igrejas neopentecostais e da promoção de atos cívico-militares, como desfiles, passeatas e pregações de cunho ultraconservador. No entanto, o que significaria uma suástica orientada à esquerda, pintada na parede do terreiro de Seu Bonifácio?

Em conversa com Conceição, autora da pintura, ela explicou que o símbolo representava boas-vindas e energias positivas, sem qualquer intenção negativa. Relatou que a inspiração veio de uma visita a um templo budista em Belém, onde viu o símbolo impresso em um papel e decidiu reproduzi-lo como gesto de acolhimento às pessoas que visitassem o terreiro: “É que eu fui a uma igreja do Buda, em Belém, e aí vi num papel, e resolvi pintar, pra dar boas-vindas às pessoas que nos visitassem”.

A partir desse episódio, senti a necessidade de aprofundar minha compreensão sobre o símbolo. Encontrei, entre outras fontes, o texto de Frederico Tadeu Gondim, intitulado “*Entre a prosperidade e o ódio: reflexões sobre a suástica a partir do caso do cemitério São Miguel da Cidade de Goiás (1936)*” (2019). O autor analisa o contexto histórico e social da presença de suásticas no Cemitério São Miguel, em Goiás, destacando como o símbolo, originalmente associado à prosperidade e à boa sorte em diversas culturas, foi ressignificado com o avanço do nazismo, passando a carregar conotações de ódio e intolerância. Gondim propõe uma reflexão crítica sobre a transformação dos significados simbólicos ao longo do tempo, considerando as múltiplas interpretações que emergem em contextos culturais e políticos distintos.

Em outro momento, compartilhei com Conceição os significados contemporâneos da suástica, alertando que muitos visitantes do terreiro poderiam não compreender sua intenção original. Expliquei que o símbolo foi apropriado pelo regime nazista de Adolf Hitler e passou a representar a morte de judeus, mulheres, homossexuais e outras minorias perseguidas. Diante do desconforto que expressei, Conceição me tranquilizou ao relembrar um episódio marcante: a fala do então candidato à presidência da República, Jair Bolsonaro, durante uma palestra no Clube Hebraica, no Rio de Janeiro, na qual afirmou que comunidades quilombolas “não serviam

nem para procriar”. Suas declarações geraram forte repercussão negativa e processos por racismo, sendo amplamente criticadas por ativistas, lideranças quilombolas e organizações de direitos humanos.

Ao rememorar esse episódio com indignação, Conceição demonstrou não estar alinhada ao bolsonarismo. Pelo contrário, sua fala evidenciou solidariedade com os quilombolas, vítimas de preconceitos históricos e contemporâneos. Esse cenário foi amplamente registrado por instituições como o Instituto Geledés, que documentaram os impactos dessas declarações sobre as comunidades tradicionais.

Bolsonaro causou indignação e revolta após afirmar, entre outros absurdos, que afrodescendentes de comunidades quilombolas “não servem nem para procriar”. Em frase gravada em vídeo, o deputado diz: “Fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de 1 bilhão de reais por ano é gasto com eles”, afirmou. Bolsonaro também disse que, se eleito presidente, “todo mundo terá uma arma de fogo em casa, não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola (PORTAL GELEDÉS, (07/04/2017).

O significado da suástica pintada por Conceição para decorar o salão pode ser compreendido à luz da concepção de Clifford Geertz (2008), segundo a qual os símbolos são formas concretas que carregam conotações que transcendem sua dimensão imediata, expressando ideias e valores compartilhados no interior de uma cultura. A presença do símbolo, embora inspirada por uma experiência pessoal em um templo budista, provocou reações diversas e acabou gerando um momento de coesão entre os quilombolas de Benevides, que passaram a refletir coletivamente sobre sua identidade e os desafios enfrentados por sua comunidade.

Esse episódio simbólico ocorreu em um contexto de crescente tensão local, marcado pela expansão do agronegócio, pela presença de fazendas e pela instalação de igrejas evangélicas — elementos percebidos como ameaças concretas ao modo de vida quilombola. Durante o governo Bolsonaro, essas tensões se intensificaram, com pautas que colocavam em risco os direitos territoriais dos povos tradicionais, como o incentivo ao uso de medicamentos sem respaldo científico (como a cloroquina e a hidroxicloroquina) e o avanço sobre os territórios e os recursos naturais historicamente manejados por essas comunidades.

Foi nesse cenário de instabilidade política e sanitária — em que instituições democráticas e educacionais também foram afetadas — que retomei minha pesquisa de forma cautelosa. Segui os protocolos de saúde, utilizando máscaras, álcool em gel e os medicamentos recomendados, em razão das sequelas da COVID-19. Durante esse período, restabeleci contato

com os colaboradores da pesquisa por meio do WhatsApp e retomei o diálogo com o senhor Bonifácio.

Ao reencontrá-lo, observei mudanças significativas no cenário local e nas narrativas compartilhadas. Seu Bonifácio fez reminiscências sobre sua identidade quilombola e reafirmou seu compromisso com a prática da pajelança. Declarou que a medicina que vinha desenvolvendo na comunidade era, de fato, a Pajelança Quilombola, uma expressão espiritual e terapêutica enraizada na ancestralidade negra e na relação com o território.

Olhe, eu sou herdeiro dos Preto do Aproaga, que vieram pra cá, pra trabaiaá nos engenhos de moagem de cana, plantar arroz, e aqui estou eu, conseguimos formar nossa associação, garantir nossa terra, nós ajudou na rigulagem da da terra, ninguém mexe com nós, porque somos donos dela. Nasci aqui dentro, sou neto e filho de quem sabia fazer medicina. Sou médiun, desde menino, tenho meus espíritos que me acompanha, e me rege. Não sou feiticeiro, sempre fiz o bem. Mas agora, a gente tá passando por essa crise de tanta coisa... Sou um pajé quilombola, num sabe? Continuo participando melhor da igreja, mas faço mesa branca, pra ajudar quem mim procura. Sou da Umbanda também e sou reconhecido pelo meus amigos, e todo mundo. O sinhô tá vendo a ponte daqui? Nenhuma pedra, que coloco, nem cimento, nem massa, vai fazer sumir a minha pajelança donde moro, daqui, sinhô entende? Só me preocupa é com o rio seco, e acabar com o restim de mata que temo. Quando eu cresci, aqui tinha fartura, tinha medicina e mais encantado, mas meus espírito da minha vó, do meu vô, meu tio, pai e da mamãe tá sempre me ajudando e vigiando nossa comunidade, nossa terra. Eles vivero aqui. (BONIFÁCIO, COMUNIDADE BENEVIDES, 25/09/2022).

O narrador reafirma sua identidade étnica (CONSTANTINO, 2000; PIZZINATO, 2003), compreendida como resultado de construções culturais elaboradas historicamente. No caso do grupo étnico conhecido como Povo do Aproaga, a identidade foi (re)construída em meio a embates concretos — como a disputa pela terra com outros atores do campo agrário, o que gerou a necessidade de reinvenção coletiva. Assim, a identidade quilombola em Benevides emerge da confluência de forças sociais que atuam sobre os indivíduos e se expressa por meio de ações concretas, como a militância de Seu Bonifácio na AQURC, voltada à garantia do usufruto da terra e à continuidade dos sistemas culturais herdados da ancestralidade africana.

Nesse sentido, Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 5) nos lembra que a identidade étnica se constitui por contraste: ela se define na relação com a alteridade, ou seja, pela diferença em relação ao outro. A identidade quilombola dos moradores de Benevides estrutura-se, portanto, a partir da valorização da história, da cultura e das especificidades dos grupos afro-brasileiros. Mais do que uma identidade racial, trata-se de um reconhecimento sociocultural, marcado pela resistência, pelo pertencimento comunitário e, sobretudo, pela relação com o território.

A identidade, enquanto categoria antropológica, é fluida e relacional, sendo constantemente reconfigurada conforme os contextos históricos e políticos. No entanto, interessa aqui destacar a formação da categoria “quilombola” como uma identidade ancorada em bases histórico-políticas e juridicamente reconhecida, capaz de ressignificar-se diante de estigmas e preconceitos que marcaram a trajetória da população afrodescendente no Brasil. Termos como “descendentes de quilombos” expressam essa ressemantização, que não apenas fundamenta a identidade dos quilombolas de Benevides, mas também qualifica práticas como a pajelança, que ganha legitimidade e sentido no interior desse território. Portanto,

tal ressemantização nos interessa, pois permite aos grupos que se auto-identificam como remanescentes de quilombo ou quilombola uma efetiva participação na vida política e pública, como sujeitos de direito. Além disso, a referida ressignificação afirma a diversidade histórica e a especificidade de cada grupo. A ressemantização deste termo percorreu um longo caminho, tanto temporal quanto discursivo (MARQUES, 2009, p. 345)

A ressemantização do termo *quilombola*, conforme discutida por diversos autores, permitiu que grupos afro-brasileiros que se autoidentificam como tais conquistassem maior participação política e reconhecimento jurídico específico. Esse processo foi longo e complexo, envolvendo transformações históricas e disputas simbólicas. A atualização do termo possibilitou às comunidades um acordo legal e simbólico que legitima suas reivindicações territoriais e o reconhecimento de suas expressões culturais no interior da estrutura jurídica do Estado.

Em Benevides, Seu Bonifácio ressignificou sua identidade quilombola por meio de sua atuação política e pública, especialmente através do movimento social e de sua participação ativa nas pautas da Associação Quilombola Unidos do Rio Capim (AQURC). Ao fazer isso, ele “desfrigorificou” — para usar a expressão de Alfredo Wagner de Almeida — tanto sua identidade étnica quanto a religiosidade que pratica. É nesse contexto que se compreende a *Pajelança Quilombola* como uma categoria emergente da cosmopolítica local: uma prática híbrida e bricologizada, que dialoga com o Catolicismo Popular, a Umbanda e a Pajelança Cabocla.

Na narrativa de Seu Bonifácio, a pajelança é apresentada como uma religiosidade resistente, enraizada no território de pertencimento, na comunhão com seus pares e nos modos de vida herdados dos ancestrais. Ao afirmar que “nenhuma pedra que coloco, nem cimento, nem massa, vai fazer sumir a minha pajelança”, ele sugere que a modernidade e as transformações físicas do espaço não afetam a essência de sua prática espiritual. Sua preocupação, enquanto sujeito quilombola, volta-se para os impactos ambientais que ameaçam

a vida humana e não humana no quilombo — como o “rio seco” e o desaparecimento da mata — que comprometem a fartura, os recursos medicinais e a presença dos encantados, outrora parte integral de sua realidade.

A pajelança quilombola, nesse sentido, revela-se como uma ontologia relacional, que resiste e transcende as pressões externas, sustentada pelas relações sagradas com a natureza e com os ancestrais que constituem o quilombo de Benevides. Ao afirmar que não é feiticeiro, mas pajé quilombola, Seu Bonifácio se posiciona como herdeiro de uma medicina ancestral voltada à cura, recusando o uso de sua mediunidade para fins considerados desabonadores pela comunidade — como discutido por Lévi-Strauss em *O feiticeiro e sua magia*.

A relação entre a pajelança quilombola e o Catolicismo Popular manifesta-se na identificação do pajé como católico praticante, participante de missas, procissões e festas religiosas, como o Círio de Nazaré, além de contribuir com o dízimo. As imagens dos santos estão presentes em seu *congá*, e a eles são dirigidas orações específicas durante os rituais de cura.

Sobre o uso das rezas aos santos na pajelança, Heraldo Maués, ao etnografar uma sessão de pajelança cabocla, observa que:

“Os santos católicos estão sempre presentes junto com os caruanas, mas as entidades principais são os encantados. São eles que tomam o corpo do pajé, são suas as doutrinas cantadas, suas as curas. O único que canta, dança e entra em transe é o pajé, ao som do maracá”.

Essa observação reforça a ideia de que a pajelança, mesmo quando dialoga com o catolicismo, mantém uma lógica própria, centrada na mediação espiritual e na eficácia simbólica das entidades encantadas.

(...)Em dado momento, cessa o canto abruptamente e o pajé parece estar desacordado, sendo amparado pelo servente. Este reza o Pai-Nosso, a Ave-Maria e, em seguida, bate com a mão direita aberta sobre sua testa, chamando-o pelo nome e mandando que ele acorde. O pajé volta a si, dá boa-noite a todos e passa a se comportar normalmente.]Está encerrado o trabalho e todos se retiram para suas casas (Maués, 2009, p. 75).

O autor etnografou um ritual da pajelança, que demonstra a fusão de práticas católicas às práticas de pajelança, onde o pajé aparece desacordado ou em estado de êxtase. Essa atitude é simbólica e pragmática. Ao rezar orações católicas (Pai-Nosso e Ave Maria), que é de proteção espiritual, percebe-se a busca pela proteção através do Catolicismo Popular (Deus e a Mãe de Jesus), associando o Sagrado Católico à Pajelança.

4.3. Bricolagens e hibridismos no Congá

Durante minha pesquisa no quilombo, Seu Bonifácio manifestou e ensinou diversas orações dedicadas a santos católicos, tanto nos rituais de cura que presenciei quanto em

momentos informais. Essas orações estão reunidas em um caderno guardado no *congá*, ao lado das imagens sagradas. Notei que os textos estão escritos em diferentes caligrafias, o que indica que foram registrados por várias pessoas, já que o pajé não sabe ler nem escrever.

