



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE CASTANHAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM ESTUDOS ANTRÓPICOS NA AMAZÔNIA

MAILSON LIMA NAZARÉ

**ENTRE CAMPOS, TESOS, VÁRZEAS E FLORESTAS: Relação com as paisagens  
nos processos de formação identitárias e resistência afromarajoara**

CASTANHAL  
2021

MAILSON LIMA NAZARÉ

**ENTRE CAMPOS, TESOS, VÁRZEAS E FLORESTAS: Relação com as paisagens nos processos de formação identitárias e resistência afroamarajora**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia – PPGEEA, do Campus de Castanhal, da Universidade Federal do Pará, como requisito ao título de Mestre em Estudos Antrópicos.

Área de conhecimento: Interdisciplinar

Área de concentração: Estudos Antrópicos

Orientadora: Profa. Dra. Roberta Sá Leitão Barboza

Coorientadora: Profa. Dra. Myrian Sá Leitão Barboza

CASTANHAL  
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBDSistema  
de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

N335e Nazaré, Mailson Lima.  
ENTRE CAMPOS, TESOS, VÁRZEAS E FLORESTAS:  
Relação com as paisagens nos processos de  
formação identitárias e resistência  
afromarajoara / Mailson Lima Nazaré. —  
2021.  
CXV, 115 f. : il. color.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Roberta Sá  
Leitão Barboza Coorientação: Prof<sup>a</sup>. Dra.  
Myrian Sá Leitão Barboza Dissertação  
(Mestrado) - Universidade Federal do  
Pará,  
Campus Universitário de Castanhal,  
Programa de Pós-Graduação em Estudos  
Antrópicos na Amazônia, Castanhal, 2021.

1. Afromarajoara. 2.  
Quilombismo. 3. Paisagens. 4.  
Marajó. I. Título.

CDD 301

---

MAILSON LIMA NAZARÉ

**ENTRE CAMPOS, TESOS, VÁRZEAS E FLORESTAS: Relação com as paisagens nos processos de formação identitárias e resistência afromarajoara**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia - PPGEAA, do Campus de Castanhal, da Universidade Federal do Pará, como requisito ao título de Mestre em Estudos Antrópicos.

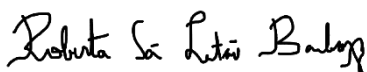
Área de conhecimento: Interdisciplinar

Área de concentração: Estudos Antrópicos

Data da aprovação: 14/07/2021

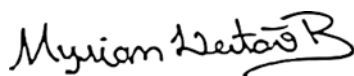
Conceito: Excelente

**BANCA EXAMINADORA**



---

Profa. Dra. Roberta Sá Leitão Barboza, Universidade Federal do Pará  
Orientadora - PPGEAA/UFPA



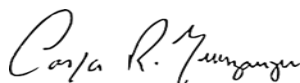
---

Profa. Dra. Myrian Sá Leitão Barboza, Universidade Federal do Oeste do Pará  
Coorientadora -UFOPA



---

Dra. Janice Muriel Fernandes Lima da Cunha, Universidade Federal do Pará  
Membro Interno - PPGEAA/UFPA



---

Dra. Carla Ramos Munzanzu, Universidade Federal do Oeste do Pará  
Membro Externo - UFOPA

À minha família.

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de uma caminhada de muito esforço que se inicia no meio dos campos do arquipélago do Marajó no convívio com diferentes paisagens e de animais bravios, não seria possível sua concretização sem os diversos apoios que recebi em todo meu itinerário de vida e por isso agradeço:

À minha família que sempre acreditou em mim, me incentivaram e não mediram esforços para garantir minhas condições de estudo e por sempre estarem ao meu lado, principalmente minha mãe Maria da Conceição, professora, trabalhadora rural e doméstica pela educação que me deu e pelo trabalho incansável na Fazenda para garantir minha sobrevivência quando me desloquei da comunidade de vaqueiros para continuar estudando.

Às minhas irmãs Marcione, Marcilene e Marcileia pelo carinho, companheirismo e pelas vibrações positivas nas minhas conquistas. Aos meus sobrinhos e sobrinhas Alice, Aline, Bianca, Rebeca, Louise, Eduardo, Edgar e Calebe. À minha filha Maria Fernanda.

À minha tia Cecília Lima pelo apoio incondicional que me deu para estudar e pelos conselhos desde a minha chegada à Belém. À minha tia Célia e tia Eliana e ao Fábio Bastos. Aos meus primos Marcus, Marcelo e Márcio. Ao meu pai Ison *in memóriam*. Ao meu cunhado vaqueiro marajoara Eduardo Pantoja.

Aos meus amigos Rodrigo Moraes, Marcos Afonso, Vanderlei Maciel, Ketno Lucas, Denison Cassio, Aroldo Carneiro, Angélica Geanne, Salatiel Carvalho, Henos Silva, Marcos Grande, Maíra Nogueira, Dia Favacho pelo apoio e companheirismo e solidariedade desde os tempos de movimento estudantil. Ao camarada Jorge Panzera pela amizade e confiança.

Ao meu amigo prof. Anderson Maia diretor do Centro de Ciências Sociais e Educação da Universidade do Estado do Pará, grande companheiro, solidário que sempre esteve ao meu lado me incentivando.

À profa. Dra. Katia Melo pelo incentivo, ensinamentos e conhecimentos socializados os quais me proporcionaram compreender que somos capazes sim de alcançar nossos objetivos.

Ao prof. Dr. Antonio Sérgio Carvalho pelo apoio, amizade e aos momentos de conversas e parcerias acadêmicas que desenvolvemos, trocando conhecimentos, em uma parceria de incentivos a avançar na vida acadêmica.

Aos meus colegas de turma na Pós-graduação em Estudos Antrópico na Amazônia pela socialização de conhecimentos e novas amizades adquiridas.

Ao meu amigo José Maria, o Zeca, à sua mãe Germana Soares, seu pai Domingos Sávio e seu sobrinho Felipe pelo acolhimento, respeito e cuidado em sua residência nos dias que me desloquei para cumprir créditos de disciplinas do Programa em Castanhal, o apoio de vocês foi fundamental para meu êxito.

À Universidade Federal do Pará, ao Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia, PPGEEA.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsas de estudo.

Ao Grupo de Pesquisa em Educação e Meio Ambiente da Universidade do Estado Pará pela acolhida acadêmica.

Ao Grupo de Pesquisa em Estudos Socioambientais Costeiros e ao O Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão Pesqueira em Comunidades Amazônicas (LABPEXCA), da Universidade Federal do Pará, pelas oportunidades de discussões e conhecimentos acadêmicos proporcionados.

À minha orientadora professora Dra. Roberta Sá Leitão Barboza por ter aceitado minha proposta de pesquisa e conduzido esse processo acadêmico e a minha co-orientadora professora Dra. Myrian Sá Leitão Barboza por ter aceitado dividir seus conhecimentos em minha orientação acadêmica.

Aos estudantes que se dedicam a se organizar no movimento estudantil para lutar por melhorias na educação e por uma sociedade justa para todos.

Aos militantes do movimento social negro que lutam contra o racismo e discriminação em nossa sociedade.

Aos quilombolas de Gurupá pelo acolhimento e por suas incansáveis lutas e resistências pelos seus direitos em seus territórios. Ao seu Teodoro Lalor *in memóriam*.

Aos vaqueiros marajoaras que diariamente lutam por sua subsistência se relacionando nas diferentes paisagens e não possuem o direito à posse às terras que ocupam por décadas.

Agradeço a todos!!

“O quilombismo tem se revelado fator capaz de mobilizar disciplinadamente o povo afro-brasileiro por causa do profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história, na cultural e na vivência dos afro-brasileiros” (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002, p. 338).



## RESUMO

Este trabalho objetiva descrever realidades socioambientais de comunidades tradicionais no arquipélago do Marajó no Estado do Pará, através de modos de vida como forma de resistência afro-marajoara. É desenvolvido a partir da descrição de minha realidade social, de origem de comunidades de vaqueiros da região dos campos marajoara, em uma relação com os aspectos de resistência e afirmação étnica da comunidade quilombola de Gurupá situada no município de Cachoeira do Arari. A descrição de minha trajetória social é realizada por meio de autoetnobiografia, o que torna essencial para evidenciar modo de vida de negro com protagonista de sua própria história. As análises dos modos de vida no território quilombola de Gurupá são realizadas através de etnografia do andar, método desenvolvido através de observação, diálogos e caminhadas junto com interlocutores da comunidade. Portanto, através da etnografia do andar e da autoetnobiografia procuro relacionar minhas vivências com as resistências da comunidade quilombola de Gurupá como forma de resistir a paradigmas eurocêntricos, os quais fundamentados no discurso desenvolvimentista vem avançando e impactando os territórios de comunidades tradicionais no arquipélago do Marajó. Neste sentido, as reflexões apresentadas no estudo procuraram responder a seguinte questão: **como modos de vida constituem formas de resistência a partir da relação identidade e paisagens?** O estudo tem como referência questões etnicorraciais e por isso utilizo conceitos como afro-marajoara e quilombismo. Por fim, a investigação conclui evidenciando que as comunidades tradicionais vêm utilizando de pluriatividades em seus ambientes como forma de resistência tanto para enfrentar as suas dinâmicas sazonais, como às interferências externas de projetos desenvolvimentistas, reafirmando seus territórios como espaço e lugar de resistências afro-marajoaras.

**Palavras-Chave:** Afro-marajoara; Quilombismo; Paisagens; Marajó

## ABSTRACT

This work aims to describe socio-environmental realities of traditional communities in the Marajó archipelago in the State of Pará, through ways of life as a form of Afro-Marmara resistance. It is developed from the description of my social reality, of origin of communities of cowboys in the region of the Marajoara fields, in a relationship with the aspects of resistance and ethnic affirmation of the quilombola community of Gurupá located in the municipality of Cachoeira do Arari. The description of my social trajectory is carried out through autoethnobiography, which makes it essential to show the way of life of black people with the protagonist of their own history, the analysis of ways of life in the quilombola territory of Gurupá is carried out through the ethnography of walking, method developed through observation, dialogues and walks together with interlocutors from the community. Therefore, through the ethnography of walking and autoethnobiography I try to relate my experiences with the resistance of the quilombola community of Gurupá as a way of resisting the Eurocentric paradigms that on the developmental discourse advance over territories of traditional communities in the Marajó archipelago. In this sense, the reflections presented in the study sought to answer the following question: how ways of life constitute forms of resistance based on the relationship between identity and landscapes? The study has ethno-racial issues as a reference and that is why I use concepts such as afro-marajoara and quilombismo. Finally, the investigation concludes by showing that traditional communities have been using pluriactivities in their environments as a form of resistance both to face their seasonal dynamics, as well as to the external interferences of developmental projects, reaffirming their territories as a space and place of afro-marajoara resistance.

**Key words:** Afro-marajoara; Quilombismo; Sights; Marajó

**LISTA DE FIGURAS**

Figura 1 – Campos alagados em períodos chuvosos com mururés e tesos	pág. 35
Figura 2 – Vaqueiro pescando tamoatá com tarrafa em rampa na fazenda Tocantins	pág. 37
Figura 3 – Entrada do rio Gurupá	pág. 65
Figura 4 – Casa em várzea, Setor Alto Gurupá	pág. 67
Figura 5 – Ponto de captura de camarão nas várzeas do rio Gurupá	pág. 79
Figura 6 – Açaizal em várzea manejado	pág. 80
Figura 7 – Casa de quilombola nas várzeas do rio Arari	pág. 81
Figura 8 – Barraca na várzea do rio Arari	pág. 81
Figura 9 – Casa em meio a Floresta de terra firme, setor Campinho	pág. 83
Figura 10 – Casa de farinha quintal Luiz Paulo	pág. 85
Figura 11 – Lenhas e cascas de árvores estocadas em barraca de quintal	pág. 85
Figura 12 – Muta	pág. 87
Figura 13 – Os quilombolas Osvaldo Batista e Luiz Paulo apresentando uma roça de mandioca	pág. 88
Figura 14 – Nascente do igarapé Aracaju	pág. 93
Figura 15 – Ladeira apresentada por seu Osvaldo Batista	pág. 94
Figura 16 – Artefato apresentado por seu Osvaldo Batista	pág. 95
Figura 17 – Quilombola Alfredo Batista na caminhada	pág. 99
Figura 18 – Árvore e leite do amapá coletado em atividade de campo	pág. 100
Figura 19 – Paisagem Campos no território quilombola	pág. 100

**LISTA DE MAPAS**

Mapa 1 – Mapa do Arquipélago do Marajó e suas Regiões, Pará, Brasil	pág. 24
Mapa 2 – Mapa de localização território quilombola de Gurupá	pág. 27
Mapa 3– Mapa de Localização e distância entre o centro da comunidade quilombola de Gurupá e a sede da fazenda Reunida local da monocultura de arroz	pág. 28

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADQ	Associação dos Discentes Quilombolas
ANDES	Associação Nacional dos Docentes de Instituições de Ensino Superior
ALEPA	Assembleia Legislativa do Pará
APA	Área de Proteção Ambiental
ARQUIG	Associação dos Remanescentes de Quilombos de Gurupá
CAEBA	Centro Acadêmico de Educação Básica
CES	Conselho Estadual de Educação
CEPPIR	Coordenação Estadual de Promoção da Igualdade Racial
CCSE	Centro de Ciências Sociais e Educação
CNBB	Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
CNE	Conselho Nacional de Educação
CONCEN	Conselho de Centro
CONAPPIR	Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CONEPPIR	Conselho Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
CONSUN	Conselho Universitário
COPPIR	Coordenação de Políticas de Promoção de Igualdade Racial
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DCE	Diretório Central dos Estudantes
DEMA	Delegacia de Meio Ambiente
FASUBRA	Federação de Sindicatos de Trabalhadores Técnicos-administrativos em Instituições do Ensino Superior Públicas do Brasil
FHC	Fernando Henrique Cardoso
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
ISEP	Instituto Superior de Educação do Pará
LMEO	Linha Média de Enchentes Ordinária
MEC	Ministério da Educação
MPE	Ministério Público do Estado

MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PEPPIR	Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
PPQ	Programa Brasil Quilombola
PROVÁRZEA	Projeto Manejo dos Recursos Naturais da Várzea
RU	Restaurante Universitário
SEMA	Secretaria de Estado de Meio Ambiente
SEMMA	Secretaria Municipal de Meio Ambiente
SEJUDH	Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPU	Superintendência do Patrimônio da União
UEPA	Universidade do Estado do Pará
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNE	União Nacional de Estudantes
UNEGRO	União de Negros Pela Igualdade
UMES	União Metropolitana dos Estudantes Secundaristas de Belém

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>16</b>
1.1	Área de Estudo	24
<b>2</b>	<b>AUTOETNOBIOGRAFIA COMO RESISTÊNCIA AFROMARAJOARA: TRAJETÓRIAS ANDARILHAS DE MILITÂNCIAS E PAISAGENS</b>	<b>29</b>
2.1	Autoetnobiografia como forma de resistência: Trajetórias andarilhas Nas paisagens marajoaras	33
2.2	Um afromarajoara engajado nas lutas sociais e políticas em Belém	41
2.3	Minha atuação no movimento social negro	46
2.4	Minha atuação institucional e a defesa das comunidades quilombolas no Marajó	50
<b>3</b>	<b>ENTRE PAISAGENS, PRÁTICAS CULTURAIS E RESISTÊNCIA AFROMARAJOARA QUILOMBISTA</b>	<b>56</b>
3.1	O início da caminhada	60
3.2	O chegar ao território da comunidade quilombola de Gurupá	65
3.3	Aspectos atuais da resistência no território quilombola de Gurupá	68
3.4	Relação paisagens e território como resistência	72
3.4.1	As várzeas e seus usos	76
3.4.2	As florestas e seus usos	82
3.4.3	Os Tesos e seus usos	90
3.4.4	Os campos e seus usos	96
<b>4</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>102</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>108</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A pesquisa intitulada **“ENTRE CAMPOS, TESOS, VÁRZEAS E FLORESTAS: Relação com as paisagens nos processos de formação identitárias e resistência afromarajoara”**, que resultou nesta dissertação de mestrado, possui motivação intrinsecamente relacionada à minha questão de pertencimento e a minha identidade étnicorracial.

Aponto esta motivação em função de afirmar minha etnicidade negra de origem do arquipélago do Marajó, particularmente de comunidade tradicional de vaqueiros que habita a zona rural do município de Soure, um dos 16 (dezesesseis) municípios que compõem este arquipélago no Estado do Pará, e por isso, desenvolvo no trabalho a abordagem que envolve o conceito afromarajoara na perspectiva do Quilombismo de Abdias do Nascimento (2002).

A questão afromarajoara visa acima de tudo resgatar o que Abdias do Nascimento (2002) chama de memória do negro, onde passo a assumir minhas raízes étnicas, históricas e de práticas culturais desenvolvidas nas paisagens campos, tesos, várzeas e florestas do arquipélago do Marajó.

Desta forma, se soma a este aspecto étnicorracial e identitário afromarajoara, o fato de compreender o processo de opressão e resistência que os negros e negras passaram na formação social do arquipélago do Marajó (ver item área de estudo), que mesmo com os processos de exclusão social que levaram a formar os latifúndios que ainda predominam nesta região marajoara, estes, os negros e negras constituíram comunidades tradicionais resistentes que se organizaram a partir de seus próprio modos de vida.

Entre estas comunidades está a de remanescente de quilombola de Gurupá no município de Cachoeira do Arari no referido arquipélago (ver capítulo III), a qual conheci a partir de militância social e trabalho institucional, e assim percebi o quanto esta comunidade vem a décadas desenvolvendo processos de resistências como modos de viver em suas paisagens, enfrentando conflitos com latifundiários locais, que se agravaram na última década com a chegada de projetos desenvolvimentistas eurocêtricos que antropizam (FERNANDES; FERNANDES, 2018) destrutivamente paisagens locais.



Estes projetos desenvolvimentistas estão representados pela prática de monocultura extensiva de arroz na região<sup>1</sup>, que ao se instalar em 2009 passou a interferir no território quilombola e conseqüentemente nos modos de vida da comunidade.

A análise das atividades do projeto de monocultura de arroz foi inicialmente o objeto de investigação apresentado no projeto de pesquisa ao Programa de Pós-graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia (PPGEAA), entretanto, ao identificar a existência de estudos semelhantes sobre a temática na região, optei em conjunto com minhas orientadoras em reorganizar a temática de estudo.

Sobre a monocultura de arroz publiquei recentemente 3 (três) trabalhos a partir das disciplinas ofertadas no programa, sendo estes: “*ASPECTOS AMBIENTAIS SOBRE A MONOCULTURA DE ARROZ EM CACHOEIRA DO ARARI, MARAJÓ, PARÁ, BRASIL*” artigo em anais do Seminário Internacional de Desenvolvimento Sustentável, Cooperativismo e Economia Solidária; “*NATUREZA E O TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE GURUPÁ EM CACHOEIRA DO ARARI NO MARAJÓ*”, como capítulo do livro “Campos e Florestas no Pará: Terra, Território e Educação” organizado pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade do Estado do Pará (UEPA), e o artigo “*RESISTÊNCIA QUILOMBOLA EM CACHOEIRA DO ARARI DIANTE DOS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS DO AGRONEGÓCIO NOS CAMPOS MARAJOARAS*”, publicado na Revista Terceira Margem da Amazônia.

Neste sentido, ao deparar-me com a realidade social dos quilombolas de Gurupá fiz um paralelo com minha história de vida, com os obstáculos impostos pela sociedade que enfrentei, resisti e superei para chegar ao Programa de Pós-graduação.

Assim, a partir das orientações acadêmicas reorganizamos o objeto de pesquisa, optando em tornar mais evidente meu itinerário de vida por meio de uma autoetnobiografia (PITANGA, 2020; GONÇALVES, 2012), em uma relação com os processos de resistência da comunidade quilombola de Gurupá através de etnografia andarilha (CARDOSO, 2016).

A partir desta relação entre meu modo de vida na comunidade de vaqueiros da Fazenda Tocantins na zona rural de Soure onde nasci e a resistência dos quilombolas de Gurupá em Cachoeira do Arari, aponto como referências as similaridades territoriais e de territorialidades (HAESBEART, 1997; SAQUET, 2009) que influenciam as relações

---

<sup>1</sup>Usarei a expressão “na região” em função do projeto de monocultura de arroz não estar dentro do território quilombola, mas em região dos campos do município de Cachoeira do Arari em uma distância entre o centro da comunidade ao centro da Fazenda Reunidas onde funciona o projeto, de 22,93 km (ver mapa 03) em linha reta.

socioambientais desenvolvidas nas paisagens campos, tesos, várzeas e florestas como resistências identitárias por estas comunidades tradicionais.

Logo, para esta investigação me baseio nas discussões da ressemantização de quilombo como apresenta Alfredo Wagner (2011), Arruti (2009) e Amaral (2009), tornando evidente as formas de uso das paisagens pelos quilombolas de Gurupá e a comunidade de vaqueiros da Fazenda Tocantins.

Destaco que é um desafio como afromarajoara sair da minha comunidade nos campos do Marajó e enfrentar o pensamento eurocentrizado na academia, expressadas em correntes repetidoras que negam a posição do negro como intelectual (GOMES, 2010) a qual nos veem de fora da produção científica ao negar nossa prática social como produção de conhecimento, como criticou Clovis Moura (1991), ao estudar a sociologia do negro brasileiro.

Esta visão eurocêntrica nega a possibilidade que o próprio pesquisador “nativo” possa construir conhecimentos a partir de nossas experiências praticadas em outras comunidades que não seja a nossa de origem, como proponho realizar entre meu itinerário de vida na comunidade de vaqueiros<sup>2</sup> e o quilombo de Gurupá, ignorando que a produção do conhecimento científico, como enfatiza Boaventura Santos (2008), é socialmente construída.

Nessa direção, quando proponho fazer um estudo a partir de autoetnobiografia e etnografia envolvendo não só minha comunidade de origem, mas também a de Gurupá como base em experiências sociais, procuro enfrentar o que Aníbal Quijano (2010) chama de colonialidade do saber e ir ao encontro do pensamento de Gomes (2010), quando destaca que a inserção dos intelectuais negros e negras no campo de pesquisa visa apontar uma perspectiva onde não somos simples objetos de estudo, mas sujeitos que questionam, possuem e produzem conhecimentos.

Portanto, ao fazer o diálogo entre as duas comunidades em movimento epistêmico de um intelectual negro, compreendo que ainda vivemos um contexto que é necessário a luta contra a monocultura do saber como observa Boaventura Santos (2010), e assim tornar evidente os aspectos que se relaciona aos modos de vida das comunidades tradicionais em questão, como resistência afromarajoara.

Em relação à comunidade quilombola de Gurupá foi a partir de atividades institucionais que passei a acompanhar os conflitos históricos que envolvem a comunidade

---

<sup>2</sup> No Capítulo 1 caracterizo a comunidade de vaqueiros do qual sou originário.

e passei a observar as características identitárias que relacionam modos de vida e paisagem, com aspectos de resistem às heranças coloniais da formação do arquipélago, semelhantes à minha comunidade originária.

Neste sentido, ao compreender a formação social no arquipélago do Marajó desenvolvo este estudo e coleta de dados a partir de uma perspectiva autoetnobiográfica andarilha com base em Pitanga (2020) e Gonçalves (2012), onde destaco meu itinerário de vida como afromarajoara, militante de movimentos sociais e intelectual negro (GOMES, 2010), e também através de descrição etnográfica inspirado na antropologia andarilha em Thiago Cardoso (2014; 2016).

A antropologia andarilha (CARDOSO, 2014; 2016) envolveu vivências na comunidade (BRANDÃO, 2007), registros fotográficos, anotações de campo, caminhadas em trilhas, estradas e navegação em rios, igarapés e lagos do território onde o caminhar, observar e conversar como sugere Thiago Cardoso (2012; 2016), proporcionou conhecimentos sobre o mundo do “outro”, a partir da experiência vivida entre as paisagens.

Procuro evidenciar a realidade socioambiental entre as paisagens campos, tesos, várzeas e florestas como modos de vida e resistências afromarajoara, como *Quilombismo* (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002), em uma relação de identidade étnica.

O uso do conceito afromarajoara tem como base o pensamento de Cunha Junior (2001) para me referir aos negros e negras, que vivem no arquipélago do Marajó. Cunha Junior (2001) utilizou o conceito afrodescendência e africanidades brasileiras, que culminou no termo afrobrasileiro, conforme trataremos adiante neste estudo, para se referir aos negros e negras como ascendentes e de descendência africana em todo o país, e desta forma ao delimitar a região do arquipélago do Marajó passo a me referir aos negros e negras da região como afromarajoaras.

Utilizo ainda a categoria *Quilombismo* de Abdias do Nascimento (2002), por entender que é atual a necessidade dos negros e negras sobreviverem e assegurarem sua existência, a partir de organização social e defesa de sua identidade, como destaca o movimento quilombista inspirado na experiência do quilombo de Palmares.

Para Abdias do Nascimento (2002), o *Quilombismo* tem como foco a resistência física e cultural como importante função social para a comunidade negra, uma afirmação étnica e cultural de práxis afro-brasileira que visa garantir suas vivências, portanto, tomado por esta posição que vinculo o estudo a uma perspectiva quilombista afromarajoara.

Nessa direção, o estudo se apoia também em estudos de outros intelectuais negros e negras como Beatriz Nascimento e Alex Ratts (2006), Lélia Gonzales (1984), Silvio Almeida (2019), Zélia Amador (2012), Antonio Bispo (2015), e Assunção Amaral (2014) por destacarem a centralidade da questão étnicorracial onde os negros e negras buscam ocupar e afirmar seu espaço na produção de conhecimentos e construir resistência ao racismo prevalecente na sociedade atual.

Assim, relato minha realidade social como uma história de resistência e da afirmação étnica quilombista afromarajoara desenvolvida através de práticas culturais locais na comunidade tradicional onde nasci, a qual se formou com a presença de negros e negras no estabelecimento da dinâmica dos trabalhos da empresa pastoril, por isso, chamados de vaqueiros, entretanto, são de gerações de famílias que ocupam estas áreas por décadas e desenvolvem diversas atividades de subsistências em diferentes paisagens, não estando ligadas exclusivamente ao pastoreio de gado.

Dentro desta perspectiva ao estarem na região por décadas, aponto similaridade da comunidade de vaqueiros<sup>3</sup>, a qual sou originário, com as características identitárias étnicorracial quilombola, que rasga o tecido cultural branco marajoara como observa Zélia Amador (2012), pois, como vem destacando Alfredo Wagner (2011), em seus estudos sobre a construção social dos quilombolas no Brasil, deve-se romper com preceitos e dispositivos coloniais que apontam negativamente os quilombos como locais simplesmente formados de negros em fuga, isolados e em atividades consideradas marginais pela sociedade “moderna civilizada”.

O termo quilombola para Arruti (2009) está ultimamente em constante disputa, em processo de ressignificação, onde se luta pelo reconhecimento de uma imensa variedade de formações sociais coletivas contemporâneas que derivaram direta e indiretamente do sistema escravista, portanto, é nesta perspectiva que visualizo minha comunidade nos campos marajoara, como um espaço africanizado conforme reflexão de Zélia Amador (2012), ao afirmar que na região norte se desenvolve fortemente práticas culturais herdadas dos povos africanos, por isso, afromarajoaras, mesmo as que foram reprimidas pelo colonialismo e não somente as de influência dos povos indígenas, é nesta perspectiva que procuro relacionar minhas vivências como os modos de vida dos quilombolas de Gurupá.

---

<sup>3</sup> Esta comunidade está situada dentro da fazenda Tocantins na zona rural do município de Soure e ainda não se reconhece como quilombola, sendo denominada de forma homogênea como de vaqueiros em função da predominância de empresa pastoril patronal que predomina historicamente na região.

Desta forma, a partir da autoetnobiografia e etnografia aqui proposta procuro evidenciar a realidade de como se desenvolvem as práticas culturais e os modos de vida dos afro-marajoaras na relação com as paisagens campos, tesos, várzeas e florestas em suas comunidades tradicionais como forma de resistência na perspectiva do quilombismo de Abdias do Nascimento (2002).

Neste sentido, parto da compreensão que as paisagens não são simples imagens da natureza, mas espaços, os quais, se constroem multiterritorialidades como pensa Haesbaert (1997), ou seja, como um lugar social que envolve dimensões simbólicas e culturais através da identidade construída nas suas relações.

Portanto, como destaca Maria (2010) a paisagem representa o ambiente que é apreendido como natureza, onde está implícita a multiterritorialidades (HAESBAERT, 1997), das comunidades tradicionais, como os campos, tesos, várzeas e florestas dos afro-marajoaras de Gurupá e da comunidade na Fazenda Tocantins.

Esta relação com diferentes paisagens em um aspecto de multiterritorialidades possibilita relações de resistência identitária, quilombista como pensou Abdias do Nascimento (2002), ao afirmar modos de viver integrado com estes locais, por isso, escolhi as paisagens campos, tesos, várzeas e florestas, por serem as paisagens de maior interação dos quilombolas de Gurupá e dos vaqueiros de Tocantins, o que possibilita a afirmação da identidade de um Marajó Afro, contribuindo para a luta contra o racismo estrutural existente em nossa sociedade.

Em relação ao racismo estrutural parto das reflexões e conceitos estabelecidos por Silvio Almeida (2018), para tornar evidente como o racismo vem se desenvolvendo político e economicamente em nossa sociedade, e silenciando a produção intelectual dos negros e negras que ao longo de décadas denunciam a segregação social no Brasil causada pelo racismo.

Portanto, a partir destas reflexões, minha hipótese é que nossos modos cotidianos de viver nestas paisagens constituem formas de resistência à submissão que o paradigma da sociedade moderna urbana impõe.

E por isso, este estudo tem como objetivo geral **analisar como modos de vida constituem formas de resistência a partir da relação identidade e paisagens?** E para responder esta questão procuro estabelecer uma relação através da pesquisa autoetnobiográfica e trabalho de campo etnográfico realizado na comunidade de Gurupá que

visar compreender qual o meu papel como negro da Amazônia marajoara que realiza pesquisa sobre resistência afroamarajoara em suas paisagens e ativismo negro.

Entre os objetivos específicos estão, **analisar através de autoetnobiografia os modos de vida de negros em comunidades tradicionais no arquipélago do Marajó como forma de resistência e afirmação étnicorracial; identificar como os modos de vida dos quilombolas de Gurupá contribuem para processos de resistência territorial; e investigar como o uso de diferentes paisagens se constituem em processos de resistências identitárias quilombista.**

O trabalho está organizado em três capítulos, o primeiro apresento a introdução com questões que versam sobre os objetivos do estudo, motivações que justificam a pesquisa, os caminhos teóricos e metodológicos do trabalho, e os aspectos históricos e descrição da área de estudo.

Início o segundo capítulo com uma autoetnobiografia com base em Pitanga (2020) e etnobiografia em Gonçalves (2012), onde narro minha origem como afroamarajoara filho de vaqueiro para destacar experiência e resistência a partir da realidade vivida nos campos do Marajó e os obstáculos enfrentados para acessar o saber sistematizado que a sociedade moderna exige com único saber útil para seu desenvolvimento.

A realidade apresentada em meu itinerário de vida expressa as formas de viver nesta região marajoara procurando tornar visível a diversidade que o eurocentrismo e o racismo estrutural invisibiliza, assim como, os modos e formas que se desenvolvem as relações socioambientais locais como processos de resistências.

Procurou ainda destacar minha participação nos movimentos sociais estudantis e o ativismo no movimento negro, onde apresento caminhos construídos de lutas coletivas a partir de minha liderança que visou conquistas para a juventude estudantil e o combate ao racismo, em momento de efervescência de políticas neoliberais no Brasil. A minha atuação nos movimentos sociais foi inclusive determinante para o ingresso nas atividades institucionais.

No movimento social negro torno evidente a participação na formulação de políticas públicas para a população negra a partir da atuação institucional na Coordenação de Políticas de Promoção de Igualdade Racial da Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos do Governo do Estado do Pará, em destaque a defesa das comunidades quilombolas através da

atuação com as comunidades quilombolas do Marajó, em especial a comunidade remanescente de quilombo de Gurupá<sup>4</sup> localizada no município de Cachoeira do Arari.

No terceiro capítulo realizo uma etnografia do trabalho de campo realizado na comunidade remanescente de quilombo de Gurupá fazendo uma relação entre identidade, modos de vida e as paisagens campos, tesos, várzeas e florestas, apresento o itinerário de pesquisa, o deslocamento para a comunidade e a vivência realizada, procuro evidenciar que há uma diversidade no aspecto de biodiversidade e de ecossistemas que a comunidade interage, perfazendo os seus modos de vida como quilombolas, estabeleço ainda uma relação com minha memória autoetnobiográfica como afromarajoara.

Além disso, por meio de uma perspectiva afromarajoara procuro tornar explícita as práticas cotidianas em Gurupá, como comunidade que se auto reconhece remanescente quilombola e que resiste a antropização (FERNANDES; FERNANDES, 2018) predatória de interferências externas, estabelecendo interface com aspectos afromarajoara da minha comunidade originária de vaqueiros na Fazenda Tocantins.

Em sequência ao terceiro capítulo apresento ainda uma discussão sobre o uso de paisagens florestas, várzeas, campos e tesos como espaços de sociabilidades e fonte resistências locais de modos de vida afromarajoara, nos quais, se desenvolvem e se afirmam a identidade local.

Ao destacar a paisagem tesos nestas regiões da Amazônia marajoara procuro evidenciar como as comunidades de Gurupá e de vaqueiros compreende estes espaços a partir da simbiose humano/natureza e de seus significados ancestrais afromarajoara.

Nas considerações finais e recomendações, evidencio as discussões e reflexões desenvolvidas ao longo da pesquisa, onde procuro apontar as recomendações em uma perspectiva crítica, propositiva sobre as questões estudadas tendo por base os caminhos teóricos metodológicos traçados que levaram a alcançar os objetivos propostos na pesquisa.

Por fim destaco que ao abordar os aspectos conceituais de autoetnobiografia e quilombismo em relação com o pertencimento étnicorracial afromarajoara procuro afirmar a necessária resistência ao racismo estrutural e a invisibilidade imposta aos negros e negras de comunidades tradicionais na Amazônia marajoara.

---

<sup>4</sup> Em alguns momentos do texto utilizarei apenas a expressão Gurupá para se referir a comunidade quilombola objeto do estudo, destaca-se ainda que o arquipélago do Marajó possui um município situado na Região Geográfica Imediata de Breves (IBGE, 2017) denominado de Gurupá, o qual, não se faz menção neste estudo.

## 1.1 Área de Estudo

O arquipélago do Marajó está situado nas desembocaduras das bacias hidrográficas dos rios Amazonas e Tocantins, consideradas bacias importantes para o desenvolvimento dos sistemas fluviais locais, sendo responsáveis ainda pela produção de imensa e complexa zona que mistura elementos estuarinos e deltaicos, influenciando com a grande descarga de sedimentos a formação e geração de ilhas fluviais e flúvio marinhas na região (PEREIRA, 1956; JOÃO *et al.*, 2013), além disso, o arquipélago segundo a constituição do Estado do Pará está contido em uma Área de Proteção Ambiental (APA), denominada APA/MARAJÓ.

Esta região constitui um espaço com rica biodiversidade e inúmeros ecossistemas compostos por vastas áreas de vegetação arbórea, arbustiva e herbácea que formam variadas e densas florestas, várzeas, áreas de campos e centenas de ilhas, com clima sazonal fortemente caracterizado em períodos de intensas chuvas e de estiagens (CRUZ, 1987; MIRANDA NETO, 2005; GONÇALVES *et al.*, 2015).

O arquipélago do Marajó compreende 16 (dezesseis) municípios anteriormente distribuídos em regiões que eram denominadas de Arari, Furo de Breves e região de Portel (BRASIL, 2007), atualmente o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2017), caracteriza o arquipélago como Região Intermediária de Breves, distribuída em duas Regiões Imediatas a de Breves e de Soure-Salvaterra (Mapa 01), nelas habitam comunidades tradicionais que culturalmente sobrevivem da relação direta e indireta com as paisagens, tais como: quilombolas, ribeirinhos, pescadores artesanais, camponeses, extrativistas e os vaqueiros marajoaras (ACEVEDO MARIN, 2015; CABRAL, 2017).

**Mapa 1-** Mapa do Arquipélago do Marajó e suas Regiões, Pará, Brasil.



**Fonte:** João V. G. dos Santos, 2020.



Segundo Nunes Pereira (1956), Cruz (1987) e Pacheco (2010) a região do Marajó era habitada por inúmeros povos originários, entre eles o povo Nuaruaque, que ao se relacionaram com a diversidade de outros povos existentes na região, já haviam batizado esta, de “Terra dos Nheengaíbas<sup>5</sup>”. Entretanto, a partir de 1500, ao velejar pela região, o espanhol Vicente Yánes Pinzón tendo visualizado o imenso arquipélago seguiu os costumes dos colonizadores, os quais nominavam as regiões que se deparavam como nomes de santos do dia, e assim, batizou a ilha como o nome de Ilha Grande de Joanes.

A partir de 1532 com a divisão da colônia em capitânicas hereditárias a Ilha Grande de Joanes passou a ter dono (CRUZ, 1987), que não eram mais os povos originários, os quais empreenderam resistências e lutas por anos contra a perseguição dos colonizadores, que objetivavam dominá-los e introduzi-los na prática de agricultura, para atender seus interesses eurocêntricos que foram consolidando a ocupação com distribuições de terras através do sistema de sesmarias.

É dentro desta perspectiva que o regime de capitânicas hereditárias e o sistema de sesmarias deixam, nesta região amazônica, marcas profundas que constituíram relações persistentes de desigualdades, hierarquias e exclusões sociais atingindo as comunidades tradicionais que continuam habitando a região.

Estas exclusões, conforme destaca Monteiro (2006), caracterizadas a partir da distribuição de terras pelos governos coloniais através das capitânicas hereditárias e pelo sistema de sesmarias marcam a origem do sistema de poder na região marajoara, as quais se aprofundam com o silenciamento e atuação das ordens religiosas, presentes na região, e principalmente pelo sistema escravista que submeteram a população negra e a originária, denominadas por estes de indígena, à condição de escravos.

Há de se destacar conforme elucidado de forma brilhante Antonio Bispo (2015), os colonizadores ao denominarem os povos originários de indígenas e os povos arrancados da África de negros, buscaram tornar suas identidades diminutas, homogêneas.

Nesta direção, é que o sistema de sesmarias, além de ocupar as terras e o ambiente natural dos povos originários, foi responsável pela formação, estruturação e continuidade dos grandes latifúndios existentes atualmente no arquipélago do Marajó, ao serem repassados aos proprietários atuais por meio de heranças familiares, constituindo uma elite

---

<sup>5</sup>Segundo Tavares (2018) Nheengaíba em tupi significa “gente feroz” foi o nome dado à nação dos guerreiros indígenas mais ferozes da Ilha do Marajó, que unia os povos das etnias Mapuaz, Paucacaz, Guajaras, tucojus, Aruãs, Anajás, Arapixis, Amayanases, Camboca e Guaianás. Foram eles os protetores desse arquipélago situado na foz do Rio Amazonas, cuja localização gerenciava todo território da Floresta Amazônica.

local causadora de conflitos agrários, territoriais e de impactos socioambientais que persistem na região (SOARES, 2010; SANTOS; BARROS, 2016).

Assim, torna-se evidente que as fortes concentrações fundiárias originadas de privilégios concedidos a grupos familiares desde a colonização (ALMEIDA, 2004; ACEVEDO MARIN, 2009; SALLES, 2005; SANTOS & BARROS, 2016), marcam uma formação social excludente no arquipélago do Marajó, principalmente na região dos campos, com a introdução da cultura da pecuária, inicialmente com as espécies *vacum* e cavalares pelos padres jesuítas e posteriormente com os mercedários (CRUZ, 1987; SALLES, 2005), onde:

Em 1680 o português Francisco Rodrigues Pereira, conhecedor de carpintaria, constrói o primeiro curral de boi na ilha Grande de Joanes, fundando assim a primeira fazenda à margem esquerda do igarapé Mauá, afluente do rio Arari, lugar conhecido como Anajatuba. Em 1681 a pecuária começa a ganhar incentivo e os campos da região do rio Arari são os maiores produtores (CRUZ, 1987, p. 33).

O êxito na criação de gado pelos religiosos levou à época o Governador Fernão Carrilho em 1702, a incentivar os ocupantes da região a criarem bois e cavalos na Ilha Grande de Joanes, o que fez esta região se tornar uma fonte de exploração de riquezas para a colônia, principalmente pela exportação do couro dos animais para outras regiões (SALLES, 2005).

Destaca-se ainda, que com a chegada de Marquês de Pombal ao poder, em 1754, capitânicas hereditárias são extintas e a ilha grande de Joanes é reincorporada ao governo colonial, ocorrendo mudanças inclusive no nome do arquipélago, o qual passou a ser chamado pelos portugueses de Marajó, palavra de origem tupi “Imbarayo” que significa barreira do mar, pois, estes caracterizavam a ilha como uma grande muralha colocada pela natureza (CRUZ, 1987; MIRANDA NETO, 2005).

Neste contexto, religiosos que atuavam na região são expulsos e seus bens confiscados, assim, a ocupação da região vai se consolidando com a intensa prática da pecuária por meio de fazendeiros beneficiados pela ocupação dos territórios dos povos originários.

Para Salles (2005) no entorno destas fazendas com a prática da pecuária e o instituto da escravidão da população negra, característica da colonização eurocêntrica, se organizou a sociedade existente no arquipélago do Marajó.

Logo, a presença da população negra nas fazendas da região e a suas inter-relações com os povos originários constituíram as diversas comunidades tradicionais afro-marajoaras presentes atualmente no arquipélago que desenvolvem práticas culturais identitárias próprias

da região, entre elas os quilombolas de Gurupá (Mapa 2) em Cachoeira do Arari e a de vaqueiros da Fazenda Tocantins em Soure do qual sou originário.

**Mapa 2-** Mapa de localização território quilombola de Gurupá

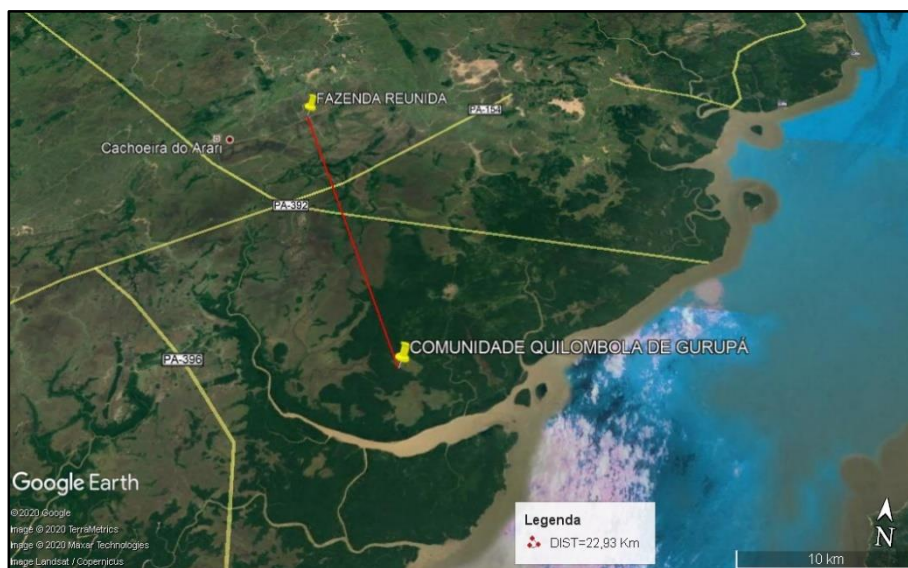


**Fonte:** João Vitor, 2020.

Portanto, o estudo tem um percurso de análise afro-marajoara que vai dos aspectos autoetnobiográfico identitários a partir da Fazenda Tocantins em Soure se relacionando etnograficamente com a comunidade quilombola de Gurupá em Cachoeira do Arari.