Durante as consultas, é comum que os consulentes sejam convidados a ler algumas dessas orações. Outras, no entanto, são recitadas exclusivamente por ele — algumas lidas, outras memorizadas. Em uma ocasião especial, Seu Bonifácio rezou por mim a oração de São Jorge Guerreiro, pedindo para “fechar meu corpo”. Essa oração, profundamente simbólica, é sincretizada na Umbanda com Ogum, orixá de quem ele se reconhece filho.

Eu andarei vestido e armado com as armas de São Jorge, para que meus inimigos, tendo pés não me alcancem, tendo mãos não me peguem, tendo olhos não me vejam, e nem em pensamentos eles possam me fazer mal. Armas de fogo o meu corpo não alcançará, facas e lanças se quebram sem o meu corpo tocar, cordas e correntes se arrebentem sem o meu corpo amarrar. Jesus Cristo, me proteja e me defenda com o poder da sua santa e divina graça, Virgem de Nazaré me cubra com seu manto sagrado e divino, protegendo-me em todas as minhas dores e aflições, e Deus com sua divina misericórdia e grande poder, seja meu defensor contra as maldades e perseguições dos meus inimigos.(ORAÇÃO À SÃO JORGE GUEIRREIRO – EXTRAÍDO DO CADERNO DE ORAÇÃO DO SR. BONIFÁCIO, EM 10/04/2024).

Seu Bonifácio descreve a oração de São Jorge como uma verdadeira “arma de proteção”, utilizada para o fechamento do corpo — prática comum em contextos de religiosidade popular afro-brasileira e profundamente enraizada na cosmologia da pajelança quilombola. Segundo ele, essa oração também é eficaz como forma de “livramento” contra picadas de cobras, especialmente em caminhadas por áreas de mata. Seu uso transcende o campo religioso individual: o pajé relata que já foi procurado por policiais da Polícia Militar do Pará para realizar o fechamento de corpo antes de operações, revelando como essa prática espiritual é reconhecida até mesmo em contextos institucionais.

Durante a pesquisa, observei que a oração de São Jorge está registrada em um caderno guardado no *congá*, ao lado das imagens sagradas. As diferentes caligrafias sugerem que foram escritas por várias pessoas, já que o pajé não é alfabetizado. Algumas dessas orações são lidas pelos próprios consulentes durante as consultas; outras são recitadas exclusivamente por ele, muitas vezes de memória. A oração de São Jorge, sincretizada com Ogum na Umbanda, é uma das mais recorrentes, especialmente em rituais de proteção contra “pessoas invejosas e maldosas”, como ele mesmo enfatiza.

Além dessa, o caderno contém diversas outras orações dirigidas a santos católicos, invocadas em momentos de dificuldade, quando a intercessão dos santos é buscada como fonte de cura e alívio. Essa prática de devoção por meio de orações e imagens é característica do

catolicismo popular, expressão religiosa que, segundo Eduardo Galvão, constitui um sistema simbólico próprio, no qual os santos funcionam como mediadores entre o sagrado e o cotidiano. Galvão observa que, nesse universo, a fé não se limita à doutrina oficial, mas é vivida de forma prática, afetiva e profundamente enraizada nas experiências locais.

Deus e :Cristo recebem culto e reverência, porém são considerados entidades demasiado remotas. A devoção individual ou da comunidade se faz sentir 126ive126 os santos, ou mais explicitamente 126ive126 as imagens 126ive126d santos. Como símbolos de culto religioso essas imagens, ou simples cromos, têm lugar de maior proeminência que a cruz (GALVÃO, 1954, p. 39).

Seguindo a reflexão do autor, observa-se que, no âmbito do catolicismo popular, embora Deus e Cristo ocupem o topo da hierarquia simbólica da fé católica, Seu Bonifácio, enquanto católico, direciona sua devoção principalmente aos santos, por considerá-los mais próximos e acessíveis. Essa escolha revela uma lógica devocional baseada na intimidade e na eficácia simbólica, em que os santos assumem papéis de destaque tanto coletiva quanto individualmente. No caso de Seu Bonifácio, essa relação pessoal com os santos populares sugere uma religiosidade marcada pela proximidade e pela visualidade, elementos que fortalecem o vínculo entre o indivíduo e o sagrado.

Nesse sentido, os santos tornam-se, como afirma Carlos Rodrigues Brandão (2007), “os deuses do povo” — expressão que aqui parafraseio para destacar a centralidade da religiosidade popular em Benevides. Essa religiosidade se manifesta de forma entrelaçada, sob as luzes das velas do hibridismo e da bricolagem, constituindo uma das bases da Pajelança Quilombola.

No *congá* de Seu Bonifácio, as imagens católicas convivem com as dos orixás, sem obedecer a uma ordem fixa ou classificação rígida. Ao lado da imagem de Ogum, por exemplo, encontra-se a de Nossa Senhora das Dores, e ao lado desta, a de Zé Pelintra. Não há uma lógica sistemática na disposição das imagens nos quadrantes do *congá*; sua (des)organização reflete as necessidades imediatas do ritual. O pajé aproxima-se da imagem com a qual estabelece diálogo no momento da cura, seja ela de um santo católico ou de um orixá, conforme a ocasião. Essa prática desconstrói a ideia de compartimentalização simbólica — ou seja, a separação entre “caixinhas” devocionais de catolicismo e umbanda — e revela um receptáculo de devoções fluido e dinâmico.

Essa ruptura com a organização rígida das imagens permite pensar a Pajelança Quilombola de Benevides como expressão de uma bricolagem e de uma hibridização ontológica. No sentido proposto por Lévi-Strauss, o *bricoleur* é aquele que “trabalha com as mãos, utilizando meios indiretos em comparação com os do artista” (2009, p. 32). A

bricolagem, nesse contexto, é uma metáfora para descrever como os seres humanos constroem conhecimentos e sentidos a partir dos materiais disponíveis — símbolos, narrativas, práticas — sem a rigidez exigida pela ciência formal.

Para Lévi-Strauss, o *bricoleur* opera com o que está à mão, recombina elementos com significados prévios para criar algo novo. A bricolagem, portanto, não segue uma racionalidade linear e sistemática, mas se estrutura por meio de conexões não lineares, que dialogam com múltiplos contextos e temporalidades. Trata-se de um processo dinâmico, que se renova continuamente, como um mosaico cujas peças, ao se juntarem, adquirem novos sentidos.

É a partir dessa perspectiva que proponho compreender a formação da Pajelança Quilombola como uma “peça” desse mosaico religioso brasileiro, constituída por múltiplas facetas socioculturais. Mesmo sendo ora aceita, ora negada, a prática da pajelança se hibridiza com elementos do catolicismo e da religiosidade afro-brasileira. Como observa Roger Bastide, o sincretismo religioso (especialmente no Candomblé) é também uma forma de bricolagem, em que os símbolos africanos se reconfiguram dentro da religiosidade dos brancos, sem perder sua potência ancestral.

Pelo estudo dos candomblés, fomos em todo caso levados a ver na religião africana, tal qual se manteve na Bahia e no Brasil em geral, não apenas simples comunicações, mas um conjunto de trocas, de cooperações. O babalorixá necessita do babalaô, do Olosaim, dos Oge. A iniciação de uma filha de santo exige, além do babalorixá, o adivinho que lerá nos búzios o nome da divindade, o coletor das ervas que irá 127ive127-las no mato, a “mãe pequena” que lhe dará os banhos. Todo ritual é manipulação de 127ive127d sagradas, mas não é qualquer um que pode se meter a manipular (BASTIDE, 1961, p. 350).

Renato Ortiz observa que a relação entre a Umbanda, o catolicismo e o kardecismo não se deu de forma pacífica ou simétrica, mas foi marcada por tensões, resistências e processos de subordinação simbólica. Em sua obra *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*, Ortiz analisa como a Umbanda, ao buscar legitimação social, incorporou elementos do espiritismo kardecista e do catolicismo popular, mas o fez em um contexto de desigualdade, no qual as práticas de matriz africana foram frequentemente desvalorizadas ou reinterpretadas sob a ótica das classes médias brancas.

Essa assimetria se manifesta, por exemplo, na tentativa de moralização dos guias espirituais, na racionalização das crenças e na institucionalização dos terreiros, moldando-os segundo os valores do espiritismo europeu. Como aponta Bastide, a Umbanda é resultado de uma bricolagem complexa, em que diferentes tradições religiosas (africanas, indígenas,

católicas e espíritas), são recombinações em um sistema simbólico próprio, mas que carrega as marcas das disputas por legitimidade e prestígio social.

Portanto, a bricolagem religiosa na Umbanda não é apenas uma fusão harmoniosa de elementos diversos, mas um campo de negociações e disputas, onde a interdependência entre os sistemas simbólicos se dá em meio a hierarquias e assimetrias históricas. Isso reforça a ideia de que a religiosidade popular brasileira, como no caso da *Pajelança Quilombola*, é um campo dinâmico, criativo e politicamente situado.

Recusa dos espíritos dos negros e dos índios, e nível da prática, pela crítica ao despacho de Exu, das bebidas das divindades, dos charutos dos caboclos, da utilização da pólvora para afugentar os maus fluidos, práticas estas consideradas bárbaras, ignóbeis e atrasadas (ORTIZ, 1991, p. 47).

A resistência à aceitação da Umbanda por parte do kardecismo, em seus momentos formativos, pode ser compreendida a partir de alguns fatores centrais. Como observa Renato Ortiz (1991), o espiritismo kardecista, ancorado na racionalidade científica e no ideal de aperfeiçoamento moral da tradição europeia, contrastava fortemente com a Umbanda, estruturada a partir de elementos africanos, indígenas e populares, e por isso considerada, por muitos kardecistas, como uma prática de “menor pureza” espiritual.

Outro ponto de dissonância residia nos aspectos ritualísticos. Enquanto o espiritismo de Allan Kardec privilegiava sessões mediúnicas discretas, voltadas à comunicação com espíritos elevados e à elevação espiritual, a Umbanda incorporava rituais marcados por danças, cantos, incorporações e forte presença corporal e estética. Além disso, a disputa entre essas tradições também refletia uma busca por status religioso e legitimidade social, em um campo simbólico marcado por hierarquias e exclusões.

Apesar dessas tensões, a interseccionalidade entre as tradições ocorreu por meio de um processo de hibridização, característico do sincretismo religioso brasileiro. A Umbanda, ao longo de sua formação histórica, agregou elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, das religiões de matriz africana (como o Candomblé) e das práticas indígenas, constituindo-se como uma religião tipicamente brasileira, plural e em constante transformação.

Esse processo de sincretização e bricolagem simbólica não se limita à Umbanda, mas estende-se também à *Pajelança Quilombola*, que, em contextos como o de Benevides, assume contornos próprios e se configura como uma cosmologia local. Nela, elementos do catolicismo popular, da Umbanda e da pajelança cabocla se entrelaçam, dando origem a um sistema espiritual híbrido, enraizado no território e nas experiências históricas da comunidade quilombola.

4.4 Os Espíritos Quilombolas

Neste trabalho, os espíritos quilombolas são compreendidos como entidades não humanas que se distinguem de outras manifestações espirituais presentes em pajelanças descritas na literatura antropológica. Em Benevides, esses espíritos habitam a comunidade e seu entorno, constituindo ontologias próprias dos moradores locais. Eles expressam uma religiosidade enraizada no território e permitem conceber o quilombo como um espaço animado por ações mágicas e relações sagradas.

Os espíritos quilombolas estão ligados a Seu Bonifácio por laços de parentesco e são descritos como entes benévolos na prática da pajelança. Suas virtudes são atribuídas às biografias que circulam oralmente entre os moradores, reforçando vínculos de ancestralidade e solidariedade. Essas narrativas revelam modos de vida centrados na convivência coletiva, na antropização da floresta amazônica e no uso ritual e cotidiano do rio como fonte de subsistência.

Além do conhecimento sobre o manejo dos recursos naturais, esses ancestrais humanos cultivavam práticas de cura — físicas e espirituais — e valores associados ao bem viver. Após a morte, continuam a atuar como espíritos protetores da comunidade, promovendo curas e, sobretudo, defendendo o território quilombola de ameaças externas, ainda que de forma invisível à maioria. Para o pajé quilombola, no entanto, esses espíritos se manifestam em forma humana, reafirmando sua presença contínua e ativa na vida comunitária: “vai entrar uma turma na mata, não os deixem entrar... Bora fazer... vamos fazer, vamos retirar eles de lá que não vão conseguir ficar na mata. Os espíritos deles vão fazendo esse trabalho” (BONIFÁCIO, Comunidade Benevides, 2022).

A narrativa descreve os alertas que os espíritos ancestrais de Seu Bonifácio lhe transmitem quando intrusos — representados por fazendeiros que fazem fronteira com as terras de pretos — tentam se apropriar dos territórios herdados dos ancestrais. Isso também ocorre quando pessoas adentram o território pelos igapós para extrair madeiras brancas ou palmitos dos açaiçais. Segundo o pajé, os espíritos de seus familiares o avisam previamente, para que ele alerte os demais membros da comunidade e impeça a entrada dos invasores. Quando necessário, os próprios espíritos se mobilizam, manifestando-se como assombrações que intimidam e afastam os intrusos, protegendo o território quilombola.

A atuação desses espíritos é percebida como positiva, pois aproxima o sagrado das demandas ecológicas locais, conectando a cosmologia quilombola à agenda de proteção

territorial e ambiental. Trata-se de uma forma de agência espiritual que transcende a visibilidade e opera como força de resistência e cuidado coletivo.