Em relação à comunidade quilombola de Gurupá além das fazendas de criação de gado que a cerca, esta passou a conviver com inserção nas propriedades dos fazendeiros com as atividades da monocultura de arroz, desde 2009, como é o caso da Fazenda Reunidas (Mapa 3), causando um dos conflitos que atingem o território.

**Mapa 3-** Localização e distância entre o centro da comunidade quilombola de Gurupá e a Sede da fazenda Reunida, onde realizam monocultura de arroz.



**Fonte:** Davi Santos (2020), com base em Google Earth, disponível em [www.google.com.br/intl/pt-BR/earth/](http://www.google.com.br/intl/pt-BR/earth/)

Portanto este estudo se desenvolve em interface com minha comunidade, a de vaqueiros na Fazenda Tocantins, situada na zona rural de Soure, e a comunidade de quilombola de Gurupá em Cachoeira do Arari relacionando processos cotidianos de seus modos de vida que constituem resistências em uma relação identidade afro-marajoara e as paisagens campos, tesos, várzeas e florestas, em afirmação quilombista como pensou Abdias do Nascimento (2002).

## 2 AUTOETNOBIOGRAFIA COMO RESISTÊNCIA AFROMARAJOARA: TRAJETÓRIAS ANDARILHAS DE MILITÂNCIAS E PAISAGENS <sup>6</sup>

*[...] Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertença, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2016).*

Ao tratar de processos de formações identitárias e resistências afromarajoara<sup>7</sup> em relações com paisagens faço uma relação com minha trajetória social que se origina na região dos campos do arquipélago do Marajó, pois, concordo com a posição de Abdias do Nascimento (2016), apresentada em epígrafe, ao enfatizar a necessidade de enfrentar as posições habituais de cientistas e se colocar como parte da investigação e ser protagonista da nossa realidade.

Uso o conceito afromarajoara com base no pensamento de Cunha Junior (2001) para me referir a população negra descendente e/ou ascendente de ancestrais africanos no arquipélago do Marajó.

Portanto, como afromarajoaras identifico não só as comunidades quilombolas, mas negros e negras de praticam e desenvolvem modos de viver com os aspectos da cultura africana em diferentes comunidades, como na comunidade de vaqueiros na Fazenda Tocantins.

Cunha Junior (2001) utiliza desde a década de 90 (noventa) os conceitos afrodescendência e africanidades brasileiras para se referir as culturas africanas processadas no Brasil, de africanos e seus descendentes brasileiros conduzidas de forma sistêmica e dinâmicas sem estar exclusivamente centrado na África, por isso, Afrobrasileiros.

Essa proposta conceitual de Cunha Junior (2001) visou principalmente enfrentar a redução branca imposta as culturas negras no Brasil, procurando romper o eurocentrismo e o racismo sobre os negros e negras, enraizado na estrutura da sociedade brasileira, e por isso,

---

<sup>6</sup> Parte deste capítulo será publicado no livro “Universidade no Quilombo” do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros da Universidade Federal do Pará, Campus Castanhal.

<sup>7</sup> Cunha Junior (2001) utiliza o conceito afrobrasileiro para se referir a cultura africana processado em todo o Brasil, utilizo afromarajoara para me referir ao arquipélago do Marajó, desta forma as comunidades quilombolas do arquipélago do podem ser identificadas como afromarajoaras pois nelas estão presentes os aspectos da ancestralidade e cultura africana conforme perspectiva de Cunha Junior.

tais conceitos, afrodescendência e africanidades brasileiras, passaram a serem assimilados pelo movimento social negro sob a nomenclatura de afrobrasileiro.

Portanto, Cunha Junior (2001) esclarece que não se trata de um conceito monolítico, estático, descontextualizado, mas uma forma de resistência e enfrentamento aos séculos de integração, miscigenação e branqueamento que levam ao discurso do mito da democracia racial (PRANDI, 2000), pois, o mito da democracia racial, segundo Cunha Junior (2001), tenta inculcar ao Brasil o ideário de nação miscigenada, uniforme, negando a presença das diversas etnias no seu interior, e a invisibilidade da cultura africana no Brasil.

Para Cunha Junior (2001):

A Afrodescendência é o reconhecimento da existência de uma etnia de descendência africana. [...] Esta etnia não é única, é diversa, não se preocupa com graus de mescla interétnica no Brasil, mas sim com a história. O conceito de afrodescendência surge devido as controvérsias criadas sobre a existência ou não de uma identidade negra no Brasil. Esta identidade existe, entretanto ela não é única, não tem uma coesão monolítica (CUNHA JUNIOR, 2001, p. 11).

Nesta direção, que apresento o conceito de *afromarajoara* como forma de afirmar uma identidade negra no arquipélago do Marajó e desta forma, se contrapor a visão de pensamento único sobre a produção de conhecimento, e de resistência ao racismo estrutural na região.

Dentro desta perspectiva que inicio este trabalho por meio de uma abordagem autoetnobiográfica como sujeito/personagem<sup>8</sup> (PITANGA, 2020; GONÇALVES, 2012), destacando meu percurso de vivências nas paisagens dos campos marajoaras, a partir do lugar no qual convivi com minha família, destacando minha trajetória de militância, formação intelectual-acadêmica e de atuação junto às comunidades quilombolas no arquipélago do Marajó.

A opção pela abordagem autoetnobiográfica ocorre por reconhecer neste procedimento uma ferramenta com forte potencial de análise descritiva e investigativa, tendo em vistas proporcionar aprofundamento epistemológico, criativo, subjetivo e analítico de minha trajetória individual, além do exercício polifônico junto aos “personagens” etnografados e biografados.

---

<sup>8</sup> Para Pitanga (2020:7) “Essa multiplicidade do self que constitui o sujeito da autoetnografia se aproxima em vários sentidos do que na etnobiografia é denominado pessoa-personagem. A ideia de pessoa- personagem fala da dimensão da personalidade nas representações textuais da antropologia. Essa construção da pessoa-personagem não estaria baseada em “essências individualizantes introspectivas”, mas na potência reflexiva produzida pela relação, “em que se engendra uma consciência de si a partir de uma relação complexa de alteração com o outro” (GONÇALVES, 2012: 38).

Neste sentido, me muni<sup>9</sup> da abordagem autoetnobiografia para fomentar a articulação entre os campos teórico-metodológicos da autoetnobiografia e etnografia seguindo os caminhos traçados por Pitanga (2020), e da antropologia do andar de Thiago Cardoso (2016).

Luiza Pitanga (2020) em seu texto “Autoetnografia andarilha: fragmentos e entrelugares” retrata a autoetnografia como “narrativa do self”, uma importante forma de etnografar as próprias experiências. Adicionalmente, a autora cunha os termos “percursos etnobiográficos” ou “autoetnografia andarilha”, para auxiliar “a tecer essas experiências sem confiná-las ou totalizá-las, que tivesse fluidez e caracterizasse os caminhos trilhados por um indivíduo”, por meio de uma abordagem tática baseada em “amontoado de reminiscências (des)organizadas em percursos” (PITANGA, 2020, p. 2).

Destarte, me inspirei na abordagem autoetnobiográfica andarilha de Pitanga para refletir sobre meu percurso enquanto Afromarajoara que desde muito cedo sai da minha comunidade em busca de formação acadêmica nas cidades paraenses de Soure e Belém, onde me inseri na militância do movimento negro, e depois retornei ao Marajó para ações de militância junto ao setor público institucional. Ocasão esta que me conectou e proporcionou a atuação como pesquisador em uma outra comunidade quilombola do Marajó, a de Gurupá no município de Cachoeira do Arari.

Esta trajetória me fazia sentir em constante posicionamento ambíguo “insider/outsider” (dentro/fora) na teia de interação comunidade/academia: Primeiramente, porque inicialmente me sentia um estranho na universidade, onde o conjunto de saberes epistemológicos debatidos e aplicados não se fundamentavam no território epistêmico negro de onde eu vinha (ALVES, 2019). Posteriormente, porque retornei para região onde nasci, mas neste momento atuando como um pesquisador em uma outra comunidade que não a minha originária. Estas situações de ambiguidades me geraram alguns questionamentos, tais como: 1) Por que um pesquisador nativo não pode pesquisar uma outra comunidade que não a sua originária? 2) Por que não aliar a minha experiência de pesquisa com a minha trajetória autobiográfica? 3) Por que não conduzir a minha trajetória pessoal como narrativa fio

---

<sup>9</sup> Utilizamos esta expressão como analogia a uma ferramenta de combate, pois consideramos a academia um território em constante conquista para demarcação do território epistêmico negro e indígena, conforme nos alerta a intelectual indígena Lidiane Alves (2019).

condutora de minha dissertação, em vez de relegá-la como um anexo “memorial”, suplemento da minha dissertação<sup>10</sup>?

Mediante estes questionamentos, proponho neste texto uma reflexão sobre meu modo de vida Afromarajoara e da comunidade que pesquisei como processos de resistências quilombista, ou seja, na perspectiva do intelectual e militante do movimento negro Abdias do Nascimento (2002), como sujeito que visa surpreender a realidade que o condiciona.

Assim, apresento como meu percurso andarilho se desencadeia nos processos de militância, formação acadêmica e investigação de retorno ao território Afromarajoara, por isso, este estudo apresenta uma dimensão étnicorracial, iniciado na região dos campos do município de Soure, em minhas vivências com paisagens locais.

Proponho a partir de autoetnobiografia (PITANGA, 2020; GONÇALVES, 2012) evidenciar a heterogeneidade que existe nas diferentes paisagens que envolvem as comunidades rurais tradicionais em estudo no arquipélago do Marajó, pois:

A noção de etnobiográfico problematiza, por assim dizer, o etnográfico e o biográfico, as experiências individuais e as percepções culturais, refletindo sobre como é possível estruturar uma narrativa que dê conta desses dois aspectos na simultaneidade, ou seja, propõe, a um só momento, repensar a tensa relação entre subjetividade e objetividade, pessoa e cultura (GONÇALVES, 2012, p. 20).

Portanto, minhas experiências individuais expressam como se desenvolve a minha construção social, como negro, afromarajoara que enfrenta como muitos, o racismo estrutural e o etnocentrismo arraigado em nossa sociedade (REIS; FERNANDES, 2018).

Nesta direção, que apresento o conceito de afromarajoara como forma de afirmar uma identidade negra no arquipélago do Marajó e desta forma, se contrapor a visão de pensamento único sobre a produção de conhecimento, e de resistência ao racismo estrutural na região.

Para Silvio Almeida (2019), o racismo é considerado estrutural por integrar os aspectos organizativos da sociedade, ou seja, se manifesta através dos elementos que a estruturam como a ideologia, a política e economia e o direito e não como um fenômeno patológico que expresse algum tipo de anormalidade individual.

Silvio Almeida (2019) destaca ainda que é necessário diferenciar racismo de outras categorias que aparecem associadas à ideia de raça, como a discriminação e o preconceito,

---

<sup>10</sup> Atualmente na academia é muito comum a indicação de que a narrativa da história pessoal do pesquisador negro seja colocada como um anexo de dissertação, inclusive essa perspectiva é seguida por pesquisadores locais seguindo a tradição clássica imposta pela visão eurocêntrica.



sendo o racismo uma manifestação sistemática da discriminação com base na raça, onde:

Embora haja relação entre os conceitos, o racismo difere do preconceito racial e da discriminação racial. O preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias. Considerar negros violentos e inconfiáveis, judeus avarentos ou orientais “naturalmente” preparados para as ciências exatas são exemplos de preconceitos. A discriminação racial, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados [...] (ALMEIDA, 2019, p. 25).

Sobre esse aspecto Nêgo Bispo (2015), em sua obra *Colonização, Quilombos, Modos e Significados*, expressa que os colonizadores desde sua chegada tiveram como estratégia a quebra da identidade dos povos originários e dos povos trazidos do continente africano, generalizando-os, como índios e negros, abrindo-se o caminho para o etnocentrismo e o racismo estrutural que vivemos.

## **2.1 Autoetnobiografia como forma de resistência: trajetórias andarilhas nas paisagens marajoaras**

Nasci em 1979, e com mais três irmãs morei em uma comunidade de vaqueiros Marajoaras<sup>11</sup>, situada em uma fazenda denominada de Tocantins localizada na zona rural do município de Soure, na costa leste do arquipélago. Um dos municípios que compõe a região denominada anteriormente de Arari no arquipélago do Marajó, Estado do Pará (BRASIL, 2007). Negro e filho de vaqueiro, só saí da região para frequentar a educação formal a partir das séries iniciais do ensino fundamental cursada na sede do município de Soure, onde após os períodos escolares sempre retornava para a fazenda.

Eu e as demais crianças à época cursamos a alfabetização e toda a educação infantil na própria fazenda em classe multisseriada tendo como professora a minha mãe, Maria da Conceição Lima Nazaré, a tia Conça como era conhecida pela comunidade, que também era trabalhadora doméstica, ela lecionava na sala da casa que morávamos. Destaco que transformar as casas em escolas multisseriadas é uma característica de comunidades rurais na Amazônia como identificou Brandão (1983) ao percorrer o interior amazonida.

Como característica da região as casas desta fazenda eram distantes uma das outras

---

<sup>11</sup>Sobre as características dos vaqueiros no Marajó Boulhosa (2017) destaca que os aspectos históricos e a presença do negro, do índio e do branco somados aos fatores socioeconômicos e ambientais foram determinantes para suas formações.

distribuídas em sede e retiros<sup>12</sup> construídas em madeira com mais de três compartimentos possuindo geralmente varandas e pátios para o agasalho dos apetrechos da vaqueirice<sup>13</sup>.

A distribuição das casas em retiros está ligada a ocupação geográfica das propriedades, ou seja, como uma forma de demarcação de território, pois, estas propriedades foram ocupadas desde os períodos da colonização pelo sistema de sesmarias e repassadas aos proprietários atuais por meio de heranças, onde famílias de vaqueiros que ocupam a região atuam como trabalhadores locais mais não possuem suas posses.

Estas comunidades de vaqueiros caracterizam-se por desenvolver formas de sobrevivências por meio de práticas culturais herdadas de relação com povos originários indígenas e dos antepassados negros introduzidos à região sob a condição de escravidão (SALLES, 2005).

Logo, é neste contexto que minha família, originada dos Nazaré e Lima se constitui na região, como descendentes da terceira geração de negros que foram introduzidos desde a fazenda Tapera<sup>14</sup>, zona rural do município de Soure, onde desenvolvemos nossos modos de vida em uma de forte identidade local, que apesar da área possuir um “dono” para nós ali é o nosso lugar.

Neste sentido recordo que para frequentar a escolinha, como tia Conça denominava o espaço educativo, eram necessários aos alunos longos deslocamentos dos retiros para a sede da fazenda percorrendo diferentes paisagens e utilizando-se de diferentes meios de transporte, como canoas conduzida a remo ou varas de bambu ou por animais domesticados como cavalos e búfalos.

Os períodos com climas sazonais praticamente ditavam as regras para as formas de deslocamento na região, onde as estações chuvosas conhecidas como inverno amazônico, caracterizadas pelas fortes chuvas que ocorrem até o mês de abril, sempre eram mais difíceis para trafegar, a vegetação ficava mais densa e fechava as estradas, igarapés e os campos alagavam completamente, e para transitar pelos solos submersos de água só com resistentes animais domesticados e habituados a estes ambientes, pois, como costumam dizer os vaqueiros marajoaras, andar nos campos marajoaras nos períodos chuvosos é muita

---

<sup>12</sup> Os retiros eram locais de moradias afastados das sedes das fazendas, possuíam a função de distritos da propriedade sendo compostas por poucas casas. A fazenda Tocantins possuía quatro retiros sendo eles: Antonina, Açacu, Jaraú e Ponta Fina com no máximo duas casas em cada retiro.

<sup>13</sup> Vaqueirice é como a comunidade de vaqueiros denomina seus afazeres cotidianos como domar cavalos, pastorear gado, fazer os arreios usados nos cavalos e búfalos e tirar leite de vacas.

<sup>14</sup> A fazenda Tapera é uma das mais antigas da zona rural de Soure de lá origina minha descendência familiar por parte de pai.

“travanca”, pelas dificuldades causadas pelas cheias dos campos.

Desta forma, todo deslocamento nos períodos chuvosos requeriam preparação prévia, e a construção de um processo de resistência para lidar com o contexto das chuvas. Recordo que a exemplo dos deslocamentos de um dos retiros, o Jaraú, no qual também morei, situado mais próximo da costa marítima e envolvido de mangues, com áreas de campos, baixios e tesos<sup>15</sup>, além das enchentes causadas pelas fortes chuvas do inverno amazônico (Figura 01), as águas de marés de influência do oceano atlântico também contribuíaam ao alagamento deste local.

**Figura 01** – Campos alagados em períodos chuvosos com mururés (plantas) e tesos



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Assim, para trafegar na região o búfalo era praticamente a única forma de condução apropriada, por causa de sua força e resistência. Portanto, ao observar os colegas que vinham do Jaraú, já sabia que no dia anterior eles tinham ido aos campos para realizar o manejo dos búfalos e prendê-los em cercados próximos a casas, para proporcionar agilidade para viajar na madrugada do dia seguinte.

Acordavam cedo para preparar a viagem, iniciando com os arreios<sup>16</sup> dos animais, tomavam café e separavam alguma coisa para comer na viagem, como o frito de vaqueiro<sup>17</sup> e frutas como mangas, muruci, goiabas, caju e taperebás.

<sup>15</sup> Para os vaqueiros marajoaras os tesos são ambientes não alagáveis sendo utilizados como local de abrigo de animais, utilizados desta forma como espaço de caça. Estes espaços são encontrados também no quilombo de Gurupá (ver mais detalhes no capítulo III).

<sup>16</sup> São considerados como arreios as cabeçadas, rédeas, sela, esteiras, freios e demais apetrechos colocados nos animais.

<sup>17</sup> Comida típica originária das fazendas marajoaras é feita com carne com bastante gordura cortada em pequenos pedaços preparada somente com água e sal, a qual é apurada na própria gordura que a carne detém. O frito de vaqueiro era geralmente preparando visando a alimentação para longas viagens de vaqueiros e seus familiares, ao se preparar para viagens se coloca farinha armazenando-se em pequenas para viagem latas.

Vindos do Jaraú chegavam para as aulas geralmente molhados por dois motivos ou era por causa de chuva ou por passarem a maior parte da viagem atravessando áreas alagadas e de atoleiros montados nos búfalos.

Ao chegarem trocavam de roupas e antes de iniciar as atividades educativas escolares merendávamos um bom leite ou coalhada do leite de búfalas com farinha de mandioca, caracterizando assim a rotina diária que levávamos para ter acesso ao saber escolar na fazenda.

Portanto, mesmo em meio às longas distâncias percorridas entre sede e os retiros da fazenda montados nas costas dos búfalos, o estar na escola significava a construção de momentos de socialização de saberes, encontro e interação social na comunidade, pois era o momento que podíamos dialogar sobre as formas que cada um estava desenvolvendo suas formas de viver e resistir ao que Dalcídio Jurandir (2019) expressou no romance “*Chove nos Campos de Cachoeira*” como a dureza dos campos marajoaras.

E como se observa, para se chegar à escola e frequentar as aulas formais, diversos processos de saberes eram desenvolvidos, entre eles o da interação e convivência com animais domados pelos vaqueiros, o respeito aos limites das resistências físicas dos animais e o conhecimento sobre as paisagens locais que se materializava em saber enfrentar e resistir a sazonalidade da região.

Nessa rotina iniciei a minha formação nos saberes escolares e ao começar a frequentar as séries iniciais do ensino fundamental passei a me deparar com outros desafios que passaram a exigir resistência e perseverança para continuar os estudos e preservar uma identidade étnica marajoara: a saída dos campos marajoaras e o distanciamento familiar.

A saída em busca de prosseguir nos estudos teve como destino o deslocamento em longas viagens da fazenda para o núcleo urbano do município de Soure, as quais ocorriam no início dos períodos letivos e no retorno das férias escolares, que representavam o distanciamento familiar e do lugar de minha vivência.

Em comparação com as demais cidades da região Soure já possuía um núcleo urbano com razoável infraestrutura, sendo um dos municípios mais desenvolvidos do arquipélago do Marajó, entretanto, neste prevalecia a lógica da modernidade eurocêntrica, a de ignorar as comunidades tradicionais rurais com o acesso à educação escolar em seus próprios lugares.

Este foi um dos motivos do porque fui obrigado a realizar os deslocamentos para continuar adquirindo os saberes escolares morando nos períodos letivos na área urbana do

município de Soure, em casa de familiares e amigos que lá residiam, retornando à fazenda somente ao iniciar os momentos de férias escolares.

Com relação a essas viagens, era sempre um aprendizado ao envolver fatores típicos da região em uma época que não se usavam os veículos motorizados e assim em períodos do chamado inverno amazônico no início dos anos letivos, as viagens duravam até dois dias, saíamos na madrugada em canoas tipo montarias<sup>18</sup> puxadas por búfalos por causa dos balcedos, mururés, arumãs e demais espécies de vegetais que dificultavam o transito normal das canoas, enfrentava sol, chuva, insetos como mutucas, maruins e carapanãs, além dos animais peçonhentos, como a cobra jararaca.

Nestas viagens se estabelecia uma parada de pernoite em outra fazenda da região, denominada São Sebastião e no outro dia se pegava um bote, este já movido à motor, que nos levava pelo rio paracauari até a cidade de Soure.

A chegada das férias escolares era sempre esperada com alegria, pois nos permitia o reencontro com o nosso ambiente e nossas práticas culturais como a pesca de tarrafa do tamoatá na beirada das rampas (Figura 02), onde lá mesmo se preparava e se assava o peixe pescado para comer como um ritual de boas-vindas à região. Reunia-se a família e amigos, geralmente íamos para a rampa de um local chamado de Ilha Grande, pôr ser o local onde os tamoatás eram considerados os maiores, chamados de graúdos pela comunidade.

**Figura 02-** Vaqueiro pescando tamoatá com tarrafa em rampa na fazenda Tocantins



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

A ida para a Ilha Grande era a pés, passando por paisagens campos, tesos e florestas com córregos e igarapés, se levava tarrafa, facões e um pouco de sal. Íamos coletando frutos

---

<sup>18</sup> Canoas produzidas artesanalmente em madeira ou troncos de árvores como bacurizeiros utilizadas como meios de transportes para viagens e pesca.

da região como caju, bacuri, tucumã e jenipapo e tínhamos a tarefa de ir observando as caças no decorrer do caminho, além disso, as travessias nos igarapés e córregos eram os momentos de se esbaldar em banhos nestes cursos d'água.

Desta forma estes momentos além de nos permitir o contato direto com as paisagens em uma interação socioambiental através de práticas culturais do uso dos recursos do ambiente como as frutas e os peixes, materializava o meu pertencimento com o lugar.

Assim ao chegar à Ilha Grande enquanto os adultos se preparavam com as tarrafas para a pesca do tamoatá, eu com as demais crianças e jovens, já íamos coletar os gravetos e galhos de árvores para preparar o fogo para assar os peixes, e assim ficávamos até o fim da tarde quando retornávamos para nossas casas na sede da fazenda.

Nossas noites eram a luzes de lamparinas, jantávamos cedo, no início da noite, para não ficarmos com as lamparinas acesas até tarde e assim economizar o querosene, pois esta era a única fonte de energia. Na fazenda existia também um motor gerador que se ligava poucas vezes no mês e por poucas horas, geralmente quando os proprietários formais da fazenda <sup>19</sup>estavam presentes.

Após o jantar quando tínhamos visitas de pessoas vindas dos retiros, de outras fazendas ou mesmo da cidade, para dormirem em nossa casa, ocorriam as rodas de conversa, logo eu ficava ao redor da mesa para ouvir as histórias dos mais velhos, como as do vaqueiro encantado Boaventura <sup>20</sup> ou da mãe-de-fogo<sup>21</sup>, além das histórias do dia a dia de trabalho dos vaqueiros e das atividades de caça e pesca que desenvolviam. Estes costumes de ouvir os mais velhos nos levava a reforçar o sentimento de pertencimento com o local, como um ambiente nosso.

Certa vez minha casa recebeu um senhor de idade, franzino, com aproximadamente 1,64 m de altura, a pele de todo o seu corpo possuía pigmentações, por isso era chamando de Pintado, era Tomaz Barbosa da Cruz, conhecido por nós como Mestre Tomaz, ele possuía uma característica peculiar, a de contar causos e versos, estava na fazenda para realizar

---

<sup>19</sup> A comunidade de vaqueiros da Fazenda Tocantins possui 7 famílias descendentes de negros e negras que moram por décadas na região, mas em função do sistema de sesmarias a fazenda possui uma família como proprietária que mora na cidade de Belém, indo o representante desta uma vez ao mês à Fazenda, sendo os vaqueiros moradores da fazenda e empregados da referida família.

<sup>20</sup> Conta-se a lenda que o jovem vaqueiro Boaventura laçou uma rês encantada que caiu com ele em um lago encantando-o, a partir deste fato Boaventura virou uma espécie de protetor dos vaqueiros no Marajó que recorrem a ele constantemente para encontrar animais perdidos ou quando estão em situação de perigo nos campos.

<sup>21</sup> A mãe de fogo é mito, no qual se diz que em períodos de chuva aparecem uma bola de fogo nos campos do Marajó que é responsável em fazer os vaqueiros se perderem nos campos.

reformas em algumas casas.

Nascido em 28 de janeiro de 1929, era conhecido como mestre Tomaz por desenvolver a profissão de carpintaria, um carpinteiro que teve que abandonar os estudos escolares ainda na segunda série primária aos 10 (dez) anos de idade para desenvolver as atividades de caranguejeiro, tarrafeador e pescador até aos 22 (vinte e dois) anos de idade para ajudar na manutenção da família, e em seguida se dedicar à carpintaria (CRUZ, 2013).

Umás três décadas depois em 2019, eu como técnico pedagógico na Universidade do Estado do Pará (UEPA), e estudante do mestrado, resolvi participar de um evento no auditório do Centro de Ciências Sociais e Educação (CCSE) da Universidade do Estado do Pará e me deparei com a professora Josebel Akel Fares fazendo uma exposição de um livro resultado de suas pesquisas sobre justamente as histórias do mestre Tomaz.

Logo, de imediato veio à minha memória, as histórias e os versos que ele contava nos campos marajoaras, e percebi o quanto as nossas histórias, o nosso passado podem contribuir para elevar a autoestima das pessoas e desenvolver uma outra perspectiva sobre a produção do conhecimento e desta forma enfrentar o etnocentrismo que subalterniza as comunidades tradicionais, compreendendo como destaca Gonçalves (2012) que a partir de fatos culturais de nossas vivências também produzimos conhecimentos.

Entre as histórias de Mestre Tomaz destaco a do “Fantasma dos campos marajoaras”, a qual foi reunida com outros trabalhos seus, no livro “I Antologia Literária da Região do Arari-Marajó” organizado por Vitelli e Lopes (2007). Contava Mestre Tomaz:

#### **O FANTASMA**

Eu trabalhei em uma fazenda que para chegar na casa, tinha que andar aproximadamente uns sessenta metros do leito do rio. Lá também aparecia um fantasma. Como o lugar tinha muita lama, tivemos de construir uma ponte.

Em um belo dia uma moradora da casa da fazenda e seus filhos viram um homem na referida ponte por mim construída. Como não tinha nenhuma embarcação atracada no porto e os trabalhadores da casa estavam no campo, ficou com muito medo. Apesar da casa ser muito grande, ficaram todos só em um quarto, agasalharam-se e não se preocuparam, já que na casa grande tinha equipamentos para currais de peixes e outros. Às vinte e uma horas, começou a festa (barulho), caíam panelas, potes, cadeiras, quebravam pratos e o barulho era forte no assoalho. Junto com as crianças a mulher passou a rezar e, como já era de madrugada o galo cantou três vezes e o barulho parou. Assim passou o medo da família. Quando o dia amanheceu a mulher abriu a porta do quarto, saindo para verificar os danos, e se surpreendeu, pois estava tudo arrumado na casa. Os demais moradores começaram a chegar do campo e ela lhes contou, mas eles não acreditaram (MESTRE TOMAZ, *apud* VITELLI; LOPES, 2007).

Mestre Tomaz desde pequeno fazia poemas de improviso mais só a partir dos seus 50 (cinquenta) anos começou a registrá-los (CRUZ, 2013). Mestre Tomaz percorreu toda a região de campos do Marajó nas atividades de carpintaria contando a realidade dos modos de vida marajoara em verso, prosas e rimas destacando religiosidade, mitos, respeito a natureza e a dureza da sazonalidade da região.

Em uma região que em certos momentos possui períodos de fortes chuvas e outros de estiagens, como apresenta Mestre Tomaz em vários trabalhos, passei minha infância, adolescência e parte da juventude, momentos que nossa sociabilidade se desenvolvia por meio de modos simples de viver em comunidade de vaqueiros.

Desta forma, sob o olhar urbano industrial eurocêntrico vivíamos em um aparente isolamento, longe de energia elétrica, água encanada, tratada e demais características da sociedade urbana.

Nosso cotidiano estava relacionado à convivência com as paisagens que nos envolvia por meio de práticas de caça e pesca, criação e domesticação de animais, coletas de frutos e pequenas plantações, situação semelhante às práticas culturais desenvolvidas na comunidade quilombola de Gurupá em Cachoeira do Arari, o que constituía uma forma de resistir as imposições de outros modos de viver, senão aqueles de nosso contexto.

No início da década de 90 meu pai faleceu, minha mãe permaneceu morando na fazenda procurando garantir o sustento meu e das minhas três irmãs e em meio às dificuldades materiais de nossa sobrevivência vim morar na cidade de Belém, capital do Estado do Pará, com uma tia, a Cecília Lima, com seus incentivos avancei nos estudos concluindo o ensino médio na Escola Estadual Orlando Bitar no fim da década de noventa.

A década de 90 como se observa na vasta literatura foi o período em que as políticas neoliberais estavam avançando no Brasil e os movimentos sociais estavam em plena organização de resistência, e foi neste cenário que tive contato pela primeira vez com os movimentos sociais, através do grêmio estudantil da Escola Estadual Orlando Bitar e das lideranças da União Metropolitana dos Estudantes Secundaristas de Belém (UMES). Estas organizações fizeram uma grande mobilização em meados de 1998 chamando os estudantes para uma passeata que tinha como marca o Fora FHC<sup>22</sup>, na época eu estava no terceiro ano do ensino médio me preparando para o vestibular.

---

<sup>22</sup>Esta chamada estava ligada a reação e oposição ao presidente da república Fernando Henrique Cardoso que estava implementando políticas neoliberais privatistas no Brasil, que visavam a privatização de empresas Estatais e as Universidades públicas.



Fui à passeata observei com entusiasmo os demais jovens ali presentes e a força do movimento estudantil, e pensei este é meu lugar, entretanto eu tinha como centralidade passar no vestibular e contribuir de alguma forma para tornar visível a realidade das comunidades tradicionais rurais do Marajó e ajudar minha família residente nos campos do arquipélago marajoara.

No dia seguinte após a passeata as lideranças estudantis da UMES passaram novamente em minha sala de aula desta vez nos convidando para uma palestra sobre a guerrilha do Araguaia, com um dos guerrilheiros sobreviventes, o João Amazonas. Após esta palestra fiquei mais convicto que deveria me organizar politicamente para lutar por direitos sociais e contribuir com a resistência ao neoliberalismo.

Portanto, no final do ano 1998 realizei a prova de seleção do vestibular para a UEPA, ansioso para avançar nos estudos sobre as comunidades tradicionais marajoaras e contribuir politicamente com a organização dos movimentos sociais que buscavam um mundo mais fraterno e humano.

## **2.2 Um afromarajoara engajado nas lutas sociais e políticas em Belém**

*Lutasse com o gado bravo  
com corda e até mesmo com vara  
mais é bonito mostrar  
a cultura Marajoara.  
(MESTRE TOMAZ)*

Munido de cultura e identidade marajoara, como expressam os versos de Mestre Tomaz, ingressei na Universidade do Estado do Pará em 1999, no curso de Magistério para a Formação de Professores da Educação Básica, o qual, após reformulação unificou-se ao curso de licenciatura em Pedagogia, após intensas lutas dos estudantes questão que tratarei mais adiante.

Ao chegar à Universidade, como um afromarajoara vindo dos campos do Marajó, levei comigo o interesse em investigar as questões vinculadas à vida camponesa marajoara. Como observou Arroyo (2017), são em ambientes com a presença de outros sujeitos, que outras pedagogias são construídas, e nesta perspectiva que propus contribuir com o espaço científico a partir de experiências outras, as da minha realidade, contadas e refletidas por mim. Também partilho do pensamento de Elionice Sacramento (2019) que destaca a

importância do lugar de fala do pesquisador com forma de tornar mais evidente as histórias e lutas coletivas de comunidades tradicionais.

Elionice Sacramento desenvolveu seu trabalho afirmando sua identidade de mulher negra, pescadora quilombola, protagonista de suas lutas com uma militante aguerrida e engajada na defesa da pesca artesanal. Fez questão de afirmar em seu trabalho a ancestralidade da sua comunidade relacionada com as águas, além disso, evidenciou as características, referências e símbolos que constituem os modos de viver no seu território quilombola, o Território Pesqueiro e Quilombola de Conceição de Salinas no Estado da Bahia, destacando que a opção em ir estudar foi para não negar sua tradição e assim fortalecer coletivamente a defesa do território.

Guiado por este sentimento, fiz meu trabalho de conclusão de curso em 2005 com a temática intitulada “*Educação Popular Rural na Fazenda Tocantins no Marajó*”, onde procurei evidenciar práticas culturais, saberes e conhecimentos tradicionais em interfaces com a realidade camponesa da região.

Destaco ainda que em paralelo ao mundo acadêmico, na minha formação inicial na graduação, procurei de imediato conhecer e participar das organizações dos movimentos sociais na Universidade do Estado do Pará através do movimento estudantil organizado, impulsionado pelas lembranças da passeata da UMES que participei no terceiro ano do Ensino Médio.

Estive atuando destacadamente em todas as instâncias do segmento estudantil na Universidade sendo eleito representante de turma já no primeiro dia de aula o que me levou a participar das agendas do centro acadêmico do curso, proporcionando ainda como calouro a ser eleito delegado para representar o curso no Congresso Nacional da União Nacional dos Estudantes (UNE) em junho de 1999, e em seguida a assumir a coordenação geral do Centro Acadêmico de Educação Básica (CAEBA).

No CAEBA lideramos várias lutas internas na Universidade entre elas destaco a do fim dos pagamentos de taxas para emissão de diplomas, a construção do restaurante universitário (R.U.) e a histórica luta pela reformulação do curso e unificação com o curso de Pedagogia.

Nestas lutas conseguimos vitórias que beneficiam até hoje os estudantes da Universidade, foram fruto de mobilizações tradicionais estudantis como as passagens em sala de aula, a colagem de cartazes, as reuniões com representantes de turmas e com outros centros acadêmicos da Universidade e as inúmeras assembleias estudantis que íamos

produzindo e circulando, acumulando saberes coletivos que buscavam organizar as formas de reivindicações dos estudantes.

A reformulação do curso de Magistério em Formação de Professores para Pedagogia permeou toda a minha vida acadêmica na graduação, pois achávamos que a Universidade estava ofertando dois cursos de licenciatura que formava professores para atuar na mesma profissão, à docência na educação básica.

O curso de Formação de Professores teve sua origem no antigo Instituto Superior de Educação do Pará - ISEP, e em 1994 com a criação da UEPA passou a pertencer ao Centro de Ciências Sociais e Educação, e em 1999 o curso começou a fazer parte da política de interiorização da UEPA sendo cursado através de convênios com prefeituras de municípios como Acará e Moju.

No ano 2000, após intensas mobilizações e discussões ocorreu aprovação de uma proposta de reformulação do Projeto Pedagógico do Curso por comissões dirigidas pela coordenação do curso, porém não atendia às reivindicações dos estudantes, pois não tinha como objetivo a unificação dos cursos de Formação de Professores e de Pedagogia como reivindicávamos.

Não tendo mais clima para a instituição ofertar os dois cursos, pelo intenso questionamento do movimento estudantil e com a implementação de marco legal vinculado as Diretrizes Curriculares Nacionais, pelo Parecer CNE/CP nº03/2006 de 21 de fevereiro de CNE/CP e Resolução de nº 1, de 15 de maio de 2006, os quais possibilitavam aos egressos de bacharelados em pedagogia obterem os conteúdos necessários para a formação docente, construiu-se o caminho que consolidou a unificação dos cursos.

O curso de Pedagogia, conforme resolução nº 1407/07- CONSUN, de 29 de janeiro de 2007, aprova a reformulação de seu Projeto Político Pedagógico e o curso de Formação e Professores realiza seu último processo seletivo em 2008, unificando assim os cursos com o apostilamento dos diplomas dos egressos.

O apostilamento foi conquistando após intensas articulações que envolveram lideranças que foram do movimento estudantil em suas graduações quando coordenei o CAEBA, e estavam participando do Governo Estadual, como o professor Anderson Madson de Oliveira Maia, atual diretor do CCSE/UEPA. Assim o apostilamento do curso foi confirmado pela Resolução nº 369 de 17 de dezembro de 2007 do Conselho Estadual de Educação do Pará (CES).

Portanto, foi necessário quase uma década de lutas dos estudantes para se conquistar a reformulação do curso, intensificada com a atuação no CAEBA e na UNE, conforme reconhecido no Projeto Pedagógico do Curso de Pedagogia (2006).

O curso de Formação de Professores da UEPA a décadas tem realizado estudos, debates e encaminhamentos no que diz respeito à reformulação de seu projeto pedagógico, contemplando os acúmulos conquistados coletivamente pelos docentes e discentes que fizeram a história desse curso [...] (PROJETO PEDAGÓGICO PEDAGOGIA UEPA, 2006, p. 4).

Destaco ainda que uma das minhas características era a atuação solidária aos movimentos sociais que enfrentavam a onda conservadora neoliberal que assolava o país, e desta forma estávamos sempre presentes em manifestações de ruas organizadas por entidade como a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Esta visão ampla das lutas sociais me levou em 2001 a ser eleito Vice-presidente Norte da União Nacional dos Estudantes, para um mandato de dois anos, quando tivemos a oportunidade de lutar contra a privatização das Universidades Públicas e por uma educação de qualidade em conjunto com Associação Nacional dos Docentes de Instituições de Ensino Superior (ANDES) e a Federação de Sindicatos de Trabalhadores Técnico-administrativos em Instituições de Ensino Superior Públicas do Brasil (FASUBRA), entidades nacionais que em conjunto com a UNE organizavam intensas mobilizações nacionais.

A atuação na UNE me levou a conhecer diferentes regiões do Brasil, em viagens para representar e organizar os estudantes no enfrentamento ao neoliberalismo que estava sucateando as Universidades Públicas. Em destaque lembro-me da greve das Universidades Federais em 2001, que ficou reconhecida pelas paralisações em quase todas as Instituições, como noticiou um veículo de imprensa:

Das 52 universidades federais existentes no Brasil, 40 estão com as atividades suspensas. O Supremo Tribunal Federal julgou inconstitucional a política do governo federal em não conceder reajuste anual aos servidores. Os servidores alegam que estão há sete anos sem receber reajuste (OLIBERAL, 23 de agosto de 2001).

Em apoio à greve dos docentes e técnico-administrativos mobilizamos entidades estudantis de várias partes do Brasil e realizamos um acampamento de estudantes na Universidade de Brasília (UNB) que durou três meses. As nossas ações visavam pressionar o Ministério da Educação (MEC) a rever as políticas privatistas, frear os cortes nos orçamentos das Universidades e exigir o fim da imposição do exame nacional de cursos, que

denominamos como o Provão<sup>23</sup>. Sobre o nosso posicionamento em dia de protesto a imprensa local registrou que:

Segundo o vice-coordenador da União Nacional dos Estudantes-regional Norte [sic], Mailson Nazaré, uma pesquisa realizada no início do ano mostrou que 87,5% dos estudantes não concordam com o modelo de avaliação proposto pelo MEC. A pesquisa foi feita em 52 Universidade de 20 Estados, inclusive o Pará, e mostrou ainda que 96,6% não concordam que o recebimento do diploma esteja vinculado ao comparecimento à prova (OLIBERAL, 10 de junho de 2002).

Além disso, a partir da atuação na UNE, percebi que os estudantes de diversas localidades no Pará, principalmente os das zonas rurais, percorriam longas distâncias de suas cidades para chegar aos *Campi* Universitários em outras cidades onde estudavam o que me fez lembrar as experiências dos deslocamentos em diferentes paisagens para estudar quando morava diretamente na Fazenda Tocantins nos campos do arquipélago do Marajó.

A partir desta constatação e com apoio de lideranças dos centros acadêmicos da UEPA, organizamos a campanha pela meia passagem intermunicipal. Para isto lideramos passeatas de rua em paisagens urbanas e campanhas com abaixo assinados que foram entregues na Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA).

A campanha pela meia passagem intermunicipal obteve sensibilização dos deputados estaduais e do Governo do Estado, que após um período de tramitação foi aprovada e sancionada através da lei nº 7327 de 13 de novembro de 2009, beneficiando atualmente estudantes da graduação e pós-graduação de diversas regiões no Estado do Pará, inclusive eu a utilizei nos deslocamentos de Belém para Castanhal para cursar as disciplinas na sede de meu Programa de Pós-graduação.

Ainda atuando no movimento estudantil participei da direção do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UEPA, e dos Conselhos de Centros (CONCEN) e Conselho Universitário (CONSUN), órgãos normativos da Universidade, onde passei a compreender mais a fundo a dinâmica de funcionamento da Universidade.

Toda essa experiência e aprendizado me possibilitaram ter uma melhor reflexão sobre os problemas sociais do país e questionar os paradigmas que fortalecem as exclusões e divisões dos diversos segmentos da nossa sociedade, como as comunidades tradicionais.

Desta forma, a atuação nos movimentos sociais estudantis tornou-se um importante espaço social de circulação de saberes fortalecendo minha formação acadêmica ao me

---

<sup>23</sup>O movimento estudantil denominou de Provão o sistema de avaliação de nível superior instalado no Governo FHC que visava ranquear universidade e punir estudantes.

aproximar de lutas sociais coletivas, de ideais de solidariedade e de equidade vinculados a uma visão crítica reflexiva sobre práticas educativas e as políticas sociais que eram desenvolvidas à época. Estes aspectos somados às discussões das disciplinas e de eventos acadêmicos me levavam a questionar o porquê da invisibilidade imposta às comunidades tradicionais no Marajó.