Para ampliar essa reflexão, é pertinente considerar outros estudos antropológicos que abordam a relação entre espíritos e humanos em contextos de conflito e reintegração social, especialmente quando essas manifestações espirituais exigem respostas do Estado. Dois casos que dialogam com a experiência de Benevides são os estudos realizados em Moçambique e na Guiana (antiga Guiana Inglesa).

Em Moçambique, a obra *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*, de Alcinda Honwana (2002), analisa os fenômenos de possessão por espíritos de soldados mortos no contexto do pós-guerra. A autora mostra como diferentes grupos sociolinguísticos compartilham um entendimento comum sobre os fenômenos de possessão e adivinhação, o que permite a reintegração social e simbólica dos mortos no tecido comunitário.

Honwana distingue dois tipos de transe, compreendendo a possessão como um estado em que o indivíduo experimenta uma separação entre sua essência e identidade, permitindo a incorporação de entidades espirituais. Essa experiência, longe de ser patológica, é socialmente reconhecida e legitimada como forma de mediação entre mundos — uma lógica que ressoa com a atuação dos espíritos em Benevides, que também se manifestam para proteger, advertir e orientar.

Firth (1959) apresenta uma definição mais elaborada, considerando a posse pelos espíritos como “uma forma de transe em que as ações comportamentais de uma pessoa são interpretadas como prova do controle de seu comportamento por um espírito normalmente exterior a si próprio”. Beattie e Middleton (1969) acrescentam a esta definição a ideia de que a possessão pelos espíritos pode incluir um transe tanto “real”, como “presumidos” (HONWANA, 2002, p. 51-52)

As distinções de possessões instrumentalizadas pela autora é importante para minha pesquisa, uma vez que os espíritos quilombolas, que protagonizam na Pajelança Quilombola, não incorporam no pajé e tampouco saem falando para outros, que não seja para o próprio, eles aparecem, ensinam as curas e dialogam sobre a guarda do território, sem que o pajé perda o controle do seu corpo, o que não é o caso das possessões pelos orixás no terreiro do seu Bonifácio. Neste caso, têm-se uma possessão presumida, já que os espíritos ancestrais na Pajelança Quilombola se materializam através de ensinamentos de curas e de proteção ecológica dos recursos naturais e das pessoas que habitam, colaborando com a purificação destas.

Continuo com a antropóloga moçambicana, para explicar o significado da possessão pelos espíritos. Segundo a autora,

Quando alguém morre e o seu corpo é enterrado, crê-se que o seu espírito permanece como manifestação do seu poder, personalidade e conhecimento na sociedade. Os espíritos dos mortos exercem uma poderosa influência sobre os vivos e por isso, para que haja harmonia, os indivíduos têm que os acomodar e seguir a sua vontade (...) o mundo espiritual é uma continuidade do mundo dos vivos no sentido em que, mesmo após a morte, os mais velhos continuam a orientar e controlar os seus descendentes. Esta hierarquia assenta nas relações de conhecimento/poder nestas comunidades. São os anciãos que controlam tudo, desde o ciclo produtivo até as práticas rituais e, à medida que envelhecem, o seu conhecimento vai passando gradualmente para os que ascendem a posições superiores (HONWANA, 2002, p. 53)

Essa compreensão manifesta-se em sociedades que valorizam a mística como forma legítima de conhecimento, baseada na experiência e na sabedoria ancestral, como demonstrado tanto na obra de Honwana quanto na presente pesquisa. Nesses contextos, os anciãos, enquanto guardiões do saber acumulado, exercem uma autoridade que transcende a morte, assegurando continuidade e estabilidade nas dinâmicas sociais e produtivas. O mundo espiritual, assim, é concebido como uma extensão e um espelho do mundo material, configurando um sistema em que a transferência gradual de conhecimento e poder entre gerações é fundamental para a organização comunitária.

No caso moçambicano, os espíritos funcionam como pontes entre o passado traumático da guerra e o presente. São soldados mortos em combate, que não completaram seus ciclos de vida e tampouco receberam os ritos funerários adequados segundo a tradição local. Por isso, permanecem em estado de errância, atormentando os vivos até que suas vontades sejam respeitadas. Como relata Honwana (2002, p. 64), “geralmente, os espíritos atormentam as famílias locais até a sua vontade ser respeitada e passarem a ser membros da família, através do casamento com uma rapariga virgem”. Esses espíritos exigem do Estado expiação por suas mortes e pelas políticas mortuárias negligentes, tornando-se agentes de denúncia e reparação simbólica.

Na Guiana (antiga Guiana Britânica), o antropólogo Marcelo Moura Mello, em seu artigo *Espíritos, história e colonialismo na Guiana*, analisa a atuação dos espíritos de colonizadores holandeses como agentes, atores e narradores do processo histórico. Segundo o autor, esses espíritos não apenas assombram, mas também participam ativamente da formulação, recriação e circulação de conhecimentos sobre o passado colonial. Humanos e espíritos colaboram na tessitura da história, e suas ações exigem expiações e purificações, muitas vezes realizadas por meio de cultos à deusa Kali, do hinduísmo.

De acordo com uma narrativa muito difundida no país, na transição do domínio holandês para o britânico, centenas de holandeses foram brutalmente assassinados por britânicos, ao passo que famílias inteiras teriam se suicidado para escapar de assassinatos, estupros, razias e outras formas de violência. Despossuídos de riquezas, terras, bens e propriedades, os holandeses também não receberam os serviços fúnebres adequados. Considerados os senhores, ou donos, da terra [*masters of the land ou master boundaries*], contemporaneamente esses espíritos buscam reter o domínio sobre as propriedades possuídas por colonizadores no passado, particularmente em áreas onde existiram, ou ainda existem plantações de cana-de-açúcar (MELLO, 2021, p. 2-3).

A narrativa sobre os assassinatos dos holandeses pelos britânicos, reencenam o processo de colonização britânica, sendo que os espíritos daqueles, atuam como agentes, atores e narradores do processo histórico da colonização da Guiana pelos ingleses. No desenvolvimento do artigo, o autor apresenta o legado que os holandeses deixaram no decorrer da colonização, e sobretudo, as sangrentas punições que esses colonizadores atribuíram às insurgências e rebeliões encabeçadas por lideranças de origem africana, que trabalhavam sob o regime de escravidão nos engenhos de cana-de-açúcar. Ressalta o autor que não foram os espíritos dos africanos que se transformaram em “fantasmas”.

Ao contrário, são os espíritos de homens e mulheres holandeses que “têm vagado [...] pela terra, buscando modos de reivindicar sua propriedade, de vingar suas mortes repentinas e/ou receber um funeral adequado” (Williams, 2020: 220). Para Williams, embora muitos desses espíritos tenham sido produto direto dos eventos imediatos da rebelião, outros surgiram de suas consequências duradouras (MELLO, 2021, p.6).

Para a purificação de pessoas acometidas pelos espíritos de homens e mulheres holandeses, que vagam em busca de reconhecimento por suas mortes não ritualizadas e pela perda de suas propriedades, o autor destaca o papel do culto à deusa Kali, introduzido pelos indianos após a ocupação britânica na Guiana. Esses rituais, realizados em espaços públicos, envolvem oferendas de bebidas alcoólicas e o sacrifício de animais, e têm como objetivo apaziguar os espíritos coloniais. Com o tempo, tais entidades foram incorporadas às *pujas* familiares, evidenciando a inserção dos espíritos holandeses no universo ritual da religiosidade hindu local.

As experiências etnográficas em Moçambique e na Guiana são aqui mobilizadas para evidenciar a importância de se discutir a relação entre humanos e espíritos como fundamento das cosmopolíticas locais. Esses casos ilustram como os não humanos, especialmente os mortos, participam ativamente da tessitura histórica e simbólica das sociedades, contribuindo para a compreensão da colonização a partir de suas marcas espirituais e afetivas. Tais

fenômenos oferecem subsídios valiosos para a antropologia histórica, ao revelar como a cultura religiosa local se entrelaça com os traumas coloniais e suas reverberações contemporâneas.

No quilombo de Benevides, os espíritos ancestrais que compõem a Pajelança Quilombola evocam questões que extrapolam o plano local, como o estresse climático e a ameaça de devastação da mata pelo avanço do agronegócio. Essas problemáticas geram impactos ambientais severos, afetando diretamente os povos tradicionais da região, como os longos períodos de estiagem, que comprometem a agricultura e ameaçam a sustentabilidade das comunidades. Além disso, colocam em risco os saberes de cura, profundamente enraizados no conhecimento botânico herdado dos ancestrais.

É nesse contexto de saberes ecológicos e práticas de cura que se ancoram os espíritos quilombolas. Diferentemente dos casos de Moçambique e da Guiana, onde os espíritos exigem vingança ou reparação histórica, em Benevides eles se manifestam como guardiões da memória e da continuidade territorial. São entidades que transmitem ensinamentos de cura física e espiritual, e que protegem o povo quilombola e seu habitat - o rio, a mata e os igarapés - onde habitam invisivelmente.

Esses espíritos, quando em vida, foram médiuns e curadores. Utilizavam ervas para preparar garrafadas, banhos, unguentos, chás e outros remédios, destinados tanto à cura física quanto ao tratamento de males espirituais e afetivos. Seus saberes combinavam conhecimentos botânicos, zoterápicos e astronômicos, sempre acompanhados de benzeduras e orações aprendidas com os antepassados.

Na Pajelança Quilombola praticada por Seu Bonifácio, identificamos a presença de espíritos de parentes próximos, cujas biografias foram compartilhadas ao longo da pesquisa. Considerando que o pajé é um ancião com problemas de saúde, optamos por limitar os questionamentos mais profundos, respeitando seu bem-estar e permitindo que ele falasse livremente sobre essas presenças espirituais.

- **Cezinho Rosa** – Pai de Seu Bonifácio, nascido na região do rio Caratateua (afluente do rio Capim). Era agricultor e realizava atividades como plantio, colheita e derrubada de mata com machado ou serrote. Segundo o pajé, seu pai faleceu há cerca de quarenta anos, aos 88 anos de idade. Era médium, preparava remédios caseiros, realizava rezas e incorporava encantados durante os atendimentos espirituais.
- **Maria de Nazaré Furtado** – Mãe do pajé, também nascida na região do rio Caratateua. Atuava como agricultora, parteira e curadora. Segundo relatos de Seu Bonifácio, ela realizava partos na comunidade, acompanhava a saúde das gestantes e estabelecia laços de compadrio com as famílias atendidas. Preparava remédios com ervas do quintal e da

floresta, realizava benzeduras e transmitiu ao filho conhecimentos sobre partejar, cultivo de plantas medicinais e orações utilizadas na pajelança. Não foi possível obter informações precisas sobre suas datas de nascimento e falecimento.

- **Marcos Severino** – Avô materno de Seu Bonifácio. Era agricultor, comerciante e médium respeitado na região do rio Capim. Especializava-se em curas por meio de rezas do catolicismo popular, como no tratamento de espinhas de peixe na garganta. Conhecia técnicas de extração de óleos vegetais e era guiado por espíritos de ancestrais africanos escravizados. Seu Bonifácio não soube informar sua idade nem os dados sobre sua morte.
- **Mané Siqueiro** – Tio-avô do pajé, irmão de sua mãe. Atuava como agricultor, ervateiro, comerciante e médium. Era conhecido como rezador e curador, vinculado à chamada “linha branca” espiritual. Residia nas proximidades do rio Caratateua e organizava festas de santos na região. Sabia rezar para dores de dente e tinha premonições de eventos catastróficos por meio de sonhos, aconselhando os envolvidos no dia seguinte.
- **Joana Ivo de Jesus** – Esposa de Seu Bonifácio. Era católica, parteira, benzedeira e agricultora. Cultivava ervas medicinais em seu quintal, utilizadas em banhos e cuidados com gestantes nas comunidades quilombolas. Relatos indicam que possuía a habilidade de “vigiar” espiritualmente as casas da comunidade, especialmente quando crianças ficavam sozinhas à noite. Faleceu aos 89 anos.
- **Zé Maria de Almeida** – Guia espiritual de Seu Bonifácio. Agricultor da região do rio Caratateua, foi responsável por sua iniciação espiritual, realizando o ritual de “dar o guia” e o entrecruzamento. Possuía um terreiro na região e faleceu aos 80 anos.

4.5 Os espíritos quilombolas e os recursos naturais

Um dos aspectos formativos que tornam a pajelança praticada em Benevides distintiva em relação à pajelança cabocla é a presença dos **espíritos quilombolas**. Esses espíritos estão vinculados ao *bricoleur* - o pajé - por meio de laços de parentesco ou casamento, e, quando em vida, eram reconhecidos por suas habilidades mediúnicas e por sua atuação na defesa das terras ancestrais e dos recursos naturais que sustentavam a coletividade. Trata-se de figuras como seus tios-avôs, seu pai, seu avô materno, sua mãe e sua esposa, todos descritos por Seu Bonifácio como espíritos que praticavam “só coisas boas...” (Seu Bonifácio, 2024).

Após suas mortes, esses ancestrais permanecem em comunhão com a natureza e com o pajé, atuando como guardiões do território e da espiritualidade quilombola. São entidades

ressemantizadas, cuja presença reforça a pajelança como um elemento de autoidentidade do povo quilombola, em que a espiritualidade está intrinsecamente ligada à proteção da floresta, das águas do rio Capim e dos demais recursos naturais.