### **2.3 Minha atuação no movimento social negro**

A atuação nos movimentos sociais estudantis e as discussões entorno das políticas de ações afirmativas através das lutas por cotas para negros nas Universidades Públicas que constituíam uma das principais pautas reivindicatórias da UNE durante a gestão que participei, me proporcionaram uma efetiva aproximação com as discussões étnico raciais.

Logo, para um negro dirigente estudantil nacional de origem do Marajó, com as experiências enfrentadas para acessar o ensino superior, lutar por cotas nas Universidades soava como um dever e uma forma de contribuir com os debates sobre o que Chor Maio e Santos (2015) chamaram de reinterpretar as relações raciais no Brasil.

Para Chor Maio e Santos (2015) a partir da redemocratização no fim da década em 1970 novas interpretações sobre as relações sociais no Brasil passaram a ser divulgadas, tendo como centro o enfrentamento ao elogio a miscigenação e as teorias utópicas de que não existiria raças no Brasil, e sim uma democracia racial.

Esta concepção de democracia racial foi identificada em obras de autores como Gilberto Freyre<sup>24</sup>, o qual buscava demonstrar em seus trabalhos uma reciprocidades entre os grupos étnicos existentes no Brasil desde a colonização.

Portanto, as novas interpretações consistiam em reconhecer a existência de racismo e das desigualdades raciais no país, onde o Estado brasileiro saía da posição de “neutro” propagador de uma identidade única miscigenada em questões raciais para a partir da década de 90 se inserir em um cenário ativo por meio de formulação de políticas públicas racializadas, ou seja, de ações afirmativas principalmente através das cotas raciais como mecanismos que visava corrigir injustiças históricas que atingiram a população negra (CHOR MAIO; SANTOS, 2015).

---

<sup>24</sup> Ver obra *Casa-Grande e Senzala: Formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal* (FREYRE, 2003), que foi lançado no Brasil em 1933, nesta o autor tem recebido críticas pela forma que relata a escravidão no país, onde se aponta que privilegiou um olhar a partir da casa grande.

Neste cenário minha experiência étnicorracial vivida nas paisagens dos campos do Marajó, em comunidade de vaqueiros da Fazenda Tocantins que caracterizo com o perfil de um quilombo contemporâneo (ARRUTI, 2009; ALMEIDA, 2011), foram fundamentais para a compreensão da necessidade de enfrentar no movimento estudantil os debates para reinterpretar as relações sociais no Brasil e denunciar o discurso que se centrava na miscigenação e no mito da democracia racial.

Entretanto, achei que somente a atuação nos movimentos sociais estudantis não era suficiente para a resistência e defesa das questões étnicorraciais e desta forma, após encerrar a graduação e conseqüentemente minha participação no movimento estudantil, passei a me dedicar à atuação no movimento social negro através da União de Negros Pela Igualdade (UNEGRO), entidade nacional que conheci nos fóruns e encontros da UNE, como um importante instrumento de denúncia do racismo e do mito da democracia racial.

A denúncia e enfrentamento ao mito da democracia racial se fazem necessários porque, como destaca Rousseau e Reese (2009), esta concepção considera a miscigenação como uma solução para o problema racial brasileiro e por isso foi o método no qual os colonizadores e seus descendentes europeus usaram para tentar eliminar o pluralismo racial do país.

Além disso, Rousseau e Reese (2009) apontam que o mito da democracia racial consiste em uma teoria que propaga a inexistência de preconceito e discriminação racial e dissemina a ideia da concepção de uma identidade nacional que envolva imigrantes, brasileiros nativos e os descendentes africanos trazidos para o país na condição de escravos, em contraposição às identidades étnicas.

Desta forma, denunciar a existência do racismo e sua forma estrutural como um grave problema brasileiro tornou-se um objetivo central de minha atuação no movimento social negro como um lugar de fala, de onde nos situamos como propõe Lélia Gonzales (1984) ao destacar que além de enfrentarmos o racismo deve-se combater o sexismo que atinge principalmente as mulheres negras.

Destaco que a UNEGRO se organizou no Pará por influência do advogado Jorge Farias<sup>25</sup>, negro, quilombola do município de Mocajuba, militante das questões étnico raciais. Farias era árduo defensor dos direitos humanos e de combate ao racismo, sendo também um dos membros do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDEMPA), nas décadas de 80 e 90.

---

<sup>25</sup> Jorge Farias faleceu em 2019 aos 67 anos, era o Presidente da comissão de Defesa da Igualdade Racial e da Etnia e Direito dos Quilombolas da Ordem dos Advogados do Brasil, Seção Pará.

O movimento social negro possuía outra dinâmica, não era de massa, de grandes mobilizações, mas engajado, propositivo e articulado, por isso, estávamos sempre procurando ocupar os espaços em debates em congressos, encontros e reuniões procurando enfatizar a necessidade de igualdade de oportunidades, como uma dívida da sociedade para a população negra.

Como membro da UNEGRO, participei da II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR) que reuniu 1500 (mil e quinhentas) pessoas em Brasília nos dias 25 a 28 de junho de 2009. A conferência discutiu os ajustes nas políticas públicas para igualdade racial a nível nacional, visando articular instituições públicas e a sociedade civil para refletir sobre temas como controle social, cultura, educação, política internacional e nacional, saúde, segurança e justiça, terra, trabalho (SEPPIR, 2009).

Além disso, ao identificar que durante a maior parte do século XX a presença de negros e negras nas Universidades era inferior a 3% (SEPPIR, 2009), a militância no movimento social negro lutava por ações pontuais de políticas de ações afirmativas.

Entre estas ações afirmativas estavam as cotas nas Universidades, que foi implementada em algumas Universidades brasileiras fruto de mobilizações do movimento social negro, do qual participávamos, com atuação firme nos espaços de formulação de políticas públicas, como as conferências, pautando as cotas, tendo em vista a superação desse diagnóstico de exclusão dos negros e negras nas Universidades.

Portanto, a experiência vivida em atuação no movimento social negro me motivou a enfrentar as questões raciais em dimensões mais profundas, de modo a entender também teoricamente como as construções ideológicas se desenvolvem na sociedade e constituem formas que mantêm a estrutura social vigente, onde os negros estão em condições socioeconômicas cada vez mais desfavoráveis (VERDECANNA, 2009), pois já vinha de experiências desde os campos do Marajó de sobrevivências e superação a obstáculos e as formas de opressão hegemônica eurocêntrica imposta pela sociedade moderna excludente.

Dentro desta perspectiva cursei uma pós-graduação *lato sensu* em Saberes Africanos e Afro-brasileiro na Amazônia na Universidade Federal do Pará (UFPA), como uma forma de adquirir aprofundamento teórico e tornar evidente a história que possuímos, pois como destaca Molefi Asante (2014, p. 2) “nós sabemos quem somos e o que devemos fazer se soubermos a nossa história”.

Neste sentido com a experiência de vida e as discussões do curso *lato senso*, passo a tomar como referências as reflexões vinculadas ao Quilombismo (ABDIAS DO



NASCIMENTO, 2002), como forma de resistência ao etnocentrismo hegemônico que alimenta o racismo e as hierarquias sociais e de produção de conhecimento sobre a Amazônia marajoara.

A partir do Quilombismo se observa um caráter transformador na medida em que coloca como centralidade a defesa da cultura africana e afro-brasileira em uma perspectiva de total resistência, como consciência política para se contrapor ao paradigma eurocêntrico, e firma posição contra as diversas formas de opressão e dominação que atingem os negros e negras.

Esta concepção teórica de Abdias do Nascimento (2002), tem como referência a expressão de resistências e necessidade de sobreviver dos negros e negras construídas a partir das mais variadas experiências de lutas de quilombos no Brasil, onde:

Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativo e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002, p. 337).

Para Abdias do Nascimento (2002) o que fundamenta o quilombismo é assegurar a condição humana da população afrobrasileira, que por séculos é tratada de forma humilhante pelo racismo, não se restringindo apenas aos quilombolas, mas inspirados em suas lutas, pois:

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizados no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002, p. 337).

O quilombismo de Abdias do Nascimento é um movimento de resistência afrobrasileiro inspirado nas lutas e organizações das comunidades tradicionais quilombolas para adquirir uma práxis etnicorracial, se reatualiza com o movimento social negro visando atender contextos e tempos históricos em estratégias reais de resistências.

Portanto, ao me apropriar do Quilombismo como referências teóricas das minhas reflexões e atuação no movimento social negro passo a ter uma melhor compreensão de como devemos estimular a continuidade das nossas práticas culturais africanas e afrobrasileiras no Marajó.

Entendo, assim, que quanto mais me aproprio de teorias etnicorraciais estou desenvolvendo uma forma de afirmação de minha identidade e, como observou Molefi Asente (2014), passo a ser capaz de ter consciência e reconhecer que nada pode substituir o meu lugar como negro marajoara na construção da minha própria história, como afromarajoara.

#### **2.4 Minha atuação institucional e a defesa das comunidades quilombolas no Marajó**

*Nossos problemas surgem quando perdemos de vista quem somos, quando aceitamos falsas doutrinas, falsos deuses, equívocos sobre o que é verdadeiramente nossa história, e assumimos posturas individualistas, anti-humanistas e autocráticas (MOLEFI ASENTE, 2014, p. 13).*

Ao iniciar este item com o pensamento do Molefi Asente (2014), procuro destacar o quanto podemos enfrentar nossos problemas afirmando nossa identidade e a nossa ancestralidade, partilhando nossas experiências e história e organização social, como propõe Abdias do Nascimento (2002) no Quilombismo, pois, para nós negros não há possibilidade de aceitar que algo de fora de nós mesmos possa ser comparada e imposta como nossa cultura.

Neste sentido ao apresentar minhas experiências institucionais procuro tornar evidente acontecimentos e reflexões que representam um acúmulo de vivências que parte de um itinerário construído no enfrentamento das questões raciais desde a minha realidade cultural nas paisagens dos campos marajoaras e no engajamento nos movimentos social estudantil e negro em paisagens urbanas.

Focalizo a atuação institucional nas experiências andarilhas (PITANGA, 2020) desenvolvidas em Políticas Públicas de Igualdade Racial que iniciei em 2007 no Programa Raízes e em seguida a partir de 2008, na Coordenação de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (COPPIR) órgão vinculado à Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH), do Governo do Estado do Pará.

Destaco ainda que minhas atividades profissionais sempre estiveram ligadas aos órgãos que atuam com comunidades tradicionais e questões ambientais como a Superintendência de Patrimônio da União no Pará (SPU) e a Secretaria de Meio Ambiente no município de Cametá (SEMMA). Entretanto, foi minha inserção no Programa Raízes e na COPPIR que me possibilitou as primeiras atuações junto às comunidades remanescentes quilombolas no arquipélago do Marajó, entre elas a de Gurupá no município de Cachoeira

do Arari.

A passagem pelo Programa Raízes foi curta, pois como se tratava de um Programa de Governo criado pelo Decreto nº 4054/2000, ao iniciar outro Governo em 2007, este optou em encerrar suas atividades que foram direcionadas para a Coordenação de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (COPPIR), com a criação da Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH), através da Lei 7029, de 30 de Julho de 2007, passando a ser uma política de Estado.

A minha chegada para atuar nas instituições de Políticas de Promoção de Igualdade Racial foi motivada pela afinidade, formação social e engajamento vinculada ao movimento social negro.

Uma das principais ações que desenvolvi na COPPIR foi participar da elaboração do Plano Estadual de Política de Promoção da Igualdade Racial (PEPPIR) que foi instituída pelo Decreto nº 1404, de 20 de novembro de 2008, atuei no Grupo de Trabalho (GT) criado através do Decreto 562/07 que elaborou a minuta da proposta do plano e coordenou as discussões no Estado através de conferências municipais. Este GT era composto por oito (08) membros sendo eles um advogado, um sociólogo, um engenheiro florestal, dois pedagogos, uma antropóloga e dois assessores.

Entre as diretrizes estabelecidas no PEPPIR (2008) estavam:

I – Discutir e propor no âmbito do Governo do Estado e com a sociedade civil organizada uma política direcionada à população negra do Estado do Pará e aos remanescentes quilombolas;

II – Garantir o direito à segurança alimentar, educação, saúde, geração de renda, infraestrutura, cultura e lazer à população negra;

III – defender e valorizar o patrimônio cultural material e imaterial;

IV – Promover o acesso a novas tecnologias e informação, em especial as que proporcionem a sobrevivência e subsistência da população negra;

O Plano também estabeleceu que o Estado deveria garantir medidas concretas para a população negra acessar em condições de igualdade os direitos fundamentais de cidadãos: saúde, educação, terra, segurança e trabalho, assistência e desenvolvimento social (PEPPIR, 2008).

Estabeleceu-se ainda que Estado teria que designar dotação orçamentária específica para a aplicação do Plano e se reafirmou que a SEJUDH através da Coordenação Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CEPPIR), e não mais COPPIR, coordenaria

as articulações institucionais para a implementação do Plano.

Criou-se também o Conselho Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CONEPPIR) através do Decreto nº 1403 de 20 de novembro de 2008, com o objetivo de ser o instrumento controle do PEPPIR, com ações ligadas a fiscalização, monitoramento e avaliação das políticas públicas estabelecidas no Plano.

Um aspecto importante que ficou estabelecido no CONEPPIR foi a sua composição, nele ficaram membros de instituições públicas estaduais e federais como o Instituto de Terras do Pará (ITERPA), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Superintendência do Patrimônio da União (SPU), órgão responsáveis pela regularização e titulação dos territórios quilombolas, mas principalmente o CONEPPIR visou dar voz a sociedade civil através do movimento social negro urbano e de comunidades quilombolas colocando para estes seguimentos a possibilidade de indicação de 20 (vinte) membros.

Ainda a partir do PEPPIR se instituiu o Comitê Gestor da Agenda Social Quilombola através do Decreto nº 1240 de 3 (três) de setembro de 2008 e o Programa Pará Quilombola (PPQ) norteado pelas diretrizes do PEPPIR objetivando tornar mais efetiva as ações para atender as comunidades quilombolas do Estado.

Portanto, ênfase que do ponto de vista institucional a experiência em participar da elaboração das políticas públicas para a população negra e principalmente para as comunidades quilombolas possuía uma dimensão extremamente significativa para o enfrentamento do paradigma eurocêntrico de produção de conhecimento.

No paradigma eurocêntrico de produção conhecimento um negro não estaria em posto de comando organizando e articulando políticas públicas para atender as demandas de seu próprio povo, deveria estar submisso, na condição de subalterno, mas, portanto não foi o que aconteceu.

A construção do PEPPIR não foi passiva, houve disputa institucional internamente na estrutura governamental o que não possibilitou avanços mais explícitos nas políticas públicas, como o efetivo reconhecimento e titulação das comunidades quilombolas no Marajó com o estabelecimento de metas e solução dos principais conflitos de décadas que envolvem as comunidades quilombolas em Salvaterra e Cachoeira do Arari.

Além disso, a partir da construção deste marco legal através do PEPPIR, um desafio estava posto, o de como colocar em práticas as ações previstas no Plano e assim atender os interesses das comunidades quilombolas como uma forma de enfrentar o racismo institucional e estrutural, situação que não dependia somente de nossa atuação, mas de

convencimento das estruturas do Governo para colocarem em prática as políticas ali estabelecidas.

As experiências vivenciadas na construção da Política Estadual de Promoção de Igualdade Racial demonstraram uma lição valiosa, a que devemos estar presentes nos espaços de poder instituídos pela sociedade atual e disputar as contradições presentes na forma que o Estado se organiza, sendo que estas muitas vezes se expressam em dinâmica que visa atender os interesses do sistema capitalista desenvolvimentista e logo nossa presença pode favorecer que políticas públicas compensatórias ou afirmativas que atendam as pautas das comunidades quilombolas sejam no mínimo ouvidas.

Assim como, compreender que as instituições públicas de Estado estão centradas em uma perspectiva com base no individualismo e na geração do lucro que alimenta o sistema hegemônico capitalista e por isso enxergam as políticas direcionadas às comunidades tradicionais quilombolas como entraves a um desenvolvimento que tem com referência a sociedade urbana moderna.

Tomado por essa consciência busquei atuar na CEPPIR com um olhar que pudesse estabelecer uma referência como minha identidade afro-marajoara que construiu um itinerário de vida vinculada às práticas culturais nos campos marajoaras e atuação em movimentos sociais organizados.

Desta forma, a atenção às comunidades quilombolas do Marajó foi uma constante, na medida em que estas buscavam principalmente acesso ao órgão em vista dos intensos conflitos que estavam envolvidos em suas regiões.

Foi diante deste cenário que o senhor Teodoro Lalor de Lima<sup>26</sup>, liderança da comunidade remanescente de quilombo de Gurupá do município de Cachoeira do Arari, estabeleceu contato com a CEPPIR.

Seu Teodoro Lalor foi à CEPPIR em um desses dias de expediente em 2008, estava em companhia do falecido advogado e militante das questões raciais, o Jorge Farias, que o defendeu até seu assassinato. A partir desse momento passei a conhecer as décadas de luta e resistência dos quilombolas de Gurupá lideradas pelo seu Teodoro Lalor.

Diante das denúncias registradas pelo senhor Teodoro Lalor na CEPPIR a SEJUDH me designou para acompanhar *in loco* a realidade da comunidade através de visita técnica.

---

<sup>26</sup>Seu Teodoro Lalor de Lima foi assassinado em 19 de agosto de 2013 na cidade de Belém capital paraense. Para mais informações ver. ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs). Liderança Quilombola dos Rios Arari e Gurupá “Diante da Lei”: Teodoro Lalor de Lima. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

Assim, meu primeiro deslocamento para Gurupá foi em companhia do advogado Jorge Farias em 2008, pois este já estava realizando a defesa jurídica da comunidade em função da intensa perseguição que os quilombolas vinham sofrendo.

Portanto, naquele momento em campo, pude observar o ambiente de tensão e de indignação que a comunidade estava passando em décadas de resistências Quilombistas para ter o direito de permanecer em seu território.

A comunidade reivindicava a titulação coletiva da área e alertava para o avanço e as formas de perseguição que o latifúndio imprimia sob a comunidade, principalmente contra liderança de seu Teodoro Lalor como forma de amedrontar e intimidar a comunidade, onde este foi vítima de prisões, despejo, queima de sua casa e de plantações.

Esta realidade que observamos foi registrada posteriormente em estudos e dossiê realizados pelas pesquisadoras Rosa Acevedo Marin e Eliana Teles (2008; 2014), que expressam a crueldade utilizada para calar os quilombolas de Gurupá.

Após a visita técnica na comunidade a CEPPIR passou a acompanhar os desdobramentos do conflito se somando aos órgãos fundiários federais INCRA e SPU e aos Ministérios Públicos Estadual e Federal (MPE, MPF) que passaram a atuar com mais destaque na mediação do conflito. Destaca-se que o envolvimento de todos esses órgãos foi fruto da articulação da própria comunidade na liderança do seu Teodoro Lalor.

Retornei outras vezes na comunidade para realizar reuniões, levantamento e situacional do conflito, onde pudemos constatar que a comunidade se organizou e resistiu ao avanço do latifúndio, apesar do aparente silêncio que perdura no município de Cachoeira do Arari e na sociedade paraense sobre este conflito.

Os conflitos com a comunidade ainda persistem, mas em outro nível de tensão, pois o território já é reconhecido como da comunidade quilombola de Gurupá, mesmo com a morosidade do processo de titulação da área que se encontra em fase final no INCRA. Além disso, atualmente, outros atores como os produtores de monocultura de arroz se inserem como causadores de conflito na área, logo contribuir para mediar estes conflitos era o que caracterizava a minha atuação institucional.

Portanto, a narrativa que procurei apresentar a partir de minha experiência de vida como negro na construção deste capítulo procura dar centralidade a minha maneira de ver o mundo, com base nas minhas práticas culturais e formas de resistências que se expressam nos diversos contextos aqui expostos. Alinhado ao que propõe Gonçalves (2012) procurei dar sentido ao presente, com a capacidade de perceber o passado e visar o futuro. Nesse

sentido, como almeja Abdias do Nascimento (2002), me fundamentei em ter um tempo de justiça, liberdade e igualdade.

Desta forma, procurei delinear minha trajetória como uma forma de tornar evidente que sempre temos a necessidade de enfrentar a visão eurocêntrica de sociedade compreendendo o lugar de onde estamos falando e de onde viemos.

Considero que as experiências aqui apresentadas neste texto podem contribuir para a produção e visibilidade de conhecimentos etnicorraciais e afro-marajoaras na Amazônia, além disso, permite que se compreenda como é difícil para as comunidades tradicionais no arquipélago do Marajó o acesso ao saber sistematizado exigido como padrão de conhecimento pela sociedade moderna.

Portanto, visio contribuir para o rompimento do paradigma de subordinação impostas às comunidades quilombolas na Amazônia marajoara onde uma perspectiva de resistência Quilombista e fortalecimento da identidade negra através da visibilidade de nossas práticas culturais como modos de vida se torne realidade.

### 3 ENTRE PAISAGENS, PRÁTICAS CULTURAIS E RESISTÊNCIA AFROMARAJOARA

*[...] Dr. Casemiro Lustosa é o novo proprietário dos campos de Cachoeira. Com ele os pobres não podiam mais tirar lenha, a cerca já foi levantada e de arame farpado. [...] Veio com gana de comprar todos os campos da redondeza e cercou-os com arame farpado. Eram os campos onde o povo podia tirar a sua lenha, o seu muruci, um ou outro ovo de camaleão, fazer seu passeio. Tudo agora tem um dono só.*

*(Trecho do Romance Chove nos Campos de Cachoeira de DALCIDIO JURANDIR, 2019).*

*[...] O Marajó não é mais o mesmo, cada dia está perdendo um pouco de sua fisionomia primitiva, a verdadeira.*

*A água está ficando poluída. Poucos sabem que o jacaré faz na água o que urubu faz na terra: ele era o lixeiro, o faxineiro contratado pela natureza para limpar tudo quanto era água, até lá nos igapós parados, naquela sombra misteriosa que dá medo.*

*O índio nunca sujava a água, mas o homem moderno está fazendo uma porção de besteiras, como essa. Foi quebrado o equilíbrio da ecologia, a máquina enguiçou. Os rios estão ficando pobres. Cadê aquela fartura de pirarucu, tambaquis, aruanã, tucunaré açu e tinga, aquela pescada que a geleira nem pesava, só comprava “por centro”? O peixe que não sumiu, ficou raquítico, tóxico, subdesenvolvido. Dizem que está super treinado na corrida: corre para cá e encontra uma rede, corre para lá, e já tem outra. Coitado, nunca pode descansar, por isso fica franzino.*

....

*[...]a realidade, sobretudo a do Marajó, é um tesouro inesgotável, que sempre oferece alguma beleza despercebida, a quem se lhe aproxima com sincera simpatia*

*(Trecho do Romance Marajó a Ditadura da água de GIOVANNI GALLO, 1981).*

Os trechos das obras de Dalcídio Jurandir e Giovanni Gallo que iniciam este capítulo expressam o cenário socioambiental e político dos campos marajoaras que as comunidades tradicionais de vaqueiros e quilombolas se inserem.



Estes romancistas, profundos conhecedores dos campos marajoaras e dos modos de viver neles, relatam com maestria a vida dura, a resistência, o avanço da “modernidade” e a alegria de viver em contato com as paisagens que os marajoaras dos campos <sup>27</sup>preservam. Tanto Dalcídio Jurandir quanto Giovanni Gallo escreveram o que viveram na região dos campos do arquipélago do Marajó. São obras publicadas na metade do século XX, mas que parecem ter sido escritas em nosso contexto.

Foi a partir do andar, conviver e observar que Dalcídio Jurandir e Giovanni Gallo se inspiraram para relatar através de romances a realidade que os marajoaras vivem em suas paisagens. Uso o verbo no presente porque a realidade pouco mudou, na verdade vem se agravando quando se trata de garantir os direitos de comunidades que estão por décadas convivendo direta e indiretamente com a natureza nestas regiões.

Este é o caso da comunidade quilombola de Gurupá (ver mapa 02) que vem construindo seus processos de resistências e dinâmicas de vida através de práticas tradicionais em suas paisagens, questões estas objeto de minha investigação.

Neste sentido, achei significativo desenvolver uma pesquisa a partir de um olhar antropológico por meio de uma abordagem etnográfica em uma relação com minha autoetnobiografia. Um olhar que me permitisse compartilhar as experiências vividas pelos quilombolas de Gurupá estando com eles, vivendo com eles e caminhando com eles, para assim poder ter uma interpretação próxima das questões em estudo e que rompesse com a visão externa e utilitarista que muitas vezes pesquisadores praticam em campo.

Portanto, foi na etnografia do andar, caminhar inspirado na prática antropológica andarilha de Thiago Mota Cardoso (2014; 2016) que ancorei este trabalho, desenvolvendo conversações e a observação participante que Brandão (2007) chama de relação produtiva de conhecimento, além disso a autoetnobiografia trilha os caminhos de Pitanga (2020), para a qual busco relacionar modos de vidas quilombista (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002), desenvolvidos nas paisagens do quilombo e da comunidade de vaqueiros da qual sou originário, como resistência afromarajoara.

Cardoso (2014; 2016), realizou um mapeamento participativo com o povo originário Pataxó da aldeia Barra Velha no Monte Pascoal entre os anos 2008 e 2014 que culminou

---

<sup>27</sup> Os marajoaras dos campos são moradores das zonas rurais dos municípios de Cachoeira do Arari, Chaves, Muaná, Ponta de Pedras, Salvaterra, Santa Cruz do Arari e Soure, região marajoara identificada como Arari (BRASIL, 2007), estes moradores vivem em sua maioria em comunidades tradicionais de vaqueiros, quilombolas, ribeirinhos e pescadores artesanais.

com seu doutoramento, quando pesquisou a relação dos Pataxó com seus ambiente e práticas de criar e recriar mundos.

Portanto Cardoso (2016) buscou realizar através da “antropologia andarilha” o cartografar de percursos e descrever etnograficamente os modos como lugares e paisagens se dinamizam por meio de encontros de vidas em movimento. Conviveu com os Pataxó e aprendeu com eles a partir de histórias contadas, experiências de caminhadas, conversações e práticas locais.

Desta forma foi a partir dos Pataxó que Cardoso (2014; 2016) passou a compreender que “é andando que se aprende” e passou a descrever processos e as relações entre as diferentes práticas, passando a considerar o caminhar como um método antropológico, pois:

Foi andando com os Pataxó por entre matas, cercas e lugares, por entre capoeiras de diversos portes, campos nativos (localmente, mussunungas), casas e quintais, áreas de reflorestamento, fazendas retomadas e ilhas de dendezeiro, que pude aprender como os “lugares-mundos” emergem a partir do entrelaçamento entre heterogêneos modos de vida – de animais, minerais, espíritos, encantados, santos, árvore, terra, mandiocas, mudas, documentos (CARDOSO, 2016, p. 39).

Nesta direção, o andar como método antropológico de pesquisa como proposta de Cardoso (2014; 2016) construiu as condições para perceber processos diferentes na paisagem investigada, fazendo emergir conhecimentos, ou seja, aprendendo na medida em que caminhava com seus interlocutores, os quais chamou de companheiros, e assim realizou reflexões conjuntas, registrou narrativas e procurou perceber as existências do que conceituou de intra-ações<sup>28</sup>, como um observador presente, chamando este processo de “uma prática etnográfica aberta às ações da vida”.

É nesta perspectiva que desenvolvo este trabalho, estando no lugar, andando com os quilombolas de Gurupá e, logo isto, me permite refletir sobre o que Geertz (2009) chama de generalização da vida intelectual e a questionar as maneiras como são anunciadas as afirmações do saber.

Ao me propor caminhar para realizar uma investigação junto com estes quilombolas, passo a compreender mais próximo a construção do saber através de seus modos de vida, assim como, ao relacionar esses modos de vida com minha comunidade originária, e a compreender como as paisagens destes locais, campos, tesos, várzeas e florestas, são

---

<sup>28</sup> Em sua tese de doutoramento (CARDOSO, 2016), concluída em 2016, intra-ação aparece como um conceito central como imagem e conceito entrelaçador que marca a sua estratégia etnográfica, refere-se à uma ação simultaneamente recíproca da relação “lugar-mundo”.

fundamentais para a formação de identidades e formas de resistências locais com base nos nossos modos de vida.

De certa forma, realizar a etnografia do andar foi um desafio, pois, sobre um olhar mais aprofundado o trabalho pode apresentar lacunas como toda produção científica, principalmente quando se trata de dissertação de mestrado com pouco tempo para pesquisa. No entanto, como expressei em minha autoetnobiografia, a questão étnicorracial é minha fonte de motivação, sou um negro vindo dos campos do Marajó com formação inicial em Pedagogia desenvolvendo um trabalho interdisciplinar por meio do método antropológico, da etnografia. Como se diz no Marajó me meti em uma travanca<sup>29</sup> das boas!

Portanto, a partir da etnografia do caminhar e de autoetnobiografia, neste capítulo procuro refletir sobre as relações nas paisagens campos, tesos, várzeas e florestas como resistências afromarajoaras, os aspectos de ações antrópicas de cunho desenvolvimentista, predatórias como processo destrutivo (FERNANDES, FERNANDE, 2018) que impactam o território quilombola de Gurupá também são observados.

Neste sentido procuro responder as seguintes questões: Como os modos de vida dos quilombolas de Gurupá contribuem para processos de resistências afromarajoaras? Como os quilombolas de Gurupá se relacionam com suas paisagens como processos de resistência? Como minha comunidade originária e os quilombolas de Gurupá se relacionam com suas paisagens? Além disso, em meio a processos de resistência procuro atender os objetivos de 1- Investigar como acessam, usam e se apropriam das paisagens do território; 2- Identificar como desenvolvem processos de resistência relacionados aos usos das paisagens locais.

Não restam dúvidas que as características socioambientais e territoriais do quilombo de Gurupá frente aos desafios de conviver com uma agressiva antropização do território, causada pelas ações do desenvolvimentismo da sociedade moderna na região, podem revelar o significado e a importância que as relações com as paisagens em análise possuem para a comunidade.

Neste sentido, descrever a relação que os quilombolas de Gurupá estabelecem com as diferentes paisagens do território como modos de vida é o aspecto que trago na tentativa de tornar evidente formas outras de resistência Quilombista às interferências ao território principalmente pelo paradigma do desenvolvimentismo eurocêntrico.

---

<sup>29</sup> O termo travanca nos campos do arquipélago do Marajó é utilizado para expressar dificuldade, desafio, obstáculo geralmente usado em referência as dificuldades em trafegar nos campos alagados ou em início de estiagens quando estes ficam com mondongo, os atoleiros.

E assim poder refletir sobre o quilombismo em uma comunidade tradicional marajoara que vive envolvida por intensos conflitos desde a sua ancestralidade, formada ainda no século XIX, segundo Acevedo Marin (2009), com Luiz Antonio Batista da Silva<sup>30</sup> em 1853, o qual teria adquirido algumas terras na região do rio Gurupá e outras herdado do seu senhor de nome Natalino. Além disso, Tiago Martins (2014) aponta também ter ocorrido a ocupação da região por deslocamento de negros em situação de fuga vindos de uma fazenda de Santana município de Ponta de Pedras.

Destaca-se que os descendentes de Luiz Antonio Batista da Silva e de seus familiares organizaram suas moradias nas margens do rio Arari, sendo expulsos após intensos conflitos com fazendeiros locais, na década de 70 (setenta), ao romperem laços de dependências. Estes conflitos resultam no deslocamento de 76 (setenta e seis) famílias das margens do rio Arari para as margens do rio Gurupá, passando a organizarem suas resistências pelo uso do território como forma de sobrevivência (ACEVEDO MARIN, *et al*, 2010), período que minha família passa a se estabelecer na comunidade de vaqueiros na Fazenda Tocantins em Soure.

É neste cenário que emerge como símbolo de resistência Quilombista da comunidade o senhor Teodoro Lalor de Lima, o qual, imprimiu resistência por décadas com sua família nas margens do igarapé Bom Jesus do Tororomba, sendo perseguido implacavelmente pelos fazendeiros locais, até os dias de seu assassinato no ano de 2013.

Passados oito anos da ausência de seu Teodora Lalor, conflitos agrários persistem e principalmente ambientais causados por 12 (doze) anos da presença do projeto de monocultura de arroz na região, é neste cenário que os quilombolas de Gurupá se encontram organizando suas estratégias de resistências em suas paisagens.

### **3.1 O início da caminhada**

Todo trabalho de campo envolve uma preparação prévia que se inicia geralmente com levantamento documental e bibliográfico que visa garantir ao pesquisador condições de chegar ao campo com informações preliminares do objeto de investigação.

---

<sup>30</sup> Estudos de Acevedo Marin (2009) apontam registro cartorial de 1853 de terras que se estende da margem direita do rio Gurupá até fazer fundo no lago das carobas e na frente desse rio, entre o igarapé Joaquim e o igarapé da roça.

No meu caso após levantar uma série de estudos sobre a comunidade de Gurupá, entre eles os de Acevedo Marin *et al.* (2008), Eliana Teles (2014), Tiago Martins (2014), Celestino (2015) e Cabral (2017), e de já ter ido à comunidade e trabalhado através de órgãos institucionais na defesa dos direitos destes quilombolas, constatei que meu afastamento temporal<sup>31</sup> não teria que ser suprido apenas por levantamento documental e bibliográfico.

Precisava me aproximar da comunidade, sentir a opinião de suas lideranças, pois, com tantos estudos já realizados sobre suas vidas era necessário obviamente socializar o método de pesquisa e escutá-los sobre o andamento da pesquisa e assim iniciar a incorporação deles como interlocutores do trabalho de campo.

Eu já não tinha mais contato de ninguém da comunidade, e problematizei como iria encontrá-los? Logo minha experiência de atuação nos movimentos sociais estudantis e negro me fez observar que o caminho de aproximação seria através dos estudantes cotistas quilombolas organizados na sua associação estudantil, e, portanto, a entidade máxima dos estudantes, o Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFPA, obviamente seria o caminho para essa empreitada da pesquisa!

Neste sentido, no dia 6 (seis) de abril de 2019 fui ao DCE/UFPA, e neste encontrei um estudante de Ciências Sociais diretor da entidade, relatei minhas intenções de encontrar os estudantes quilombolas de Gurupá do município de Cachoeira do Arari em função de minha pesquisa de mestrado, e este prontamente informou-me que os quilombolas se organizavam na Associação dos Discentes Quilombolas (ADQ) da UFPA. Ao ouvir a informação já fiquei logo com orgulho deles e ansioso para encontrá-los, pois, como sendo dos campos do Marajó eu sabia das lutas e dificuldades enfrentadas nas comunidades quilombolas marajoaras.

O estudante do DCE disse ainda, que era próximo ao bloco que ele estudava que as entidades das minorias étnicas quilombolas, indígenas e estrangeiros estavam localizadas, anotei o endereço, Bloco D do básico, e fui à busca de encontrar algum estudante quilombola de Gurupá, infelizmente já era início da noite e sala da ADQ já estava fechada.

Em meio à frustração de não encontrar os estudantes quilombolas verifiquei que estava em espaço com uma simbologia enorme, a presença étnica organizada na

---

<sup>31</sup> Em 2014 foi meu último contato com a comunidade e suas lideranças, na época eu atuava como Chefe da Divisão de Regularização Fundiária da Superintendência do Patrimônio da União (SPU) e fui à comunidade em visita técnica.

Universidade que era perceptível nos aspectos culturais visíveis nas portas das salas das entidades e nos corredores do Bloco de salas de aula.

Após estas constatações comecei a sair do bloco das entidades foi quando verifiquei em mural próximo a sala da ADQ um ofício com data de 2018, que convocava os estudantes quilombolas para uma reunião que discutiria Bolsa Permanência do MEC para os estudantes quilombolas da UFPA. Neste ofício constava o nome e contato dos discentes que coordenavam a ADQ e identifiquei o nome da estudante Analu Batista, liderança quilombola de Gurupá que conheci quando estive na comunidade em ações institucionais, naquele período ela já participava da organização da resistência da comunidade aos conflitos que envolviam latifundiários.

No ofício o nome da estudante quilombola constava como coordenadora administrativa da Associação, logo percebi que minha caminhada estava na direção certa, além disso, semelhante as minhas experiências, percebi que o lugar de engajamento de Analu também iniciou em sua comunidade e por isso levou consigo a resistência quilombola para Universidade, liderando a Associação dos Discentes Quilombola na UFPA.

De posse do contato liguei para a estudante quilombola, me identifiquei conversamos sobre a pesquisa, as lutas no Marajó e marcamos uma reunião para o dia 9 (nove) de abril de 2019 na sede da ADQ.

No dia marcado cheguei por volta das 16h na sede da ADQ e ao entrar encontrei estudantes quilombolas de diversos lugares do Estado do Pará, em espaço visivelmente organizado e imbuído com os traços da manifestação cultural afro-brasileira, nos termos de Zélia Amador (2012) um espaço africanizado, pelos estudantes quilombolas.

Tecidos estampados, artesanatos, chocalhos, tambor, berimbau, pandeiro, máscaras africanas, bonecas africanas de cabaça, cestos e esteiras de palhas foram alguns objetos da cultura africana trazidos pelos discentes quilombolas que estavam presentes nos espaços da sala como paredes, teto, mesas e porta.

Na sala os estudantes ocupavam o espaço entre rodas de conversas, uso de computadores em tarefas acadêmicas e jogo de xadrez. Aproximei-me de um grupo que discutia as tarefas da associação e perguntei sobre a Analu Batista, me responderam que ainda não tinha chegado e que poderia esperar, mas em seguida fui informado que ela era estudante de direito, ou seja, do outro campus e por motivo acadêmico não poderia me receber naquele dia pela distância entre os *campi*.

Ainda no Bloco D, antes de sair da ADQ, pude presenciar uma intervenção cultural dos estudantes indígenas nos corredores tornando explícita a pluralidade étnica que a Universidade estava passando a ter com a presença dos povos e comunidades tradicionais.

Remarquei a reunião com a Analu Batista, desta vez no bloco de seus estudos, Campus Profissional da UFPA para o dia 16 (dezesesseis) de abril, assim nos reunimos, apresentei o projeto de pesquisa e ouvi as primeiras informações sobre a comunidade, entre elas a persistência dos conflitos com fazendeiros locais e as intimidações envolvendo órgãos públicos de segurança.

A estudante quilombola destacou que face ao clima de tensão que envolve os conflitos da comunidade resolveu que buscava ingressar no curso de direito como forma de ajudar na resistência da comunidade, e assim fez, estando a concluir seu curso. Nesta reunião passou-me os contatos dos membros da direção da ARQUIG, além disso, informou-me que uma das principais lideranças da comunidade, o senhor Osvaldo Batista<sup>32</sup>, seu pai, ia estar em Belém na primeira semana de junho de 2019, e ao passar o contato da liderança quilombola frisou que eu deveria encontrá-lo, e a partir dele organizar o contato direto com a comunidade, recebi o contato e fui encontrá-lo.

Portanto, com estes diálogos comecei a estabelecer interlocutores e a construir os caminhos para o trabalho de campo na comunidade, passando a organizar o que Brandão (2007) chamou de dimensão social afetiva para a entrada de trabalho de campo, como um passo significativo para a caminhada da pesquisa.

Nessa direção no dia primeiro de junho de 2019 fui ao encontro do senhor Osvaldo Batista, o contato eu tinha feito em dia anterior ligando para a comunidade, seu Osvaldo marcou comigo em uma casa no bairro do Tapanã, periferia de Belém, em dia de chuva forte, típicas das tardes em Belém, alagando ruas e congestionando trânsito, fato que me fez demorar a localizar o endereço.

Quando localizei a rua da residência, seu Osvaldo Batista já aguardava na frente da residência com camiseta azul, bermuda jeans, um homem negro simples com posições firmes de anos de lutas em defesa de sua comunidade. Ele já me recebeu com um “*quanto tempo*”, conversamos por mais de uma hora, ouvi atentamente e com seriedade suas palavras de indignação e angústias sobre a realidade da comunidade.

---

<sup>32</sup> O senhor Osvaldo Batista possui 76 anos, foi um dos fundadores da ARQUIG, chegando a presidir a associação por duas vezes, é reconhecido como uma liderança quilombola experiente e respeitada na comunidade, um incentivador da organização da comunidade, atualmente não participa da diretoria da ARQUIG.

Um dos temas que seu Osvaldo Batista fez questão de me alertar foi que após o assassinato do Teodoro Lalor todos ficaram com medo na comunidade, e que a falta de conclusão da titulação definitiva do território da comunidade vem reforçando os conflitos na comunidade, a qual continua em resistência.

Esta resistência, conforme narrou o quilombola Osvaldo Batista vem ocorrendo através de ações como a participação nas reuniões da mesa de articulação quilombola do INCRA, nas formalizações de denúncias contra a morosidade da titulação do território ao MPF e MPE, além das ações via ofícios aos órgãos de segurança e de justiça quando percebem a presença de invasores ao território a mando de fazendeiros.

Estas invasões ocorrem principalmente em período da safra do açaí, onde os fazendeiros ao não reconhecerem o território quilombola exploram predatoriamente o fruto, e invadem também o território para extração ilegal de madeira, como vêm denunciando os quilombolas.

Com o relato inicial de seu Osvaldo Batista constatei que o assassinato de seu Teodoro Lalor causou uma instabilidade na organização social da comunidade, principalmente, como lembro-me dos contatos que tive com ele, por ser uma liderança estritamente com posição firme e convicção em defender o território quilombola, por isso, foi perseguido implacavelmente até sua morte, logo sua morte causou uma certa readequação nas formas de resistir da comunidade.

Dentro desta perspectiva que analiso as formas de resistência da comunidade, a partir de uma perspectiva que não é a do confronto direto, através de estratégias de embates por mobilizações sociais e reuniões organizadas previamente, comum nas formas de atuação dos movimentos organizados por entidades sociais, mas a partir do território como resistência com sugere Zélia Amador (2012), ou seja, através de seus modos de vida, das suas relações construídas na convivência com suas paisagens, como o Quilombismo que propõe Abdias do Nascimento (2002).

Assim, apresentei os objetivos da pesquisa ao seu Osvaldo Batista e propus ir à comunidade em dezembro de 2019. Ele como defensor da organização dos quilombolas, informou que repassaria para a direção da ARQUIG assim que retornasse para a comunidade, destacando que eu deveria retornar o contato para confirmar a posição da associação, demonstrando um saber baseado na dinâmica da coletividade.

Obtive a autorização da associação como propôs seu Osvaldo Batista e organizei minha ida ao campo para iniciar definitivamente a caminhada da pesquisa junto com a



comunidade quilombola, partir dos saberes adquiridos nesse caminhar para construir interlocutores e aproximação com o lugar de pesquisa por meio das minhas experiências de memória autoetnobiográfica de um afro-marajoara morador da região dos campos.