Essa concepção dialoga com a perspectiva de Vandana Shiva (2006), para quem a água, na Índia, é compreendida como um recurso sagrado que conecta o mundo material à espiritualidade. Nesse contexto, a água é vista como uma entidade viva, dotada de status divino, cuja preservação é também um ato espiritual. De modo semelhante, na Pajelança Quilombola de Benevides, os elementos naturais, como o rio, a mata e os igarapés, não são apenas recursos, mas espaços habitados por entidades espirituais, cuja proteção é parte essencial da cosmologia local.

Águas sagradas nos levam além do mercado para um mundo carregado com mitos e histórias, crenças e devoção, cultura e celebração. Este é o mundo que nos permite salvar e compartilhar a água e converter escassez em abundância. Somos todos filhos de Sagar, sedentos por águas que nos libertam e nos dão vida — orgânica e espiritualmente. A luta sobre o kumbh, entre deuses e demônios, entre aqueles que protegem e aqueles que destroem, entre aqueles que nutrem e aqueles que exploram, é contínua. Cada um de nós tem um papel na configuração da história da criação do futuro. Cada um de nós é responsável pelo kumbh — o pote de água sagrada (SHIVA, 2006, p. 161).

A autora destaca que, na Índia, as águas são concebidas como recursos sagrados, cuja importância transcende sua redução a bens econômicos ou mercadorias. Elas carregam significados simbólicos, culturais e espirituais, estando profundamente ligadas a histórias, ritos e mitos. Um exemplo emblemático é o mito de Sagara, que buscou a purificação de sua linhagem por meio das águas do rio Ganges. Esse mito, citado por Vandana Shiva, simboliza a água como um recurso dotado de caráter libertador e regenerador, tanto no plano físico quanto no espiritual.

A autora também apresenta a metáfora do *Kumbh* (pote sagrado), em que deuses e demônios travam batalhas pelos recursos da natureza. Essa narrativa expressa a dualidade entre preservação e compartilhamento, de um lado, e predatória destruição, de outro. A luta pelo *amrit*, o néctar da imortalidade, representa os conflitos éticos e ecológicos que desafiam a manutenção da vida no século XXI. Nesse contexto, Vandana Shiva denuncia a “sacificialização” dos recursos naturais em nome da monetarização, contrapondo essa lógica à visão dos povos tradicionais, que concebem tais recursos como seres sagrados, dotados de espírito e agência própria.

Assim como na Índia de Shiva, os antropólogos Kopenawa e Albert, apresentam as cosmovisões dos Yanomami, na região amazônica, onde xapirís são os espíritos que protegem

a floresta e os recursos essenciais aos povos tradicionais yanomami, que conecta ecologia, ética e espiritualidade.

Foi assim que, com os espíritos, compreendi que a floresta não é infinita como eu pensava antes. Vi as marcas calcinadas e os recortes que a cercam de todos os lados. Agora sei que se os brancos continuarem avançando, vão fazê-la desaparecer bem depressa. Já estão dizendo que ela é grande demais para nós. É mentira, claro. Ela não é tão vasta como se pensa e logo será a única floresta ainda viva. Se nada soubéssemos dos xapiri, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos tão desmemoriados quanto os brancos. Não pensaríamos em defendê-la. Os espíritos receiam que os brancos devastem todas as suas árvores e seus rios. São eles que dão suas palavras aos xamãs. Permanecem sempre ao nosso lado, e são os primeiros a combater para salvar nossa terra. Os espíritos napënapëri fixaram lâminas de ferro em todo o seu contorno, para que os garimpeiros, colonos e fazendeiros não se aproximem de nossas casas. Os espíritos de Omama plantaram em seu centro a imagem de uma barra de metal cercada de vendavais que derrubam os aviões e helicópteros dos garimpeiros na floresta. É graças a esses xapiri que ela ainda não está toda invadida (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p.330).

Os autores evidenciam a atuação dos espíritos *xapiripë* como guardiões da floresta, seres que habitam e protegem ativamente o território contra as ações predatórias dos “discípulos do capital”. Essa proteção espiritual se manifesta, por exemplo, nas imagens das “lâminas de ferro” e dos “vendavais” — metáforas para a ação dos espíritos na derrubada de aviões e helicópteros de garimpeiros, responsáveis por danos ambientais e pela morte de Yanomami. Para os xamãs, primeiros a receber e traduzir as mensagens dos espíritos, a floresta é finita e sua vida - assim como a de seus habitantes, humanos e não humanos - está ameaçada. A presença dos *xapiripë* ao lado dos xamãs revela a imbricação entre o papel religioso e político desses agentes espirituais, cuja resistência se expressa por meio de símbolos sagrados e ecológicos.

Na Pajelança Quilombola, segundo Seu Bonifácio, os espíritos ancestrais - como sua avó, avô, pai, mãe e tio - são agentes que, à luz do multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro (2002), não são apenas representações simbólicas, mas entidades atuantes. Para o pajé, esses espíritos são seres invisíveis que se tornam visíveis em momentos de crise: seja diante de uma cura difícil, seja quando o território está sob ameaça. Nesses contextos, atuam como guardiões das terras quilombolas, mediando as relações entre o mundo natural e o social. Esse “saber cuidar” revela um espaço de coexistência entre humanos e não humanos, onde ambos participam ativamente da preservação e continuidade da comunidade.

Seu Bonifácio compreende sua prática espiritual como algo que transcende sua existência individual, pois está enraizada em uma rede ancestral de relações com entidades que vigiam e protegem a coletividade. A narrativa não apenas descreve uma prática cultural, mas revela uma ontologia em que as fronteiras entre natureza e cultura são continuamente mediadas pelos espíritos e ancestrais que habitam a pajelança.

Ao incorporar essa perspectiva, a tese pode destacar a pajelança como um espaço de encontros e interações com os encantados, que compartilham o mesmo “mundo” dos humanos. Isso reforça a Pajelança Quilombola não apenas como um saber tradicional, mas como uma prática ontológica que estrutura as relações entre humanos e não humanos na manutenção da vida e do território.

O pajé não vê os espíritos como mitos ou lembranças, mas como sujeitos com agência e poder de decisão. Sua afirmação de que “os espíritos da minha vó, do meu vô, meu tio, pai e da mamãe tá sempre me ajudando e vigiando nossa comunidade, nossa terra” exemplifica a presença ontológica dos encantados, que atuam como co-habitantes e defensores do território.

Esse entendimento se alinha à proposta de Viveiros de Castro sobre o multinaturalismo, segundo a qual humanos e não humanos compartilham um mesmo mundo, embora a partir de corpos e perspectivas distintas. Para Bonifácio, os espíritos não são opostos, mas “pessoas” com quem se convive e colabora na sustentação do território. A pajelança, nesse sentido, atravessa as fronteiras entre natureza e cultura, sendo expressão de uma vivência multinaturalista em que os encantados participam ativamente da resistência territorial e cultural quilombola.

Ao abordar a pajelança como ontologia, a partir do relato de Seu Bonifácio, é possível recorrer ao conceito de multinaturalismo como um “modo de ser” que fundamenta a realidade. Na pajelança, não apenas os humanos, mas também os espíritos ancestrais, o rio, a mata e os encantados são “pessoas” dotadas de intencionalidade e agência. Essa visão revela que a pajelança não se limita a um conjunto de rituais, mas constitui uma forma de convivência real com o mundo espiritual, onde cada ser atua como sujeito.

A comparação entre a ontologia da pajelança quilombola e a pajelança cabocla, conforme descrita por Raymundo Heraldo Maués, permite identificar diferenças e complementaridades na forma como se concebe o mundo espiritual e a relação com os não humanos. Ambas revelam cosmologias em que a agência espiritual é central, mas a pajelança quilombola se ancora em uma ancestralidade negra e territorializada, que articula cura, memória e resistência.

A pajelança quilombola como ontologia ancestral e prática de resistência

A pajelança praticada por Seu Bonifácio, no contexto da comunidade quilombola de Benevides, apresenta semelhanças com a pajelança cabocla, sobretudo no que diz respeito ao emprego de práticas e relações espirituais voltadas à cura e à proteção. No entanto, distingue-se por sua profunda vinculação com uma ancestralidade específica e por uma cosmovisão na

qual os espíritos dos antepassados se apresentam como agentes essenciais à continuidade do território e da vida quilombola.

Ao incorporar elementos da Mesa Branca e da Umbanda, Seu Bonifácio integra práticas espirituais de outras matrizes, característica também observada por Heraldo Maués na pajelança cabocla, notadamente por sua flexibilidade e abertura à bricolagem religiosa. Essa confluência indica uma zona de intersecção entre o multinaturalismo proposto por Eduardo Viveiros de Castro e a prática ritual amazônica, onde o mundo espiritual não apenas permeia o cotidiano, mas estrutura ontologicamente as relações entre humanos e não humanos, tornando-se chave na preservação cultural e territorial.

A pajelança de Bonifácio, nesse sentido, manifesta um modo de existir pautado pela convivência com os encantados - seus ancestrais - concebidos como sujeitos ativos, que defendem, guiam e habitam o território. Ao mesmo tempo, sua prática expressa a adaptabilidade e a criatividade das tradições afro-amazônicas, revelando uma ontologia própria, híbrida e situada, forjada a partir da articulação entre elementos de distintas matrizes culturais que moldam e sustentam a identidade da comunidade.

O entendimento do pajé Bonifácio dialoga diretamente com o conceito de “cultura com aspas” proposto por Manuela Carneiro da Cunha, o qual convoca uma reflexão crítica sobre o que se considera “tradição”. Para Carneiro da Cunha, práticas como a pajelança não devem ser lidas como manifestações estáticas, folclorizadas ou pertencentes ao passado, mas como expressões vivas, dinâmicas e dotadas de agência. A fala do pajé, que insiste na continuidade e na centralidade da pajelança frente à modernidade, rompe com a ideia de uma cultura congelada e evidencia que o saber ancestral é também uma tecnologia política de resistência.

Ao reafirmar que a pajelança “não some com o cimento nem com as pedras” (Bonifácio, 2024), o pajé quilombola expressa sua adesão a uma forma de conhecimento que não é meramente simbólica, mas fundadora de modos de vida e de uma relação ontológica com o território. Trata-se, portanto, de uma “tradição” que não se limita à repetição do passado, mas atua na construção do presente e na defesa do futuro comum, como forma de resistência às ameaças externas e aos projetos de memoricídeos.

O “caboclo invisível” e os vetores de resignificação

Véronique Boyer (1999) problematiza a figura do “caboclo invisível”, figura que simultaneamente funciona como marcador de identidade regional e como sujeito subalternizado pelas narrativas urbanas. Embora exaltado como emblema da amazônidade em certos discursos, o caboclo também expressa as contradições entre centro e periferia, entre as elites produtoras

de símbolos e os segmentos populares aos quais esses símbolos se referem, mas que nem sempre participam de sua elaboração.

No entanto, no campo religioso, especialmente nos cultos de possessão, o caboclo deixa de ser marginal para ocupar uma centralidade simbólica. Elementos antes estigmatizados, como a pajelança, os saberes populares e a ligação com a floresta são ressignificados e incorporados como potências espirituais legítimas. Assim, o “caboclo invisível” reaparece como força espiritual e cultural, reconfigurando os espaços de exclusão social através da agência religiosa.

A ressignificação do termo quilombola como categoria política e ontológica

O termo “quilombola” passou, ao longo do tempo, por um intenso processo de ressignificação. Inicialmente ancorado em uma perspectiva histórico-arqueológica - associada exclusivamente aos refúgios de escravizados fugitivos - revelou-se insuficiente para abarcar a complexidade das experiências e demandas atuais das comunidades afrodescendentes.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, especialmente com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o termo “remanescente de quilombo” adquiriu novo alcance jurídico e político, fundamentado na autodefinição como critério legítimo de pertença. A partir daí, a identidade quilombola foi compreendida não como resíduo do passado, mas como categoria ativa de organização política, centrada no reconhecimento étnico, na reivindicação de direitos e na luta por autonomia territorial.

Essa inflexão rompeu com definições “frigorificadas”, no dizer de Alfredo Wagner de Almeida, que reduziam os quilombos a objetos de preservação cultural. Em seu lugar, consolidou-se uma concepção dinâmica, situada e engajada da identidade quilombola, permitindo uma leitura mais plural, contemporânea e insurgente do que significa ser quilombola no Brasil atual.

Figura 12 – Seu Bonifácio



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2023.

Figura 13 – Dona Sodrelina



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2019.

Figura 14 – Dona Mercês



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2023.

Figura 15 – Sereia do Mar ao lado de encomendas



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Com. Benevides/Aurora do Pará, 2023.

Figura 16 – Essências para banhos



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Com. Benevides, Aurora do Pará, 2023.

Figura 17 – Óleos para benzeção



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Com. Benevides, 2023.

Figura 18 – Banho Tira Feitiço



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Benevides, 2023.

A pajelança praticada em Benevides, protagonizada por Seu Bonifácio e pelas benzedeadas da comunidade, configura-se como um sistema simbólico plural e dinâmico, no qual distintas matrizes religiosas se entrelaçam em um processo contínuo de recriação e ressignificação. À luz da análise de Raymundo Heraldo Maués, essa prática pode ser compreendida como expressão de um catolicismo popular sincrético, no qual santos, orixás, encantados e espíritos ancestrais não apenas coexistem, mas são modulados localmente como entidades dotadas de agência, intencionalidade e significados próprios.