### 3.2 O chegar ao território da comunidade quilombola de Gurupá

O deslocamento para o território quilombola ocorreu no dia 13 de dezembro, através de transporte fluvial, em lancha que realiza viagens diárias para a comunidade. Saí às 12:40h de Belém, em um dia com sol forte, radiante que ia nos conduzindo na imensidão das águas da baía, mas aos poucos foi cedendo espaço para uma chuva que chegou trazendo fortes ventos que agitaram o mar causando intensas maresias que passaram a estabelecer o ritmo da viagem que durou entorno de três horas.

Assim, após atravessar a baía do Marajó e chegar à foz do rio Arari com o rio Gurupá (Figura 03), com a viagem prosseguindo pelo rio Gurupá minhas lembranças de experiências e vivências identitárias nos campos passaram a me visitar, como um chamado a vida cotidiana, conforme pensa Stuart Hall (2003) ao destacar a identidade como um lugar que se assume, mesmo estando em contexto de embaralhamento temporal como observa Pitanga (2020) sobre o pesquisador em estudo autoetnobiográfico andarilha.

**Figura 03** - Entrada do rio Gurupá



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Ao ir observando e me aproximando das paisagens de florestas de várzeas nas margens do rio Gurupá no território quilombola lembrei-me das florestas que praticávamos caça de subsistência na minha comunidade originária de vaqueiros, e das palavras de Mestre Tomaz, quando dizia que ninguém podia entrar na floresta sem pedir licença, para não sofrer

algum tipo de castigo da natureza. A viagem prosseguiu com parada para desembarque de passageiros em um porto localizado no setor denominado Baixo Gurupá, já no território quilombola.

O território da comunidade possui uma área de 10.026, 1608 hectares que se dividem de forma organizacional em *oito povoados*, denominados de setores pelos quilombolas, sendo eles: Igarapé Bom Jesus de Tororomba; Igarapé da Roça; Baixo Gurupá/Rio Gurupá; Tapera; Campinho ou Campo Alegre; Aracaju e Cabeceira, com 324 (trezentos e vinte e quatro) famílias que neles se distribuem, segundo Alfredo Batista.

O desembarque no setor Baixo Gurupá ocorre em função de sua posição geográfica, por estar mais próximo da foz do rio Arari e Gurupá, tornando-se o ponto mais apropriado para desembarque de viagens intermunicipais.

Ao atracar no porto do setor Baixo Gurupá, algumas rabetas<sup>33</sup> já esperam passageiros que precisam se deslocar para os outros setores da comunidade, foi o meu caso, pois, como acordado anteriormente o meu destino era a casa da mãe do senhor Osvaldo Batista, no setor Igarapé da Roça e por isso, embarquei em uma rabeta e segui viagem até o porto da casa mencionada.

Ao chegar ao porto da casa, a maré estava baixa, sendo necessário andar entorno de 10 (dez) metros em cima de um tronco de miritizeiro, o qual é utilizado no auxílio de locomoção das pessoas que descem de embarcações no porto em situação de maré baixa. Subi a escada do porto, em seguida percorri uma extensão de aproximadamente 60 (sessenta) metros em trapiche de madeira até encontrar a residência, uma casa construída em madeira com quatro compartimentos em área de várzea do rio Gurupá que se transforma em quintal no período de estiagem e baixa de marés.

O Sr. Osvaldo Batista não estava presente no momento que cheguei, no entanto, seus familiares presentes, gentilmente me receberam e me autorizaram entrar e me alojar. Neste momento procurei estar atento com o que Brandão (2007) denominou de “chegar a campo”, para que minha chegada não entrasse diretamente em uma relação de pesquisa na comunidade, o que poderia caracterizar uma imediata invasão aos seus mundos ou causar a impressão de uma chegada com viés utilitária sobre a comunidade.

---

<sup>33</sup> Rabetas são pequenas canoas conduzidas por um motor de popa à gasolina, onde a hélice fica na ponta de uma vara em ferro que mede entorno de 2 (dois) metros de comprimento, como um rabo, daí ser denominada de rabeta.

Sobre esse aspecto Mestre Tomaz (2003) no livro “Marajó e suas Histórias”, ao relatar a vida das comunidades de vaqueiros marajoaras nas fazendas, diz que todos fazemos parte da paisagem marajoara e por isso devemos respeitar as comunidades que visitamos, dizia ele:

Mas antes de tudo converse com a comunidade da área que você está visitando, procure conhecer seus integrantes, o que eles fazem para garantir sua sobrevivência. Não a veja como se fosse apenas um objeto, ela é vida e está ansiosa para conhecer vocês. Visite-as e seja bem vindo que serão bem recebidos com muito amor e carinho (MESTRE TOMAZ, 2003, p. 31).

Assim, ao estar alojado e sendo um marajoara da região, passei a interagir como os presentes, sem procurar estar a formular perguntas investigativas e realizar anotações prévias, nos colocando em postura cordial e espontânea, exercitando a memorização ao que se ouvia e observava (ALBUQUERQUE *et al.*, 2010). Desta forma, fiquei atento, percebendo a vegetação e os animais de pequeno porte, galinhas, gatos, patos, porcos e cachorros que transitavam pelo quintal sombreado por árvores de pequeno e grande portes, como açazais, próximos da residência, para em momento oportuno registrar em caderno de campo.

Destaco que desde o itinerário da viagem de Belém para a comunidade foi possível observar, os aspectos da paisagem do território, inicialmente com a hidrografia que banha a região e a biodiversidade através de suas matas ciliares, de igapó e de várzeas compostas por espécies florísticas densas e esparsas, assim como, áreas de terra firme com construções de moradias (Figura 04).

**Figura 04-** Casa em várzea, Setor Alto Gurupá



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

As paisagens observadas ao chegar à comunidade já sinalizavam a existência de uma rica biodiversidade que poderia encontrar nas andanças que pretendia realizar como forma de compreender as formas de resistências afro-marajoaras da comunidade.

Assim, além de buscar analisar a relação da comunidade com as paisagens campos, tesos, várzeas e florestas, procurei também reconhecer a existência de microambientes que o andar poderia tornar possível identificar (CARDOSO, 2016).

Utilizo o termo microambientes para me referir a espaços menores de relações socioambientais usados pela comunidade, os quais são identificados dentro de paisagens maiores já constituídas, como os tesos, florestas e campos, por isso, recorro a definição proposta pelo etnobiólogo Darell Posey (1992), que ao estudar manejos e usos por parte de tribos indígenas brasileiras situadas na floresta Amazônica, particularmente os Kayapó no Estado do Pará, observou a existência destes microambientes.

Para Posey (1992), os microambientes se formam dentro de áreas ecológicas, que ele define de ecozonas, que são espaços com um maior número possível de espécies da fauna e flora, desta forma, para este autor, os microambientes podem ser formar, por exemplo, na projeção de sombras de bananeiras, onde está cria um ambiente fértil passível de desenvolvimento de plantas medicinais, hortaliças e atrair espécies da fauna.

Portanto, ao estar alojado, aguardei a chegada de Sr. Osvaldo Batista, que estava em visita a outro setor da comunidade. Após sua chegada, no fim da tarde, conversamos sobre a viagem, e traçamos as estratégias para o trabalho de campo da pesquisa. Sempre atencioso e reservado, o Sr. Osvaldo informou que o presidente da Associação, Alfredo Batista, também seria um dos principais interlocutores nas andanças pela comunidade.

Assimilei as informações do diálogo com o Sr. Osvaldo Batista e como marajoara conhecedor da região passei a organizar a entrada à campo, do caminhar, observar e conversar, compreendendo que os marajoaras quilombolas são profundos conhecedores das paisagens em que vivem.

### **3.3 Aspectos atuais da resistência no território quilombola de Gurupá**

O rio Gurupá com suas curvas e braços, furos e igarapés, em maré baixa ou alta, embarcado em rabeta foi por onde iniciei minhas andanças no território, e conectado a minha origem e vivência trazida da região dos campos, observei as similaridades de algumas paisagens e o modo de ser marajoara no território quilombola.

Ressalto, porém, que o arquipélago marajoara é constituído por heterogeneidade de paisagens o que exige das comunidades locais a organização de modos vidas a partir de conhecimentos locais, tais como sobre ciclos climáticos, a formação de vegetação e migração de animais nestas paisagens.

Desta forma, esses quilombolas desenvolvem suas formas de resistência através de conhecimentos passados de forma oral por seus ancestrais como modos de ser afromarajoaras que fortalecem suas identidades étnicas.

Um dos modos de ser marajoara foi descrito pelo escritor Dalcídio Jurandir (2019), e se refere ao gostar de conversar sossegadamente, a desconfiança e o estranhamento, por isso, respondem somente o que lhes perguntam.

O romancista tem razão ao observar estes aspectos do modo de ser marajoara, pois, é um aspecto perceptível na comunidade de vaqueiros do qual sou originário, e entre os quilombolas de Gurupá, conforme passei a observar, por isso, o caminhar junto com os interlocutores da pesquisa é uma forma de respeitar este modo de ser e perceber como vem desenvolvendo aspectos atuais de resistência quilombista.

Neste sentido, observei que o assassinato do quilombola Teodoro Lalor em 2013 caracterizou-se como um marco temporal significativo para a reflexão sobre os aspectos atuais de suas formas de resistência, pois, como observou anteriormente Osvaldo Batista após este acontecimento a comunidade ficou amedrontada, pois, ele era a liderança quilombista de linha de frente que conduzia o enfrentamento aos fazendeiros locais através da Associação dos Remanescentes de Quilombo de Gurupá (ARQUIG), com articulações até externas à comunidade, a partir da relação que possuía com movimentos sociais e órgãos públicos.

Procurando compreender este aspecto, no dia 14 (quatorze) de dezembro fui de rebeta com seu Osvaldo ao setor Tapera para encontrar com o presidente e demais representantes da ARQUIG.

Tapera é um dos setores mais povoados do território, com uma paisagem diferenciada inicia nas várzeas do rio Gurupá para em seguida ser constituído de terra firme, onde estão pequenos comércios, com um ponto de internet em um deles, algumas casas construídas em madeira e outras em alvenaria e quintais, posto de saúde, sistema de abastecimento de água com caixa d'água coletiva, igreja e um campo de futebol.

O setor Tapera é onde funciona a sede da ARQUIG, tem uma posição geográfica estratégica, pois liga, através de estrada e ramais, o território quilombola a outras

comunidades do município de Cachoeira do Arari, e possuiu uma altura significativa em relação à linha média de enchente ordinária <sup>34</sup> (LMEO), tornando impossível o alagamento pelas enchentes do rio Gurupá e pelo inverno amazônico, isto, foi possível observar, quando cheguei ao setor, pois, a maré estava baixa e assim tive que subir quase cinco metros em escada para alcançar o trapiche de acesso ao referido setor.

Estabeleci contato com membros da ARQUIG, e em conversa com Alfredo Batista ao caminhar para conhecer o Setor Tapera, o quilombola passou a destacar que nos últimos períodos tem encontrado muitas árvores caídas na beira do rio Arari, além de troncos e galhos dentro do próprio rio. Para ele, esta situação é causada pelas atividades da monocultura de arroz, através das manobras de balsas que se deslocam cotidianamente para buscar a produção da atividade e pela irrigação das lavouras através de bombas motorizadas que sugam águas nas margens do rio.

Alfredo destacou que esses galhos e troncos espalhados no rio Arari causam dificuldades no uso do rio pela comunidade, pois, podem causar acidentes graves para quem anda de rabeta de dia e principalmente pela noite, além disso, denuncia que ninguém pode se aproximar da região onde ocorre a irrigação em função da presença de seguranças armados contratados pelos proprietários da produção de arroz.

Seu Alfredo relatou ainda que após a chegada da monocultura de arroz intensificaram-se as invasões ao território com extração ilegal de madeira e areia, facilitadas pelo asfaltamento de rodovia da região e pela abertura de um ramal que passa dentro do território quilombola para facilitar a escoação da produção.

O quilombola Alfredo Batista, de forma indignada, informou que já registrou várias ocorrências em nome da associação aos órgãos ambientais como a DEMA e SEMA, mas não obteve respostas e destaca que vivem em ambiente de tensão, principalmente na região que envolve o rio Arari, que por sinal é o local das lutas quilombistas históricas travadas por demarcação do território encabeçadas por seu Teodoro Lalor, e agora em função das atividades da monocultura de arroz.

Não restam dúvidas que o arquipélago do Marajó atravessou ciclos econômicos que sempre ignoraram as comunidades locais, entre eles o da pecuária, o qual, segundo Loureiro (2014) ocupou e povoou a região a partir do início do século XVII, estes ciclos desde a

---

<sup>34</sup> A linha média de enchente ordinária (LIMEO) é uma forma de demarcação para identificar os níveis de enchentes em áreas de várzeas e terrenos de marinha, como prevê o art. 20 da Constituição Federal (BRASIL, 2008).

colonização visaram atender a lógica de capitalização dos recursos dos ambientes locais, e conseqüentemente transformar os recursos naturais usados para subsistências pelas comunidades tradicionais em mercadorias.

Influenciados por esta lógica mercadológica o projeto de monocultura de arroz se insere e se consolida na região do território quilombola de Gurupá como um ciclo ligado ao agronegócio, exigindo aos quilombolas novas estratégias de resistências, como uma r-existência como aponta Porto-Gonçalves (2018), principalmente em função do abalo emocional causado pela trágica forma da perda de sua principal referência de resistência, o quilombola Teodoro Lalor.

Porto-Gonçalves (2018) propõe conceito r-existência como enfrentamento ao discurso nacionalista colonial que ignora a longa história de existência e resistência dos povos, etnias e seus descendentes que habitam a Amazônia desde a colonização.

Além disso, r-existência como propõe Porto-Gonçalves (2018), denuncia a visão colonial ainda prevalecente sobre a Amazônia como reserva e fonte de recursos inesgotáveis, e de contraposição à visão geo-histórica<sup>35</sup> contada somente a partir da chegada dos colonizadores, o que vem sustentando o eurocentrismo.

Portanto, aponto que os quilombolas de Gurupá, se organizam em um r-existir com base em Porto-Gonçalves (2018), este aspecto de resistir a partir de seus modos de vida levou a existência do território quilombola, ou seja, na afirmação étnica ancestral, logo em quilombismo de Abdias do Nascimento (2002), e desta forma passam enfrentam a visão colonial que tenta subalternizá-los e imputá-los como atraso ao desenvolvimentismo eurocêntrico.

Na verdade, ao andar e conversar no quilombo de Gurupá observei que esse aspecto de resistir em uma perspectiva de r-existência (PORTO-GONÇALVES, 2018), onde o centro de ação é a valorização do território, a partir de suas práticas cotidianas no uso de paisagens por meio de conhecimentos ancestrais, é o que configura o Quilombismo (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002), como uma forma de resistência atual.

Outro aspecto atual de resistência dos quilombolas de Gurupá que observei é o que Mark Harris (2006), chamou de resiliência, ao analisar as sociedades caboclas amazônicas, pois, segundo este pesquisador as comunidades tradicionais camponesas amazonidas são

---

<sup>35</sup> A visão geo-histórica colonial se refere ao pensamento eurocêntrico que tem marco de estudo a formação da região somente a partir da chegada do colonizador ao Brasil (PORTO-GONÇALVES, 2018).

modernas em suas renovações e por isso, foram se adaptando as condições políticas e econômicas da Amazônia.

Mark Harris (2006; 2019), destaca que uma característica peculiar de quem vive nas margens dos rios é a capacidade de flexibilização e resiliência, ou seja, se adaptar se reorganizar, ou se reinventar para sobreviver em determinado contexto e paisagem.

Dentro desta perspectiva que compreendo os quilombolas de Gurupá como resilientes em forma de resistência quilombista, adequando seus modos de vida ora nas várzeas históricas do rio Arari permeadas por clima de tensão e conflitos, ou nas várzeas do rio Gurupá, ou ainda se ressignificando no uso das áreas de florestas, campos e tesos, como destaque em seguida sobre suas relações com as paisagens do território.

### 3.4. Relação paisagens e território como resistência

*Seu Felício me contou um caso  
que com ele aconteceu ele levou gado da  
Matinadas e um dos bezerros desapareceu,  
falou consigo: ó meu Deus aonde este bezerro  
se escondeu.  
Ele disse Boaventura meu amigo contigo eu  
quero falar me ajuda a encontrar o bezerro que  
uma cana eu vou te dar, no outro dia bem cedo  
o bezerro estava lá.  
Comprou a garrafa de cana debaixo da cuieira  
ele deixou isto é pra ti meu amigo em voz alta  
ele falou ali não passou ninguém e a garrafa da  
cana secou  
...  
(Trecho da história do Vaqueiro Boaventura,  
Livro Verso em Rima de Prosa. MESTRE  
TOMAZ, s/d).*

Conforme destaquei em capítulo anterior (capítulo 2) as histórias envolvendo o vaqueiro encantado Boaventura são comuns nos campos marajoaras e relatam a convivência que os moradores dos campos estabelecem com animais e as paisagens que interagem, como destacou em seus versos o Mestre Tomaz.



Retomo os versus de Mestre Tomaz por ele ter sido uma das pessoas que andou pelas diversas regiões de fazendas no arquipélago do Marajó em seu ofício de carpintaria, entre elas a Matinada, fazendo com isto que ele desenvolvesse um profundo conhecimento sobre a realidade e as histórias da região, atuando como um *griot marajoara afromarajoara*<sup>36</sup>, o que reaviva em mim o que Pitanga (2020) chama de ímpeto que inspira o sujeito pesquisado e pesquisador.

Nascido em 1929, Mestre Tomaz, desde criança já era um repentista, e ao chegar à idade adulta levava consigo para as fazendas em versos e prosas as histórias sobre as diferentes paisagens do arquipélago, geralmente envolvendo visagens e encantarias, entre elas a de Boaventura, como pude perceber nas diversas vezes que minha família o recebeu em nossa casa na comunidade da fazenda Tocantins.

Os vaqueiros da região reconhecem Boaventura como um protetor e recorrem a ele em momentos de dificuldades, como para resolver problemas que envolvem suas andanças tanto nas tarefas de pastorear gado nos campos alagados e secos, áreas de florestas, matas e tesos, como para encontrar lugares e definir suas localizações em períodos chuvosos quando em atividades de caça e pesca e nas longas viagens de uma fazenda à outra ou mesmo nas viagens para as sedes das cidades como Soure e Cachoeira do Arari.

Nas histórias, como as de Mestre Tomaz, e nas relações cotidianas em diferentes paisagens marajoaras, os campos, tesos, várzeas e florestas se destacam ao conectar os marajoaras com suas ancestralidades, conexão que identifiquei nas caminhadas desenvolvidas na comunidade quilombola de Gurupá em Cachoeira do Arari e em minha autoetnobiografia.

Logo, ao refletir sobre a existência desta conexão entre os afromarajoaras e suas paisagens procurei responder a seguinte questão: Como paisagens campos, tesos, várzeas e florestas são utilizados pelos afromarajoaras em seus processos de resistência identitárias?

A heterogeneidade das paisagens, as formas de percepção sobre estas paisagens pelas comunidades de Gurupá e a de vaqueiros, minha originária, e suas formas de uso ao longo dos tempos configuram os objetivos interdisciplinar da investigação.

Importante destacar que de acordo com Rosseti e Toledo (2006) desde períodos passados, o lado leste do arquipélago do Marajó, por onde transitam vaqueiros e quilombolas, vem sofrendo inundações sazonais por diferentes fatores, com a glaciação,

---

<sup>36</sup> O *griot* na cultura africana tem como função a preservação dos conhecimentos e culturas de suas comunidades e povos sendo repassados aos mais jovens através da contação de histórias orais.

elevação do nível oceano atlântico, influência das marés e formação geológica do arquipélago, que levaram a ocasionar a constituição e manutenção das paisagens, como os campos, que são:

Terras planas ou quase planas, em regiões temperadas, tropicais ou subtropicais, de clima semi-árido ou subúmido, cobertas de vegetação em que predominam as gramíneas, às vezes com a presença de arbustos e de espécies arbóreas esparsas, habitadas por animais corredores e pássaros de visão apurada e coloração protetora (IBGE, 2004, p. 60).

Estes campos, e inseridos neles os tesos, têm sido objetos de diferentes estudos, com predominância daqueles organizados por uma perspectiva da arqueologia e geologia, nos quais, se apontam transformações oriundas de tempos anteriores aos contatos com os colonizadores europeus, o que evidencia a antropização destas paisagens (SHAAN, *et. al*, 2010, ROOSEVELT, 2002).

Estes estudos revelam a existência de um rico patrimônio arqueológico, com uma diversidade de objetos encontrados, revelando ainda estruturas e construções, como tesos e barragens que fornecem informações sobre os modos de subsistências, e como se constituíam as paisagens antigas da região.

Nesta direção Costa *et. al* (2009), destaca que inúmeros registros arqueológicos confirmam que já existia a presença de seres humanos na Amazônia, ocupando inúmeros habitats, como terras altas e várzeas, campos e alagados conforme registrado por diversos sítios précerâmicos.

A exemplo do sítio encontrado na Caverna da Pedra Pintada, no município de Monte Alegre no Pará, identificada com 11.200 (onze mil e duzentos) anos AP<sup>37</sup> (COSTA *et. al*, 2009), por isso, Roosevelt (2002) enfatiza que terras altas, conhecidas hoje como tesos, na verdade já foram antropizados, ou seja, são resultados de atividades humanas.

Estas terras altas no arquipélago do Marajó segundo Roosevelt (1991; 1994), são a evidência de construções de aterros artificiais, os tesos, onde estão numerosos cemitérios, vestígios de casas multifamiliares e solos antrópicos do TP.