Inspirada na noção de *bricolagem* proposta por Claude Lévi-Strauss, a pajelança quilombola opera como um sistema de pensamento que mobiliza elementos disponíveis - imagens de santos católicos, entidades da Umbanda, saberes de cura, narrativas orais e práticas rituais - para responder a desafios concretos, como a cura de enfermidades, a proteção espiritual e a defesa do território. Trata-se de uma lógica de composição simbólica que não busca coerência doutrinária, mas sim eficácia ritual e continuidade da vida coletiva.

Essa bricolagem religiosa manifesta-se com particular intensidade nos rituais de cura, nos quais os espíritos dos antepassados quilombolas se articulam com os encantados da floresta, formando um coletivo espiritual que atua na proteção dos corpos e da mata. A presença desses espíritos - que expulsam intrusos, denunciam práticas predatórias como a caça e a pesca

ilegais, e orientam o pajé em momentos de crise - revela uma cosmologia em que o sagrado está intrinsecamente vinculado ao território, à ancestralidade e à memória coletiva.

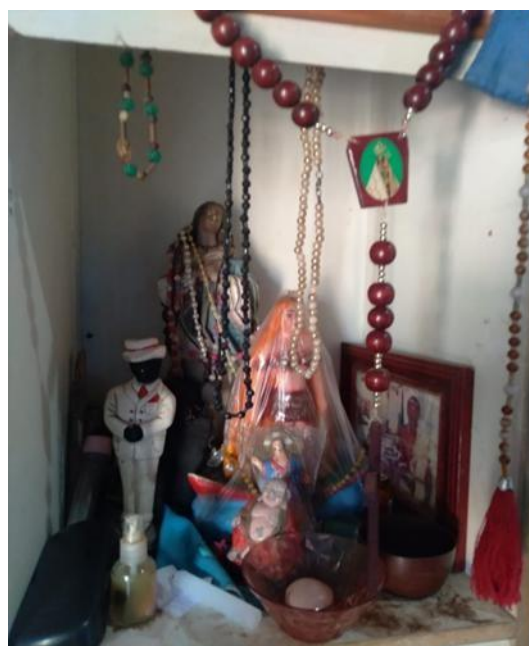
PANTEÃO DO SEU BONIFÁCIO (SANTOS CATÓLICOS, CABOCLOS E ORIXÁS, ENTIDADES DA MATA E ANCESTRAIS ENCANTADOS)

Figura 19 – Congá da Pajelança Quilombola



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Com. Benevides/Aurora do Pará, 2023.

Figura 20 – Entidades da Umbanda



Fonte: Fotografia de Adão Borges, Com. Benevides/Aurora do Pará, 2023.

SANTOS CATÓLICOS

- Nossa Senhora da Conceição;
- Nossa Senhora do Perpétuo Socorro;
- Nossa Senhora Dasdores;
- Santo Antônio

Meu Santo Antônio Pequenininho, guarda nosso povo de mal companhia e Jesus me proteja de toda macumbaria. Me guarda com a chave da Virgem Maria. No portão donde atei meus pés, se tiver malfeito para o meu lado, será quebrado todo o mal e nada me acontecerá. Assim seja, em nome de Jesus, de frente e atrás de mim, com meus anjos da guarda (**Oração a Santo Antônio – tradição da comunidade de Benevides**).

O cientista social Eduardo Galvão, destacando a sua obra *“Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá”*, entendia em suma que os santos católicos faziam parte de um sistema local de devoção em que os modos de vida em Itá era que organizava os modos seus modos de devoção num catolicismo que se poderia definir antropológicamente como caboclo. Isso porque, para Galvão, as expressões em Itá de sagrado estão regidos pelos seus modos de vida locais, As passagens, o coletivo das relações sociais e as práticas do viver, dariam teor simbólico, normativo e narrativo às devoções católicas. Para ele, o sagrado não está separado da vida cotidiana: está nos ciclos da natureza, nas relações sociais e nas práticas de subsistência. Se os santos, as aparições marianas e as expressões da trindade católica tornam-se referência de referências normativas, políticas, de milagres etc. então, suas bases significativas devem ter “chão” significativo para as suas eficácias simbólicas.

Para o antropólogo Heraldo Maués, especialmente em seu artigo *“Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”*, os santos católicos não são cultuados de forma ortodoxa, mas sim objeto de uma devoção fluida, ainda que profundamente enraizada na fé. Essa devoção se expressa por meio de rituais, símbolos, narrativas de milagres e biografias que frequentemente extrapolam as versões canônicas. Nesse contexto, figuras como santos, santas, a Trindade e as aparições marianas adquirem modulações ontológicas e significativas profundamente locais, atravessadas por influências ameríndias, quilombolas da região do Capim e do catolicismo tradicional. Essas entidades não são apenas resultado de sincretismos, mas criações simbólicas próprias, que refletem sensibilidades locais voltadas à cura, à proteção espiritual e a saberes existenciais. Suas mediações entre o cotidiano e o meta-humano, entre o visível e o invisível, revelam uma plasticidade estética e linguística singular, enraizada na experiência amazônica. Trata-se, portanto, de um sistema religioso plural, onde diferentes expressões de religiosidade se entrelaçam e se reinventam continuamente. Para Maués, estas devoções católicas e locais, se manifestam em preces pessoais, em novenas e romarias, e festas coletivas. Nelas se partilham e atualizam os laços narrativos, milagreiros e dogmáticos, a estes entes santificados, com laços cosmológicos próprios, onde a paisagem local é a base de cenologia das narrações. Por fim, estas entidades católicas passam a constituir o panteão das pajelanças caboclas, no qual outras entidades também participam da macro-cosmopolítica local.

CABOCLOS E ORIXÁS

Seu Bonifácio afirma que os santos católicos mencionados anteriormente são seus três guias fortes, companheiros constantes em sua trajetória religiosa. Em sua expressão espiritual quilombola, também se manifestam orixás, revelando um sincretismo profundo entre o catolicismo popular e a Umbanda. Entre essas entidades:

- **Ogum**, representado pela imagem de São Jorge, é frequentemente citado por Seu Bonifácio como seu guia principal, sendo chamado carinhosamente de “Pai Ogum”;
- **Zé Pelintra**, referido como “Zé Pelintro”, também aparece em suas narrativas;
- **Oxum** surge sincretizada com Nossa Senhora da Conceição.

Ogum foi o primeiro orixá a emergir em suas narrativas, em 2019, durante um estudo sobre a planta Espada de São Jorge. Na ocasião, o pajé destacou São Jorge como o chefe do terreiro, responsável por proteger e curar aqueles que o procuram. Essa relação evidencia o sincretismo entre santos católicos e entidades da Umbanda, que se manifesta de forma viva e cotidiana em sua prática espiritual.

No segundo momento da pesquisa, Seu Bonifácio mencionou outras entidades, como Zé Pelintra e Nossa Senhora da Conceição, reafirmando a presença do sincretismo na religiosidade quilombola. Com convicção, declarou: “meu filho, o encantado tem muitos...”, e passou a listar os encantados que o acompanha:

- Tranca Rua
- Rompe Mata
- Jurema
- Sereia
- Índio Pena Verde
- Flecheiro

Segundo ele, os encantados existem desde o início do mundo - uma visão que ressoa com as cosmologias afro-brasileiras. Para explicar a transmissão desses saberes e a relação com o

sagrado, Seu Bonifácio recorre à metáfora da “semente”: a espiritualidade nasce com a pessoa, e aqueles que a carregam devem trabalhar com ela, praticando a pajelança de cura e respondendo aos chamados do mundo mediúnico até o fim da vida.

ENTIDADES DA MATA (entes botânicos)

A mata ciliar do rio Capim é composta por árvores de médio porte, com predominância de açazeiros, buritizeiros e andirobeiras. Entre as espécies de grande porte, destaca-se a castanheira, hoje menos frequente devido à intensa extração madeireira ocorrida entre os séculos XIX e XX - especialmente entre as décadas de 1960 e 1980 - quando diversas espécies, incluindo madeiras de lei, foram exploradas para o comércio local e exportação.

Outra formação vegetal presente em Benevides é a chamada **capoeira**, composta por árvores de pequeno porte que crescem em áreas onde a vegetação original foi suprimida. Essas áreas, geralmente cercadas por fazendas, são utilizadas para a agricultura comunitária e o cultivo de ervas medicinais nos quintais.

Nessas regiões, encontram-se espécies utilizadas na produção de *garrafadas* e banhos ritualísticos da pajelança quilombola. Segundo Seu Bonifácio, destacam-se plantas com propriedades curativas, como:

- ipê-roxo (*Tabebuia impetiginosa*),
- sucupira (*Pterodon emarginatus*),
- caniço-branco-da-mata (*Imperata cylindrica*),
- curimbó (*Muntingia calabura*),
- cipó-pajé (*Davilla rugosa*),
- anador (*Justicia pectoralis*),
- meracilina (*Alternanthera brasiliana*),
- arruda (*Ruta graveolens*),
- manjerona (*Origanum majorana*),

- cedro (*Cedrela fissilis*),
- mucuracá (*Petiveria alliacea*) e
- cipó-alho (*Mansoa alliacea*).

As áreas de mata e capoeira também são espaços sagrados, utilizados para oferendas - ou “despachos” - às entidades da floresta, especialmente nas regiões de igapós. Entre essas entidades, destacam-se:

- São Jorge Guerreiro
- Seu Rompe Mato
- João da Mata
- Dono da Mata, que realiza os “trabalhos” e, segundo Seu Bonifácio, “ao entrar na mata, não conversa: lá tem os donos da mata, que é o índio flecheiro, João da Mata, que são os protetores dos pajés”
- O Caçador Correndo na Mata, cuja presença é percebida apenas pelo som, sem que se veja sua figura

Essa cosmologia revela uma profunda relação entre o território, a espiritualidade e o saber ancestral, onde a mata não é apenas um espaço físico, mas também um lugar habitado por presenças encantadas e forças protetoras.

ANCESTRALIDADE QUE SE ENCANTOU

- Mané Siqueiro era conhecido como o “primeiro enfermeiro-médico” da região do rio Capim;
- Zé Maria de Almeida era pajé;
- Avô, foi pajé da região;
- Pai de seu Bonifácio era curador;
 - Mãe era parteira e ensinou o filho, Bonifácio, a “arte de partejar”, além de ser artesã de cerâmica. Ela é uma ancestral, memorizada pelos seus artifícios e

saberes, porque ensinou-o a fazer parto e cerâmica – um modo de vida que não é mais praticada na comunidade.

Na perspectiva da religiosidade popular amazônica, descrita por Heraldo Maués, os espíritos que se manifestam nos atos de cura de Seu Bonifácio, são ancestrais negros com vínculos de parentesco, que integram um sistema simbólico herdado e continuamente recriado. Esses espíritos, como o de Mané Siqueiro - seu tio-avô e fundador da pajelança na região do rio Capim -, são mediadores entre o mundo visível e o invisível, articulando práticas de cura, proteção e transmissão de saberes.

O espírito de seu pai raramente se manifesta nas sessões de mesa branca, enquanto o de sua mãe aparece com frequência. Foi dela que Seu Bonifácio aprendeu a arte de partejar, incluindo técnicas como a “puxação de barriga”, o corte do cordão umbilical, o banho ritual de recém-nascidos e o preparo de chás medicinais, como o de erva-cidreira (*Melissa officinalis*) com sal. Esses saberes, segundo Maués, fazem parte de um **corpo de conhecimentos híbrido**, que combina elementos do catolicismo, da pajelança cabocla e de tradições afro-indígenas.

Na pajelança quilombola, os espíritos ancestrais orientam o preparo de remédios caseiros e atuam como guardiões das matas, rios e igarapés. Em vida, ensinavam os familiares a respeitar esses espaços sagrados, recomendando que se pedisse licença ao adentrá-los: “Olhe, eu vou entrando nessa água aqui, me dão licença”; “eu vou entrar nessa mata, me deem licença, os donos da mata”. Quando acompanhados de crianças não batizadas, o cuidado era redobrado: “Eu vou levando uma criatura pagã, quero que vocês tenham atenção que ele é cristão...”.

Segundo Seu Bonifácio, os espíritos dialogam com ele especialmente quando a mata é ameaçada por invasões. Nesses momentos, alertam sobre a violação das “terras de pretos” e pedem ação: “Vai entrar uma turma na mata, não deixem eles entrar... vamos retirar eles de lá...”. Essa atuação espiritual, como observa Maués, revela uma **cosmologia territorializada**, em que o sagrado está inscrito na paisagem e os encantados são agentes de defesa comunitária.

A principal forma de expulsar invasores das terras quilombolas, segundo o pajé era de “chamar e fazer visão”: os intrusos veem figuras como São Jorge ou um caçador correndo na mata, mas não encontram ninguém. Essas aparições, que combinam elementos do catolicismo com entidades da pajelança, são expressões do sincretismo dinâmico descrito por Maués, onde o sagrado assume formas múltiplas e adaptáveis.

Durante suas caminhadas, os espíritos o acompanham e o orientam, inclusive indicando áreas interditadas por outras entidades. Quando isso ocorre, ele afirma que se “livra daquele

sistema que tá acontecendo”, reconhecendo a agência dos encantados na organização do espaço e da experiência espiritual.

Seu Bonifácio enfatiza que os espíritos de seus antepassados “descem” nos momentos cruciais, advertindo-o sobre perigos e orientando suas decisões: “Na nossa missão, nós já sabemos tudinho o que vai acontecer... E nós tem que fazer o quê? Rezar bem, se entregar a Deus e enaltecer a missão daquele espírito que vem nos avisar”.

Por fim, ele afirma que esses espíritos são anjos enviados por Jesus, que passaram a se manifestar após a morte de seus parentes e de seu mestre. São anjos da guarda que o acompanham diariamente, ajudando-o em sua missão espiritual. Suas advertências orientam a comunidade quilombola a evitar situações que possam trazer consequências negativas, reafirmando a importância da fé, da escuta espiritual e da continuidade dos saberes ancestrais.

A análise da pajelança em Benevides permitiu compreender que essa prática ultrapassa os limites de um sistema de cura ou de uma expressão religiosa isolada. A partir das narrativas de Seu Bonifácio, das observações etnográficas e do diálogo com a literatura especializada, evidenciou-se que a denominada Pajelança Quilombola constitui uma cosmopolítica própria, na qual ancestralidade, territorialidade, espiritualidade e resistência se articulam de forma inseparável. Trata-se de uma expressão religiosa dinâmica, construída historicamente pela convergência de matrizes afro-brasileiras, indígenas e católicas, mas reelaborada no interior das experiências coletivas vividas pela comunidade quilombola de Benevides.

Os dados apresentados confirmam a pertinência dos estudos compreensivos sobre as religiões amazônicas defendidos por Moraes Junior, Jerome e Santos (2024; 2025), ao demonstrarem que as expressões religiosas da Amazônia não podem ser reduzidas a categorias rígidas ou a modelos universalizantes. A pajelança quilombola revela uma religiosidade situada, produzida a partir das relações entre humanos, não humanos, encantados, ancestrais, rios, matas e territórios. Nesse sentido, a compreensão da experiência religiosa exige reconhecer a pluralidade ontológica que caracteriza os mundos amazônicos e suas múltiplas formas de habitar, conhecer e proteger a vida.

As reflexões de Moraes Junior (2015) sobre a dimensão teórica das Ciências da Religião contribuem para compreender a pajelança não apenas como objeto empírico, mas como produtora de conhecimento. Os saberes mobilizados por Seu Bonifácio, pelas benzedeiras e pelos espíritos ancestrais constituem formas legítimas de interpretação da realidade, organizando sistemas de cura, proteção e transmissão de valores que orientam a vida coletiva. A pajelança aparece, portanto, como uma epistemologia própria, sustentada por linguagens, práticas e experiências que conferem sentido à existência quilombola.

Ao mesmo tempo, a pesquisa dialoga com as proposições apresentadas em *Natures et Sociétés: Identités, cosmologies et environnements en Amazonie brésilienne* (JEROME et al.,

2018), ao evidenciar que identidades, cosmologias e ambientes formam dimensões indissociáveis. Em Benevides, a proteção do rio Capim, da floresta, dos igarapés e das plantas medicinais não constitui apenas uma preocupação ecológica, mas também espiritual e ancestral. Os espíritos quilombolas descritos por Seu Bonifácio atuam como guardiões do território, reafirmando uma ontologia relacional na qual o mundo humano e o mundo dos encantados participam conjuntamente da manutenção da vida.

Nesse contexto, a noção de “saberes em diálogo”, desenvolvida por Moraes Junior (2025), mostra-se particularmente fecunda para interpretar a Pajelança Quilombola. O congá de Seu Bonifácio, povoado por santos católicos, orixás, caboclos, encantados da mata e ancestrais familiares, materializa um espaço de diálogo entre diferentes tradições religiosas e filosóficas. Não se trata de simples justaposição de elementos, mas da constituição de uma gramática própria, construída por processos de bricolagem, negociação simbólica e criatividade cultural, capazes de responder às demandas concretas da comunidade diante das transformações sociais, políticas e ambientais contemporâneas.

De igual modo, a centralidade das curas, dos mitos e dos conhecimentos sobre plantas e encantados aproxima esta pesquisa das reflexões de Moraes Junior e Carneiro (2025), que demonstram como as narrativas amazônicas articulam experiências terapêuticas, memórias ancestrais e relações cosmológicas. Em Benevides, as curas não se restringem ao corpo físico, mas envolvem a restauração de vínculos entre pessoas, espíritos e território, evidenciando a amplitude dos sistemas locais de cuidado.

Por fim, este capítulo demonstrou que a Pajelança Quilombola deve ser compreendida como uma expressão religiosa amazônica singular, marcada pela memória dos ancestrais negros, pelo diálogo com as tradições indígenas e afro-brasileiras, pela presença dos santos católicos e pela profunda vinculação com a defesa do território. Mais do que uma sobrevivência cultural do passado, ela constitui uma prática contemporânea de resistência, produção de conhecimento e afirmação identitária. Ao permanecer viva nas narrativas, nas curas, nos rituais e nas relações com os encantados, a pajelança reafirma a capacidade dos povos quilombolas de reinventarem continuamente suas tradições, preservando seus modos de vida diante das pressões da modernidade, do avanço sobre os recursos naturais e das ameaças que incidem sobre seus territórios e suas cosmologias. Dessa forma, a Pajelança Quilombola emerge como uma das muitas expressões pelas quais a Amazônia continua produzindo mundos, sentidos e futuros possíveis.

CONCLUSÃO

A Pajelança Quilombola praticada no rio Capim, na comunidade Benevides, em Aurora do Pará, configura-se como uma expressão espiritual que ultrapassa os limites das categorias convencionais de religiosidade. Mais do que prática ritual, a pajelança representa um sistema complexo de cura, memória, territorialidade e luta, uma ontologia em ação, tecida pelos fios ancestrais que atravessam tempos históricos e corpos coletivos.

Esse território consagrado pela ancestralidade africana e indígena não se limita ao espaço geográfico. Trata-se de um território simbólico, onde saberes católicos populares, práticas da Umbanda, pajelanças ameríndias e espiritualidades encantadas se entrelaçam em uma malha viva de rezas, plantas medicinais, cantos, narrativas, encantados e espíritos protetores. Essa rede espiritual sustenta o mundo quilombola diante das catástrofes contemporâneas, sejam elas ecológicas, políticas ou existenciais, que ameaçam a continuidade da vida nas fronteiras do quilombo Benevides.

A pesquisa desenvolvida junto à comunidade revelou que a Pajelança Quilombola não se conforma à concepção clássica de religiosidade entendida como sistema institucional fechado e dogmático. Ao contrário, revela-se como um campo plural e dinâmico, estruturado a partir de um sistema de significações que mobiliza saberes ancestrais, práticas cotidianas, experiências corporais e relações ontológicas entre seres humanos e não humanos. Essa religiosidade afroamazônica deve ser compreendida como expressão de um cosmos relacional e performativo, no qual cada prática ritual possui intencionalidade cosmológica e implicações políticas concretas.

Por meio da bricolagem ritualística e da tradução cosmopolítica, nos termos de Viveiros de Castro e Marisol de la Cadena, os quilombolas articulam elementos heterogêneos que vão do catolicismo popular às pajelanças indígenas, das benzedeiras à Umbanda, compondo um sistema espiritual que escapa às lógicas hegemônicas do Estado e às políticas de apagamento cultural. Frente ao mal estar global provocado por modelos econômicos excludentes, essas populações restauram a vida por meio da espiritualidade, onde humanos e não humanos, matas, rios, folhas, encantados, igarapés e pajés, não estão separados, mas em contínua relação.

A Pajelança Quilombola é, nesse sentido, uma cosmologia do século XXI que contesta as velhas formulações da modernidade ocidental, como o antropocentrismo, a separação entre natureza e cultura e o paradigma da racionalidade instrumental. Ao afirmar a unidade entre vegetais, animais, paisagens e entidades espirituais, essa cosmologia quilombola propõe uma metafísica da interdependência, na qual o mundo é constituído por redes de afetos, saberes e presenças. No quilombo Benevides, o território não é apenas chão. É corpo, memória e ancestralidade.

As experiências rituais documentadas ao longo do trabalho etnográfico, banhos com folhas ritualizadas, benzimentos, rezas, orações, toques de maracá, plantios consagrados nos

quintais e coletas na mata, expressam gestos cosmológicos que restituem o equilíbrio espiritual e protegem o território contra forças invisíveis e ameaças externas. O pajé e as benzedadeiras são mediadores entre mundos, intérpretes dos ciclos naturais e guardiões de uma teologia não escrita que se atualiza no corpo, na fala e na paisagem.

Além da função espiritual, essas práticas constituem verdadeiras tecnologias sociais de sustentação da vida. São formas de reinvenção ontológica que asseguram a continuidade da existência diante dos efeitos destrutivos do colonialismo, da escravidão e das políticas modernas de silenciamento. O quilombo Benevides emerge, assim, como território de resistência simbólica e material, onde a memória coletiva é protegida não apenas por narrativas, mas por rituais que reafirmam a identidade étnica e fortalecem os vínculos entre comunidades humanas e seres da floresta.

Ao reconhecer essas práticas como reservas epistêmicas e ontológicas, o presente trabalho defende que as espiritualidades tradicionais não devem ser compreendidas como sistemas arcaicos ou resquícios de um passado supostamente superado. Pelo contrário, constituem modos sofisticados de produzir conhecimento, interpretar a realidade e responder às crises do presente. Em um momento histórico marcado pelo colapso ambiental, pela expansão das desigualdades e pela fragilidade dos vínculos comunitários, os saberes mobilizados pela Pajelança Quilombola apresentam alternativas éticas e políticas que reposicionam a vida, o cuidado e a reciprocidade no centro das relações sociais.

Mais do que resistir ao avanço da modernidade, a Pajelança Quilombola produz críticas profundas aos seus fundamentos. Ela questiona a ideia de que apenas o conhecimento científico ocidental possui legitimidade para explicar e ordenar o mundo. Ao reconhecer a agência dos ancestrais, dos encantados, das matas e das águas, a pajelança evidencia a existência de múltiplas racionalidades e formas de conhecer. Tal perspectiva desafia a hierarquia epistemológica herdada do colonialismo e abre espaço para uma ecologia de saberes baseada no diálogo, na pluralidade e no reconhecimento da diferença.

Como demonstram Moraes Junior, Jerome e Santos nos estudos compreensivos das expressões religiosas amazônicas, compreender essas experiências exige deslocar o olhar para além das categorias clássicas da religião. A Pajelança Quilombola não é apenas um conjunto de crenças. Ela é uma forma de habitar o mundo, uma linguagem de relacionamento com os seres visíveis e invisíveis e uma prática complexa de construção da existência coletiva. Nesse sentido, ela se insere em um campo mais amplo de cosmologias amazônicas que articulam espiritualidade, territorialidade e compromisso ético com a manutenção da vida.

Ao dialogar com os estudos de Herald Maués sobre religião e práticas simbólicas na Amazônia, torna-se evidente que o sagrado amazônico não pode ser reduzido à esfera do sobrenatural ou à institucionalização religiosa convencional. Trata-se de uma vivência espiritual encarnada no cotidiano das comunidades, atravessada por experiências históricas, relações

sociais e memórias corporais que informam as formas locais de conceber, agir e resistir. Maués propõe compreender essas práticas como sistemas simbólicos dotados de agência, capazes de produzir sentidos, reconfigurar mundos e tensionar projetos de dominação epistêmica e territorial.

Essa leitura é particularmente fecunda para compreender Benevides. Os rituais de cura, proteção e fortalecimento espiritual realizados por pajés, benzedeiros e outros agentes do encantado não se restringem às dimensões terapêuticas ou devocionais. São, simultaneamente, atos de enfrentamento político e de reinvenção cultural diante das pressões coloniais e das investidas contemporâneas do agronegócio, da exploração predatória dos recursos naturais e da precarização dos territórios tradicionais. Esses rituais não ocorrem em um campo separado da realidade material. Eles participam diretamente da produção da realidade social, orientando decisões coletivas, fortalecendo alianças comunitárias e reafirmando compromissos com a defesa do território.

Nesse sentido, a Pajelança Quilombola pode ser compreendida como uma forma de soberania cosmológica. Ela garante à comunidade o direito de interpretar o mundo a partir de seus próprios referenciais éticos, espirituais e territoriais. Em uma época marcada pela imposição de modelos únicos de desenvolvimento e progresso, a pajelança afirma a legitimidade de outras formas de existência, baseadas no cuidado coletivo, na ancestralidade e na continuidade da vida.

Os rituais funcionam como estratégias de proteção territorial, reconfigurando continuamente os vínculos entre povo, memória e terra. Os territórios não são apenas espaços físicos delimitados juridicamente. São campos ontológicos nos quais humanos, encantados, ancestrais, animais, plantas e águas participam de redes permanentes de reciprocidade. Defender o território significa, portanto, defender também os espíritos que o habitam, as memórias que nele se inscrevem e os modos de vida que ali florescem.

Os espíritos ancestrais quilombolas emergem, nesse quadro, como forças ativas na construção e salvaguarda do território. O quilombo não é habitado apenas por corpos vivos, mas por presenças espirituais que constituem uma memória encarnada e uma pedagogia do cuidado. Esses espíritos, ancestrais que em vida foram curadores, lideranças comunitárias ou guardiões da terra, não pertencem exclusivamente ao passado. Eles se atualizam continuamente no presente, orientando curas, advertindo sobre perigos e fortalecendo a comunidade diante das adversidades.

A cosmologia afro amazônica observada em Benevides revela que o tempo ritual não se separa do tempo vivido. Os ancestrais permanecem presentes como sujeitos de relação, ensinando saberes éticos, curativos e territoriais que atravessam gerações. Nessa perspectiva, a memória não é uma recordação estática do passado, mas uma força viva que continua produzindo efeitos no presente.

A agência espiritual que emana da Pajelança Quilombola instaura uma cosmopolítica que desafia as dicotomias modernas entre corpo e espírito, humano e natureza, religião e política. Trata-se de uma ontologia relacional na qual os rituais são mediações vivas entre mundos e o território é compreendido como sujeito dotado de história, memória e agência. A pajelança é, simultaneamente, epistemologia, teologia prática e territorialidade existencial. É cura, denúncia, resistência e afirmação.

Por fim, a Pajelança Quilombola praticada em Benevides não constitui apenas um patrimônio cultural ou religioso. Ela representa um projeto de futuro. Em um cenário global marcado por crises ambientais, conflitos territoriais e esgotamento de modelos civilizatórios baseados na exploração ilimitada da natureza, os saberes quilombolas revelam caminhos alternativos para pensar a coexistência entre humanos e não humanos. Ao afirmar a centralidade do cuidado, da reciprocidade, da ancestralidade e da responsabilidade coletiva, a Pajelança Quilombola oferece uma crítica vigorosa às formas contemporâneas de destruição da vida e apresenta, ao mesmo tempo, possibilidades concretas para a construção de mundos mais plurais, justos e sustentáveis.

Assim, a compreensão da Pajelança Quilombola exige reconhecê-la não como objeto periférico da antropologia da religião, mas como expressão central das cosmologias amazônicas contemporâneas. Ela constitui um modo legítimo de conhecer, sentir, cuidar e defender o mundo. Em Benevides, a pajelança permanece viva porque continua produzindo vida. E é justamente nessa capacidade de gerar cura, memória, pertencimento e resistência que reside sua maior potência histórica, política e espiritual.

Uma das contribuições mais importantes desta pesquisa consiste em demonstrar que a Pajelança Quilombola não pode ser compreendida apenas como uma expressão religiosa localizada, restrita ao universo cultural do rio Capim. O que emerge da experiência etnográfica é a presença de um sistema de pensamento capaz de formular respostas próprias para problemas centrais da contemporaneidade, especialmente aqueles relacionados à crise ambiental, ao avanço das fronteiras do capital e à erosão dos vínculos comunitários. Em outras palavras, a Pajelança Quilombola não apenas interpreta o mundo, mas produz formas de habitá-lo, protegê-lo e transformá-lo.

Ao longo do capítulo, observou-se que as práticas de cura, as relações com os espíritos ancestrais e a defesa dos recursos naturais não aparecem como dimensões separadas da vida social. Elas integram uma mesma arquitetura cosmológica. Nesse universo, a cura de uma pessoa não se desvincula da saúde do território, assim como a proteção da mata não pode ser dissociada da proteção dos encantados e dos ancestrais que nela habitam. A etnografia evidencia, portanto, uma crítica implícita às concepções modernas que fragmentam a realidade em compartimentos estanques, separando religião, política, natureza e sociedade.

Tal constatação possui relevância para a Antropologia da Religião e para as Ciências da

Religião, pois sugere que muitas das categorias analíticas ainda utilizadas para compreender as experiências religiosas amazônicas mostram-se insuficientes diante da complexidade observada em campo. A Pajelança Quilombola não é apenas religião, não é apenas medicina tradicional, não é apenas memória coletiva e tampouco apenas política territorial. Ela se constitui precisamente na articulação dessas dimensões, formando um sistema integrado de existência que desafia classificações rígidas.

Nesse sentido, a categoria nativa "Pajelança Quilombola" deve ser levada a sério como conceito analítico. Ela não representa somente uma nomenclatura adotada por Seu Bonifácio para identificar suas práticas espirituais. Ao reivindicar essa designação, o pajé produz uma operação de ressignificação histórica por meio da qual a espiritualidade passa a ocupar lugar central na afirmação da identidade quilombola. A categoria não descreve apenas uma religião; ela organiza uma forma específica de pertencimento, de memória e de relação com o território.

O que está em jogo, portanto, não é simplesmente a preservação de uma tradição religiosa. O que se observa em Benevides é a manutenção de um modo específico de existência coletiva. Quando Seu Bonifácio afirma que a pajelança não desaparecerá com o cimento, com a ponte ou com as transformações da paisagem, sua fala não deve ser interpretada como mera defesa cultural. Trata-se de uma afirmação ontológica. O pajé enuncia a continuidade de um mundo, de uma realidade compartilhada entre humanos, ancestrais, encantados, rios, matas e espíritos, cuja permanência não depende exclusivamente das estruturas materiais, mas da reprodução cotidiana das relações que sustentam esse universo.

Ao mesmo tempo, a preocupação recorrente com o desaparecimento da floresta, a diminuição das águas e a perda dos recursos medicinais revela que a resistência quilombola não se limita à defesa de direitos territoriais formalmente reconhecidos pelo Estado. A luta é também cosmológica. A destruição da floresta implica a destruição dos seres que nela habitam, dos conhecimentos que dela emergem e das práticas espirituais que dependem de sua continuidade. O colapso ambiental representa, nesse contexto, um processo de empobrecimento ontológico, pois reduz a diversidade de formas de vida e de modos de existência compartilhados entre humanos e não humanos.

Por essa razão, a Pajelança Quilombola pode ser compreendida como uma prática de resistência ontológica. Ela resiste não apenas à expropriação da terra, mas também à imposição de um único modo legítimo de compreender o mundo. Sua força reside precisamente na capacidade de sustentar outros regimes de verdade, outras formas de produzir conhecimento e outras maneiras de construir relações entre pessoas, espíritos e territórios. Em um contexto histórico marcado pela expansão de projetos homogeneizadores, essa persistência constitui um ato profundamente político.

Os dados etnográficos apresentados nesta pesquisa indicam, portanto, que a Pajelança Quilombola deve ser reconhecida como uma dimensão constitutiva da própria territorialidade

quilombola. O território não aparece apenas como suporte físico das práticas religiosas; ele é parte integrante da experiência espiritual. Da mesma forma, a espiritualidade não se reduz a um aspecto cultural do território, mas participa ativamente de sua proteção, legitimação e reprodução. Trata-se de uma relação de coprodução contínua, na qual território e espiritualidade se constituem mutuamente.

Por fim, a experiência de Benevides nos convida a repensar criticamente as narrativas que associam modernização ao desaparecimento inevitável das tradições. Longe de representar um resquício do passado, a Pajelança Quilombola demonstra extraordinária capacidade de atualização histórica. Ela incorpora novos desafios, reelabora antigas práticas e produz respostas próprias para problemas contemporâneos sem perder seus fundamentos ancestrais. Sua permanência não decorre da conservação estática de costumes herdados, mas de sua capacidade de recriação permanente.

A Pajelança Quilombola revela, assim, que os povos quilombolas não são apenas herdeiros de uma história de resistência. São produtores ativos de mundos, elaboradores de cosmologias e formuladores de alternativas civilizatórias diante das crises que marcam o tempo presente. Em Benevides, a espiritualidade não é um refúgio diante da realidade. Ela é uma forma de agir sobre ela. E talvez seja justamente nessa capacidade de articular cura, memória, ancestralidade e defesa da vida que resida sua maior contribuição para a compreensão das Amazônias contemporâneas.

REFERÊNCIAS

- ACSELRAD, Henri. Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça ambiental. **Dossiê teorias socioambientais** – Estudos Avançados/USP, São Paulo, v. 24, n. 68, p. 13, 2010.
- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3a edição. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2005.
- ALBERTI, V. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro (RJ): Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. **Povos e Comunidades Tradicionais: Nova Cartografia Social**. Catálogo. Manaus: UEA, 2013.
- ALMEIDA, Mariléa de. **Devir quilombola. Antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.
- BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. **Compêndio das eras da Província do Pará**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Revista Mana: Estudos de Antropologia Social**. Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-63, 2006.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov in Benjamin, Walter, **Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Braziliense, 1994.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 23. Ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado** – UNB, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.
- BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra no Pará (séculos XVII-XIX)**. 2. Ed. Belém: Paka-Tatu, 2012.
- BOMFIM, Manuel. **América Latina**. Males de Origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- BORGES, Adão Souza. **Narrativas de remanescentes de quilombo: divergências e convergências na construção da identidade negra no Engenho do Calixto, em Aurora (PA)**. 2014. 118 p. Dissertação (Mestrado em Linguagens e Saberes na Amazônia) – Universidade Federal do Pará – Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Belém, PA, 2014.
- BORGES, Adão Souza. Memórias, narrativas e identidade de remanescentes de escravos do engenho do Calixto, Rio Capim-PA. *In*: LISBOA, Pedro L. B.; BEZERRA, Maria das Graças Ferraz; CARDOSO, André Luiz de Resende (org.). **História Natural do Rio Capim**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.
- BORGES, Adão Souza. Usos, significados e conservação da planta Espada de São Jorge, *sansevieria zeylanica*, na comunidade quilombola Benevides/PA. **Revista Relegens Thréskeia**,

v. 9, n. 2. Curitiba: Editora UFPR, p. 270-283, 2020.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v.5, n. 1, p-29-56, 1999.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT – 1968). Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/conadc/1988/constituicao.adct-1988-5-outubro-1988-322234-normaatualizada-pl.pdf>. Acesso em: 27/06/2024.

BRASIL. Ministério da Educação. Lei n. 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei n. 9394 de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” e dá outras providências. Brasília, 9 de janeiro de 2003. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=10639&ano=2003&ato=431MTTq10dRpWTbf4>. Acesso em: 27/06/2024.

BURKE, Peter. **A Escola dos Annales. (1929-1989). A revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BURKE, Peter. **A escrita da história. Novas perspectivas**. São Paulo: EdUNESP, 2011.

CANDAU, Joël. **Antropologia da memória**. Tradução de Míriam Lopes. Porto, PT: Instituto Piaget, 2005.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Amazônia antropizada**. Piseagrama. Belo Horizonte n. 6. p. 22-23, abr., 2013.

CERTEAU, Michel de. **História e Psicanálise**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CESAIRÉ, Aimé. **Negro sou. Negro serei. Conversas com Françoise Vergés**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2024.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

COELHO, Maria Celia Nunes; BARBOSA, Estevão José da S. **Atlas Socioambiental: municípios de Tomé-açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis**. Belém: NAEA/UFPA, 2009^a. p. 26-28.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 76-84, set./nov. 2007.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: Ensaio sobre a Revolução no Século XXI**. São Paulo: Boitempo, 2017.

DAVID, Emiliano de Camargo. **Aquilombamento da saúde mental. Cuidado antirracista na atenção psicossocial infantojuvenil**. São Paulo-Porto Alegre: Editora Hucitec, 2023.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings: ecologies of practice across Andean worlds**. [s.l.]: Duke University Press, 2015.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. Ed. São Paulo: Hucitec Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2001.

DESCOLA, Philippe. **Para além de natureza e cultura**. Trad. Andrea Daher e Luiz César de Sá. Niterói: Eduff, 2023.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana. **Água e cultura nas populações tradicionais brasileiras**. São Paulo: Hucitec/Nupaub, 2007.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**: Ensaio sobre as noções de poluição e tabu. Tradução de Sônia Pereira da Silva [1966]. (Coleção Perspectivas do Homem, n. 39). Lisboa: Edições 70, 1985.

DOUGLAS, Mary. **Símbolos naturais**: explorações em cosmologia. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

ELLIS, Carolyn. **The Ethnographic: A Methodological Novel About Autoethnography**. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo**: globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012.

EUFRÁSIO, Vinícius. O ritual de Encomendação das Almas: aspectos de uma prática luso-brasileira. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM MÚSICA, 26, 2016, Belo Horizonte. **Anais** [...]. Belo Horizonte: UEMG, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e etnia**: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Ideia; Editora Universitária UFPB, 2005.

EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, N. M. de B. & SCHNEIDER, L. **Mulheres no mundo** – etnia, marginalidade, diáspora. João Pessoa: Idéia/ Editora Universitária – UFPB, 2005. p. 201 – 212.

EVARISTO, C. **Escrevivência: a Escrita de Nós - Reflexões Sobre a Obra de Conceição**. Belo Horizonte: Mina, 2020.

FARGE, A. **O sabor do arquivo**. São Paulo: EDUSP, 2009.

FARGE, A. **Lugares para a história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

FARIAS, William Gaia. Terras, conflitos e poder em áreas de engenho: Rio Capim, Pará, final do século XIX. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS DAS AMÉRICAS. **Anais**. Rio de Janeiro, 2018.

FARIAS, William Gaia. Um engenho fortaleza: terra, política e herança no rio Capim – PA, segunda metade do século XIX. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 48, p. 897-918, set./dez. 2021. Disponível em: <https://revistatopoi.org/site/>. Acesso em: 27/06/2024.

FERRETTI, Sérgio F. Encantaria maranhense de Dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, v. 1, n. 1, p. 262-285, 2013.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados**: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia a constituição de um campo de estudo 1870-1950. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1996.

FIGUEIREDO, Napoleão. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi. Sér. Antropol.**, 10(1). Belém, 1994.

FAVRET-SAADA, Jeane. Ser afetado. **Cadernos de Campo** (São Paulo), v. 13, p. 155-161, mar, 2005.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Flávio do Santos; QUEIROZ, Jonas Maçal. Em outras margens: escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia. *In*: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio Gomes. **Os senhores dos rios**: Amazônia, Margens e História. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.

GOVERNO do Estado do Pará. Lei n. 6.895, de 1 de agosto de 2006. Declara de preservação permanente, de interesse comum e imune ao corte no Estado do Pará, a castanheira (*Bertholletia excelsa* H.&.B) e dá outras providências. Belém, PA, 2006. Disponível em: <https://www.semas.pa.gov.br/legislacao/normas/view/273377>. Acesso em: 27/06/2024.

GUÉRIOS, Paulo Renato. Pesquisa participativa e julgamento dos interlocutores: uma reflexão a partir de pesquisas em Antropologia Visual. **ILHA – Revista de Antropologia/UFSC**. Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 117-141, jan./jul. 2015.

HALBWASCH, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. p.34.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas**: possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique. Portugal: Promedia, 2002.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo; tradução Bhuvi Libanio. 9ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir. A educação como prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2020a.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020b.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

JEROME, L. (Org.); LUCAS, F. C. A. (Org.); BOISSIERE, N. (Org.); MORAES JÚNIOR, M. R.; COSTA JUNIOR, J. (Org.). *Natures et Sociétés: Identités, cosmologies et environnements en Amazonie brésilienne*. Paris: Academia-L'Harmattan, 2018.

LANGDON, Esther Jean. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. **Revista de Antropologia Ilha**, Florianópolis, v. 11. N. 1-2, p. 161-191, maio/2009.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro. Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os Modos de existência. Uma antropologia dos modernos**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2023.

LARAIA, Roque de Barros; MATTA, Roberto da. **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. Difusão Européia do Livro, 1967.

LE GOFF, J. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990.

LEVI, G. Sobre a micro-história. In: BURKE, P. (Ed.). **A Escrita da história**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1992.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LIMA, Aline M. Meiguins de; PONTE, Marcos Ximenes. Dinâmica da paisagem da Bacia do Rio Capim-PA. **Revista Brasileira de Geografia Física** – UFPE, Recife, v. 5, n. 1, p. 127-142, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/rbgfe/article/view/232779/26779>. Acesso em: 27/06/2024.

LIMA, Elane Andrade Correia. Diálogos com a natureza, saberes dos povos da Floresta Amazônica. In: ENCONTRO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES EM CULTURA. FACULDADE DE COMUNICAÇÃO – ENECULT, 4, 2008, Salvador. **Anais [...]**, Salvador, UFBa, 2008.

LISBOA, Pedro Luiz Braga; CARDOSO, André Luiz de Resende. Notas sobre os engenhos da bacia do rio Guamá e a indústria canavieira no estado do Pará. In: LISBOA, Pedro Luiz B.; BEZERRA, Maria das Graças Ferraz; CARDOSO, André Luiz de Resende (org.). **História Natural do Rio Capim**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2019.

LITTLE, Paul Elliot. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2004.

LUCA, Tânia Regina de. História dos, nós e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (org.). **Fontes históricas**. 2. ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008. (111-153).

MACHADO, Igor José de Renó. A memória como um campo etnográfico: **Antropologia ex post facto**. **Papéis Selvagens**. Piracicaba, 2023.

MAIA, S.; BATISTA, J. S. Reflexões sobre a autoetnografia. **Revista Prelúdios**, junho-novembro, v.9, n.10, p.240-246, 2020.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; BARBOSA, Maria Betânia Cardoso; MARTINS, Cristiane. **Nova Cartografia social da Amazônia**: povos do Aproxima – São Domingos do Capim – Pará. Fascículo 24. Belém: Casa 8 Design/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Importância da História, da Geografia e da Cartografia na análise da formação social e territorial da Amazônia**. In: MONTEIRO, Maurilio de Abreu;

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia In ALVES, P.C. and MINAYO, MCS., orgs. **Saúde e doença: um olhar antropológico** [online]. Editora FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Povoamento e sociedade entre os rios Gurupi e Moju no Pará dos séculos XVIII e XIX. In: MONTEIRO, Maurilio de Abreu; COELHO, Maria Celia Nunes; BARBOSA, Estevão José da S. **Atlas Socioambiental**: municípios de Tomé-açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis. Belém: NAEA/UFPA, 2009b. p. 33-44.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; FERREIRA, Eliana Ramos; MARQUES, Luiz Tavares.

Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim. Belém: IPHAN, 2014.

MARQUES, Carlos Eduardo. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, volume 52 Nº 1. USP, 2009.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias das memórias. O reinado do Rosário no Jatobá.** São Paulo: Perspectiva, 2021.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores.** Coleção Igarapé. Belém Centro de Filosofia e Ciências Humanas/ NAEA-UFPA, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião, 2005. Disponível em <http://www.scielo.br>. Acesso em 14/09/2024. MAUÉS, Raymundo Heraldo; MAUÉS, Maria Angélica Motta. O Modelo da 'reima': representações alimentares em uma comunidade amazônica. **Anuário Antropológico**, v. 2, n. 1, p. 120-47, 2018.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e função do intercambio em sociedades arcaicas. Tradução de Paula Neves, 1ª. Ed. Cosac Naify: São Paulo, 2003.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MORAES, Irislane Pereira. **Do tempo dos Pretos D'Antes aos Povos do Aproaga: patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do Rio Capim.** 2012. 237 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, PA, 2012.

MORAES JR, Manoel Ribeiro; JEROME, Laurent; SANTOS, Leonardo Silveira. **Estudos compreensivos e as expressões religiosas na Amazônia.** *Estudos de Religião*, v. 38, n. 3, set./dez. 2024. Acesso: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n3p4-15>

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de. **A dimensão teórica das Ciências da Religião: uma discussão preliminar.** REVER (PUC-SP), v. 15, p. 80, 2015.

MORAES JR, Manoel Ribeiro de. **Saberes em Diálogo: Diplomacias, Linguagens, Filosofias e Ontologias a Partir da Amazônia Brasileira.** Rio de Janeiro: Contra o Vento, 2025.

MORAES JR, Manoel Ribeiro de; CASTRO DE DEUS CARNEIRO, Andreia. **Curas e mitos em Navegação, à beira e ao fundo do Tapajós, e em suas matas.** *Estudos de Religião*, v. 38, p. 99-122, 2025.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro de; JEROME, Laurent; SILVEIRA SANTOS, L. **Apresentação de Dossiê: Estudos compreensivos e as expressões religiosas na Amazônia.** *Estudos de Religião*, v. 38, p. 4-15, 2025.

MOTTA-MAUÉS, Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA). In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 24, 2000, Caxambú, MG. **Anais [...]**, Caxambú, MG, 2008.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **Trabalhadeiras & Camaradas: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica.** Belém: UFPA, 1993

MOURA, Clóvis. **Quilombos. Resistências ao escravismo.** São Paulo: Expressão Popular, 2020.

- MURILLO, Aline Lopes. **O uso das biografias nas pesquisas antropológicas**. Revista perspectivas Sociais. Pelotas, Ano 2, N. 1, p. 2-10, março/2013.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- NASCIMENTO, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: UBI, 2023.
- NOGUEIRA, Izildinha Baptista. **A cor do inconsciente. Significações do Corpo Negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021.
- NORA, Pierre. Entre memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, n.10, São Paulo: PUC-SP, dez. 1993. p.9.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. Revista de Antropologia. USP: São Paulo, v. 39, n.1, p. 13-37, jun, 1996
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e Sociedade Brasileira**. 2ª. Ed. São Paulo: Braziliense, 1991.
- PARDINI, Patrick. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 15, n. 1, 2020. (on-line). Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0009>. Acesso em: 27/06/2024.
- PEIRANO, Mariza. **Etnografia ou a teoria vivida**. [s/l]. v.2, 2008.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Revista Horizontes Antropológicos**, ano 20, n. 42, p.377-391, jul/dez, 2014.
- PERALTA, Elza. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: Uma resenha crítica. **Arquivos da memória: Antropologia, Escala e Memória**, nova série, n. 2, p.4-23, 2007.
- PEREIRA, Camila Maciel de Souza; ASSIS, William Santos de; SÁ, Tatiana Deane de Abreu. Extrativismo de produtos florestais não madeireiros na Amazônia: conjuntura, políticas públicas e experiências. **Amazônia: Ciência & Desenvolvimento**, Belém, v. 13, n. 23, p. 53-78, jul./dez. 2016.
- PEREIRA, Edmilson de Almeida. **A saliva da fala. Notas sobre a poética banto-católica no Brasil**. São Paulo: Fósforo, 2024.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. Relatos Oraís: do “indizível” ao “dizível”, In **Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais**. São Paulo, Editora Revista dos Tribunais. São Paulo, 1988.
- PERROT, M. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- PINSKY, C. B; PEDRO, J. M. (Org.). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5. n. 10, p. 200-212, 1992.
- PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. **Revista Horizontes Antropológicos**, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun, Porto Alegre, 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** (Coleção Sur-Sur). Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. **A Simbólica do Mal.** Lisboa: Edições 70, 2013.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações.** Porto: Rés-Editora, 1998.

RODRIGUES, Eliana. Etnofarmacologia no Parque Nacional do Jaú. **Rev. Bras. Pl.** 1(1) Méd. São Paulo, 1998.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração e estudo do Valle do Amazonas: Rio Capim.** Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

RODRIGUEZ, Angel Stive Castañeda. **Qualidade da habitação nos assentamentos rurais no PNHR/PMCMV do estado de São Paulo.** Casos: Florestan Fernandes, Dona Carmem e Boa Esperança. 2016. 96 p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura, Urbanismo e Tecnologia) - Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Carlos, 2016.

SANTOS, Antônio Nego Bispo. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: UBU, 2024.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

SCARAMUZZI, Igor Alexandre Badolato. **Extrativismo e as relações com a natureza em comunidades quilombolas do rio Trombetas/Oriximiná/Pará.** 2016. 338 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2016.

SCHWARCZ, Lília. “O bolsonarismo é um fenômeno social de ressentimento”. Entrevista concedida a jornalista Laura Guedes. *Jornal do Campus*. <https://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2022/10/lilia-schwarz-o-bolsonarismo-e-um-fenomeno-social-de-ressentimento/consultado> em 23/10/202.

SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

STENGERS, Isabelle. La proposition cosmopolitique in: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (org.). **L'Émergence des cosmopolitiques.** Paris: La Découverte, coll. Recherches, 2007. P. 45-68

STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível. Manifesto por uma desaceleração das ciências.** Rio de Janeiro, 2023.

TAUSSING, Michael. **Shamanism, Colonialism, and the wild man: a study in terror and healing.** Chicago: University of Chicago press, 1987.

TEIXEIRA, J. P.; RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. Paisagens e Territórios Religiosos Afro-Brasileiros no Espaço Urbano: Terreiros de Candomblé em Goiânia. In: **V Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão - CONPEEX**, 2008, Goiânia-GO. V Congresso de Pesquisa, Ensino e Extensão - CONPEEX, 2008.

THORNTON, John, K. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Mbundu, de 1500 a 1700.

In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora Negra no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Editora Contexto 2012, p. 71.

TOURINHO, Helena Lucia Zagury; SILVA, Maria Goreti Costa Arapiraca da. Quintais urbanos: funções e papéis na casa brasileira e amazônica. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 11, n. 3, p. 633-651, set./dez. 2016.

TRUPPEL, A.; MARAFON, H. C.; VALENTE, C. ARGILOTERAPIA: UMA REVISÃO DE LITERATURA SOBRE OS CONSTITUINTES E UTILIZAÇÕES DOS DIFERENTES TIPOS DE ARGILA. *Revista Faz Ciência*, [S. l.], v. 22, n. 36, p. 143, 2020. DOI: 10.48075/rfc.v22i36.24828. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/fazciencia/article/view/24828>. Acesso em: 29 jul. 2024.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Vozes: Petrópolis, 1974.

VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets. Tópicos sobre o papel da Igreja em relação à escravidão e religião negra no Brasil. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, Fundação Antônio dos Santos Abranches. ano 4, n. 4, p. 35-51, set. 2005. Disponível em: <http://www.unicap.br/revistas/teologia/edicoes/teologia2005.pdf>. Acesso em: 27/06/2024.

VERGÈS, Françoise. **Decolonizar o museu. Programa de Desordem Absoluta**. São Paulo: UBU, 2024.

VEYNE, P. **O inventário das diferenças. História e Sociologia**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Tradução de Maria do Socorro de Aragão e Maria Luísa Marinho. Lisboa: Edições 70, 1979.

VILLACORTA, G. M. **As mulheres do pássaro da noite: matintas e feitiçaria na Amazônia (Nordeste do Pará)**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará. Belém, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. DANOWSKI, Deborah. **Há mundo por vir? Ensaio sobre sobre os medos e os fins. Cultura e Barbárie**, Florianópolis, 2014.

WAGNER, Alfredo. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: Uso comum e conflito. In: ALMEIDA, Alfredo Berno de; GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). **Diversidade do campesinato: expressões e categorias**. V. 2, Editora Unesp, São Paulo. Brasília: NEAD, 2009. P. 39-66.

WAGNER, Alfredo. **Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras**. UEA Edições. Manaus, 2013.

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelo Amazonas e Rio Negro**. Notas de Basílio de Magalhães. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2004.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento “outro” a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel)**, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 6-39, jan./jul. 2019.

WAWZYNIAK, João Valentin. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. **Ilha – Revista de Antropologia/UFSC**. Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 33-55, dez. 2003.