Além disso, Shaan (2001) destaca que existência de aterros maiores se relaciona as construções realizadas por povos originários de constante acréscimo de terra trazida de áreas adjacentes e do fundo de córregos próximos, inicialmente como proteção às inundações

---

<sup>37</sup> Medida de tempo utilizada pela arqueologia e geologia que significa Antes do Presente (AP), assim como Tempo Presente (TP).

anuais, servindo para moradia e agricultura, posteriormente adquirindo significado político e cerimonial.

A compreensão sobre tesos pelos quilombolas de Gurupá e para os vaqueiros da Fazenda Tocantins não se relaciona ao aspecto de sítio arqueológico (ver item tesos e seus usos), e sim como toda área com elevações que não alagam pelas cheias da invernada marajoara<sup>38</sup>, semelhante ao que conceitua Miranda Neto (2005).

Miranda Neto (2005) chama de tesos as porções de terras altas, as quais, geralmente não são atingidas por inundações das cheias, formando assim um contraste quando comparadas com as baixas várzeas ou igapós, modificando a extrema horizontalidade existente no terreno do arquipélago.

Entretanto Miranda Neto (2005) reconhece que os povos originários indígenas aproveitaram essas pequenas elevações no terreno marajoara, exatamente por não estarem sujeitas a inundações e quase sempre com formações intactas às águas, aumentando-as com aterros artificiais, para sepultar seus mortos.

Estudando sobre estes aspectos no Marajó, Schaan e Martins (2010), destacam que:

Ao final do século XIX, a arqueologia na Amazônia nasce com a descoberta dos cemitérios indígenas do Marajó dos Campos, onde colinas de terra com até 12 metros de altura abrigavam os vestígios daquela que ficou conhecida como a “cultura marajoara”. A arqueologia marajoara desenvolveu-se então no estudo das sociedades que se desenvolveram nos campos ou nas ilhas Caviana e Mexiana, ao norte (SCHAAN; MARTINS, p. 10, 2010).

Assim, ainda nesta mesma perspectiva Pacheco (2010) destaca que estes estudos sobre grupos humanos e seus artefatos, que formaram sambaquis<sup>39</sup>, ao avançarem passaram a propiciar a identificação de importantes elementos de referências como a conhecida cerâmica marajoara, encontradas objetivamente nos tesos na região dos campos marajoaras.

Além disso, muitos sítios arqueológicos evidenciam a existência de prolongadas atividades humanas, com seus solos apresentando alta fertilidade, presença de fragmentos de artefatos cerâmicos, restos de fauna e flora, bem como padrões distintos da vegetação e em virtude da coloração escura da camada superficial, esses solos são conhecidos por designações como terra preta (TP) (KÄMPF; KERN, 2005).

---

<sup>38</sup> A invernada marajoara se refere ao período de fortes chuvas que atingem a região alagando partes do arquipélago.

<sup>39</sup> Os sambaquis são depósitos humanos constituídos de restos de alimentos, carcaças e ossadas de animais formando concheiros que foram empilhados ao longo dos tempos.

A literatura sobre a ocupação de solos e como geraram as terras pretas segundo Kämpf e Kern (2005) é vasta, existindo diferentes justificativas, entre elas a de que as áreas já eram fertilizadas e por isso atraíram populações indígenas, ou de ter ocorrido ação puramente geológica através de sedimentação ou por decomposição de rochas, outro argumento seria de formações através dos lagos que foram depósitos de lixos e artefatos das aldeias.

Entretanto, a interpretação mais aceita é de que estes espaços foram mesmo assentamentos numerosos de povos pré-históricos originários, em função da presença dos artefatos culturais e de materiais orgânicos decompostos encontrados, como o carvão, que sinaliza o vestígio de sua utilização em fogueiras domésticas ou da queima realizada em atividade agrícola, que estes povos indígenas já desenvolviam, além de resíduos de dejetos humano, e resíduos de conchas, caças e peixes (KÄMPF; KERN, 2005).

Neste sentido, as terras pretas passaram a formar convicção da existência dessas atividades humanas em tempos anteriores pelos povos originários, pois, esses solos divergem das características dos solos amazônicos, conhecidos como pobres e ácidos, tornando assim evidente os aspectos da antropização na região destas terras.

Esta antropização, é conforme Fernandes e Fernandes (2018), uma ação humana nas paisagens, que produziram uma modificação construtiva, tanto para os grupos pré-históricos como para os grupos atuais ao fertilizar estas terras, além de construir paisagens novas, os tesos.

Portanto, são nestes tesos presentes nos campos marajoaras, com presenças de sítios arqueológicos, ou não, que a comunidade de vaqueiros na Fazenda Tocantins e os quilombolas de Gurupá desenvolvem práticas cotidianas sazonais de subsistências como forma de resistência afromarajoara.

Além disso, o uso da paisagem teso também se relaciona ao uso de outras paisagens como os campos, várzeas e florestas e permite o que Abdias do Nascimento (2002) chama de garantia de existência de ser, ou seja, de sua sobrevivência a partir de seus modos de vida.

E desta forma a partir de olhar antropológico interdisciplinar caminhei no território quilombola de Gurupá nas paisagens campos, tesos, várzeas e florestas, procurando relacionar o contato com estas paisagens com minha memória autoetnobiográfica para assim destacar o uso destas paisagens como resistência afromarajoara.

### **3.4.1 As várzeas e seus usos**

Em minha estada no território quilombola de Gurupá caminhei, andei, conversei e fiz observações em diferentes paisagens por estradas, rios, trilhas, quintais e campos. Iniciei minhas andanças e conversações com seu Osvaldo Batista, convivendo diariamente com sua família nos dias que passei em trabalho de campo.

Acordar cedo, tomar banho nas águas do rio Gurupá para poder ir ao café da manhã era a rotina diária, semelhante ao cotidiano de minha infância na Fazenda Tocantins, quando acordava cedo para acompanhar meu pai que ia tirar leite de vaca ao curral de gado, por isso, acordar cedo em Gurupá, não foi estranhamento.

Além disso, como na Fazenda Tocantins, observei que logo cedo, os quilombolas em Gurupá iam ao rio coletar água para os afazeres domésticos como lavar louças e roupas, e em seguida partiam para coletar diariamente frutos no quintal como cupuaçu, goiaba e taperebá que se transformavam em sucos de suas poupas para as refeições de almoço e janta.

Nossas conversações já iniciavam no café da manhã, era o momento que seu Osvaldo Batista passava a relatar suas experiências e conhecimentos sobre o território e o uso dos ambientes locais, logo, identifiquei que uma das paisagens mais significativas para estes quilombolas eram as várzeas do rio Gurupá, chamada de valgea pelos quilombolas.

Para Prance (1980) as várzeas são áreas temporariamente inundadas, o que se diferencia de áreas que ficam permanentemente inundadas, estas chamadas de igapó, paisagem presente na região do marajó.

A várzea é um lugar onde há uma ligação direta entre água e terra, em que numa época do ano, o solo fica exposto, ou seja e, em outras, fica inundado. Este ambiente ocorre ao longo dos rios com cheias e vazantes. [...] a paisagem de várzea tem algumas características próprias em seu entorno (PROVÁRZEA-IBAMA, 2005, p.9).

Entre as características das várzeas estão a formação de paisagens como áreas de restingas que é uma porção de terras que ficam expostas em determinados períodos, os campos alagáveis (o que ocorre na região da Fazenda Tocantins), e a formação de lagos e igarapés (PROVÁRZEA-IBAMA, 2005).

Destaca-se ainda que na região do território quilombola de Gurupá existem as várzea altas, baixas e de marés (PROVÁRZEA-IBAMA, 2005). As várzeas altas são aquelas que inundam temporariamente nas maiores cheias e as baixas atingem parte do território em determinado período sazonal, como na internada marajoara, e as várzeas de marés são aquelas que inundam as matas conforme a movimentação das enchentes das marés ou seja duas vezes ao dia e nestas formam-se os manguezais (PRANCE, 1980).

O uso destas paisagens de várzeas, as “valgeas”, pelos quilombolas é diversificada construídas na temporalidade de experiências ancestrais, na relação com a sazonalidade da região, o que se assemelha com os aspectos que Mark Harris (2019) vem analisando sobre a transitoriedade e a instabilidades causadas pelas variações sazonais nas várzeas amazônicas, o que não implicou segundo o autor em dificuldades para as comunidades transformarem estas paisagens em maneiras diversas para garantir suas formas de viver.

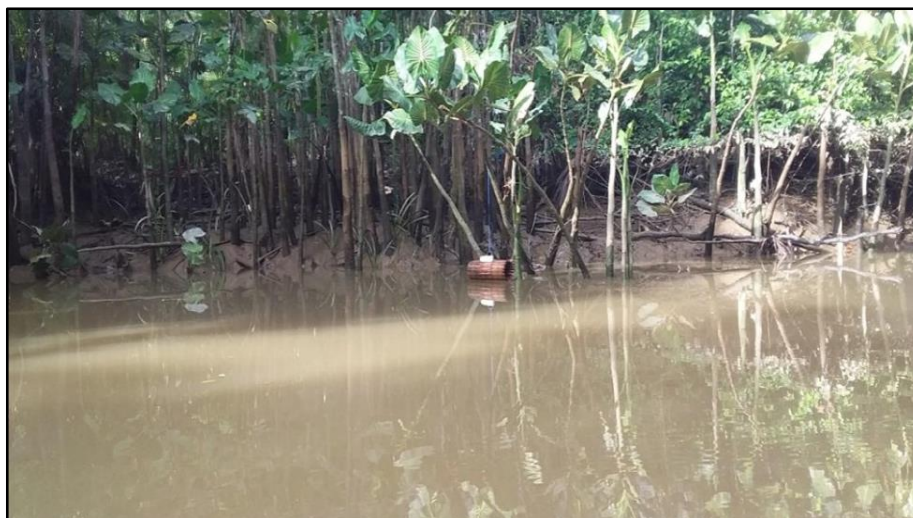
Os quilombolas de Gurupá viviam nas várzeas do rio Arari, da qual, foram expulsões na década de 70, migrando para as várzeas do rio Gurupá, fazendo deste rio, o espaço que de refúgio passou a construir suas territorialidades como forma de resistirem aos intensos conflitos com latifundiários, se mantendo na região a partir da relação com essa paisagem.

Neste sentido, ao observar o uso do rio Gurupá pelos quilombolas, evidencio a territorialidade conforme o aspecto que Little (2003) define, ou seja, como esforço coletivo para realizar ocupação, usar, controlar e acima de tudo se identificar com uma área específica de determinada paisagem.

Assim, no dia 15 (quinze) de dezembro de 2019 em atividade em campo embarcado em uma rabeta na companhia de seu Osvaldo percorri o rio Gurupá, na ocasião ele sentado na popa guiando a rabeta ia mostrando setores da comunidade e as construções nas várzeas como casas, trapiches, igrejas (católicas e evangélicas), um estaleiro de construção de canoas artesanais, aparelhos públicos como Escola e Posto de Saúde.

Além das construções, Sr. Osvaldo Batista passou a explicar que nas várzeas do rio Gurupá, os quilombolas desenvolvem importantes relações de subsistências como a captura de camarão (Figura 05), uma das principais fontes diárias de alimentação da comunidade, em conjunto com o fruto do açazeiro, manejado nas várzeas, e os peixes de rio e lago.

**Figura 05** – Ponto de captura de camarão nas várzeas do rio Gurupá



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019

A pesca do camarão como foi informado é desenvolvida nas várzeas do rio Gurupá próximo aos locais de moradia, já a pesca dos peixes que alimentam a comunidade, com exceção dos peixes de lago, é realizada nas proximidades da foz do rio, onde as distâncias entre as margens do rio são maiores, segundo informou seu Osvaldo. No dia 18 (dezoito) de dezembro embaixo de chuva, percorrendo as várzeas como uma área de transição de sua casa ao rio Gurupá, seu Osvaldo em companhia de seu filho, saiu no início da manhã em sua rabeta com uma rede malhadeira e tarrafa para pescar na foz do rio.

Retornou no fim da manhã com pouco pescado, um vasilhame de uma rasa<sup>40</sup> pela metade, e ao perguntar a ele como tinha sido a pescaria ele narrou uma problemática que passaram a enfrentar na comunidade atualmente, a diminuição do pescado.

Osvaldo frisou que tudo indicava que a situação de diminuição do pescado no rio Gurupá poderia estar ocorrendo em função do aumento das famílias na comunidade e através do barulho de embarcações no rio, pois todos possuem rabetas, e pela presença da monocultura de arroz que usa agrotóxico no seu processo de irrigação, atingindo a cabeceira do rio e suas várzeas.

De posse desta informação baseada nos conhecimentos de seu Osvaldo, indaguei a ele: como vocês resistem a esta problemática? Ele prontamente destacou que todos na comunidade possuem açazais manejados nas várzeas (Figura 06), sendo desta forma uma das principais formas de subsistências da comunidade, além de fazerem coletas de frutos como taperebás, andiroba e jenipapos.

---

<sup>40</sup> Sistema de medida com base a um cesto de 40 cm de profundidade com formato de cone, confeccionado artesanalmente por cipós, talas ou palha de palmeiras.

**Figura 06** – Açaizal manejado em várzea



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019

Obviamente as várzeas do rio Arari e Gurupá são fundamentais para todo o território do quilombo de Gurupá, como destacou Eliana Teles (2014), principalmente e do rio Arari por ser o rio responsável pelo abastecimento de parte da bacia hidrográfica da região.

Percorri no território do quilombo de Gurupá toda a extensão do rio Arari, em companhia de Alfredo Batista, na oportunidade pude perceber as riquezas da flora em suas várzeas que conseqüentemente deve atrair espécies da fauna silvestre, como capivaras, jacarés, marrecos e patos como ocorrem nas várzeas da Fazenda Tocantins próximo a áreas de praias onde os vaqueiros costumam pescar e caçar.

Em relação ao uso das várzeas do rio Arari para moradia, localizei apenas uma residência quilombola (Figura 07). Em conversa com Alfredo Batista no deslocamento pelo rio Arari, este informa que a ausência dos quilombolas nesta várzea está relacionada ao fato do intenso conflito que levou a expulsou deles na década de 70 (setenta), e por isso, a ausência de titulação definitiva do território dificulta o retorno para a região, pois os conflitos com fazendeiros que disputam a área persiste.



**Figura 07** - Casa de quilombolas nas várzeas do rio Arari



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019

Nas várzeas do rio Arari existem uma intensa e revigorante produção de açai, e árvores de madeiras de lei como andiroba, cedro rosa e virola<sup>41</sup>, em função destas características que os fazendeiros locais, expulsaram os quilombolas de Gurupá da região e dificultam seus retornos, entretanto, os quilombolas como forma de resistência organizam pequenas barracas (Figura 08) nestas várzeas, para afirmar sua territorialidades.

**Figura 08** - Barraca na várzea do rio Arari



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019

A organização de barracas nas várzeas do rio Arari possui como objetivo imediato o apoio e fortalecimento da relação dos quilombolas com esta paisagem, onde as práticas caça, pesca e extrativismo pelos quilombolas se desenvolvem tendo as barracas como um local de apoio coletivo de uso da comunidade, já que eles, em função dos conflitos históricos com fazendeiros, não podem ficar permanentemente nesta paisagem no rio Arari.

---

<sup>41</sup> São árvores protegidas pela legislação ambiental para não entrarem em extinção.

Para longo prazo, estas barracas representam uma resistência quilombista (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002), na medida que busca reorganizar um modo de vida coletivo e afirmar uma identidade territorial em uma paisagem que foi ocupada por seus ancestrais.

Atualmente órgãos públicos como INCRA e SPU já declararam a área das várzeas do rio Arari como pertencente ao território quilombola, entretanto, ainda acontecem ameaças e perseguições aos quilombolas que tentam retornar ou usar estas várzeas.

Portanto, como informado por seu Osvaldo e observado ao caminhar em sua companhia, os modos de vida destes quilombolas possuem uma ligação mais efetiva com as várzeas do rio Gurupá, o que pode ser compreensível, pelo fato da repressão que sofreram e sofrem nas margens do rio Arari.

Nestas várzeas os quilombos de Gurupá realizam atividades variadas como formas de resistir, e existir, eles moram, criam animais de pequeno porte como patos e porcos, coletam frutos, cipós, caçam e pescam, ou seja, se apropriam dessa paisagem para organizar seus modos de vida e afirmar suas identidades quilombolas.

### **3.4.2 As florestas e seus usos**

As paisagens de florestas na região do território quilombola de Gurupá são fundamentais para a subsistências da comunidade, pois elas possibilitam uma variedade de interação social ao estarem presentes tanto em ambiente de terra firme como nas várzeas.

Para Robert Davis e Holmgren (2000) como florestas entende-se a paisagem formada por uma dimensão territorial coberta por árvores de diversos tamanhos que cobrem parte do terreno. Miranda Neto (2005), nessa mesma perspectiva ao falar da flora marajoara, destaca que as florestas são grupos de árvores mais espessas.

Há neste sentido uma variedade de conceitos e definições sobre as florestas, as quais, inclusive buscam especificar diversos tipos de florestas (VELLOSO, 1991), o que não é nosso objetivo neste trabalho, mas sim como as comunidades objeto do estudo percebem e usam esta paisagem, logo nos detemos a investigar essas relações nas florestas de terra firme e várzeas.

As florestas em terra firme e várzea no território quilombola possibilitam uma interação contínua e híbrida na comunidade, a exemplo temos alguns setores, como Aracaju, Tapera e Campinho (Figura 09), os quais, com o avanço demográfico da comunidade passaram a ter a maioria das moradias na região de floresta em terra firme.

**Figura 09** – Casa em meio a Floresta de terra firme, setor Campinho



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Os quilombolas de Gurupá chamam suas paisagens de florestas de “matão”, principalmente para as florestas mais densas nas áreas das várzeas do rio Arari e Gurupá, onde praticam o extrativismo de açaí e a caça de subsistências.

O uso das florestas, “matão”, nas várzeas do Arari não é constante por todos na comunidade, conforme informou o quilombola Alfredo Batista (Entrevista, 2019) em função dos conflitos com fazendeiros locais e assim, as florestas, “matões”, em terra firme e nas várzeas do rio Gurupá acabam sendo mais utilizadas pela maioria da comunidade.

Portanto, buscando compreender o uso da paisagem floresta, “matão”, pela comunidade caminhei dentro dela com seu Osvaldo, fomos em direção a uma roça no Setor Campinho. Era o início do dia, e após o café da manhã, seu Osvaldo Batista com bermuda jeans, camiseta vermelha, colocou um boné na cabeça e calçou uma sandália, se aproximou de mim e falou “hoje vamos conhecer umas roças e capoeiras na floresta em direção do Setor Campinho”.

A maré estava baixa, descemos o trapiche andamos pelo miritizeiros e embarcamos na sua rabeta, percorremos uns 10 (minutos) pelo rio Gurupá e atracamos em uma área de floresta na margem direita do rio. Em seguida subimos um pequeno barranco e andamos alguns metros em um pequeno mangue para poder acessar a paisagem florestal mais densa na terra firme.

O sol estava ensaiando sua chegada, mas o sombreamento das árvores já nos dava sinal de que tínhamos proteção, eram árvores que formavam aquela florestas, em diversos tamanhos, inclusive com espécies conhecidas como madeira de lei, no meio delas uma trilha que nos levou ao Setor Campinho.

Chegando ao Setor Campinho paramos na casa do senhor Luiz Paulo, fomos direto à casa dele pelo fato dele ser o coordenador do Setor, função conectada a uma estratégia do método organizativo da ARQUIG, que ao perceber o crescimento populacional da comunidade passou a destacar em cada Setor um coordenador para auxiliar nos seus trabalhos.

Objetivamente a estratégia tinha um efeito prático de fortalecer a identidade coletiva como resistência quilombista da comunidade (ABDIAS DO NASCIMENTO, 2002), a partir de sua organização social, a ARQUIG, criada em 2002 nos momentos de fortes embates com fazendeiros locais e se tornando um instrumento de resistência coletiva da comunidade.

Para Abdias do Nascimento (2002), a coletividade nos territórios quilombolas fortalece a consciência negra e o sentimento quilombista, ou seja, de permanência no quilombo desenvolvendo seus modos de vida como resistência, e conseqüentemente se contrapondo aos padrões do individualismo incentivados pelo eurocentrismo.

Dentro desta perspectiva de coletividade que Luiz Paulo nos recebeu em sua casa com um café e tapioca extraída da sua própria roça. No quintal era possível visualizar animais de pequeno porte, galinhas e patos, árvores frutíferas como limoeiros, jaqueiras, bananeiras e mangueiras, roupas em varal de corda, e a frente da residência um campo de futebol e nas laterais, como vizinhos, outras residências de quilombolas, as quais, segundo sua informação pertenciam aos seus parentes.

Após uma breve conversa no pátio de sua casa, Luiz Paulo passou a caminhar conosco e nos levou logo ao seu quintal. Em meio à conversação nos mostrou a casa de farinha (Figura 10). Observei que no local existiam alguns feixes amarrados de lenhas, entendi que seria para uso no fogo do forno que torra a mandioca como uma das etapas da preparação da farinha.

**Figura 10-** Casa de farinha quintal Luiz Paulo



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Entretanto, Luiz Paulo enfatizou que aqueles feixes de lenha seriam utilizados na queima em fogões no preparo das refeições das casas, nos “fogões à lenha”, e destacou que estocar lenhas e cascas de árvores é uma tradição antiga da comunidade, fato este que observamos em outros quintais (Figura 11).

**Figura 11 -** Lenhas e cascas de árvores estocadas em barraca de quintal



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Seguimos a caminhada na floresta em uma trilha de chão batido de terra preta coberta em alguns trechos por folhas secas em direção a roça do seu Luiz Paulo. Na trilha encontramos um grupo de mulheres carregando feixes de lenha de árvores como muricizeiros, cajueiros e taperebazeiros.

A partir deste contato passei a compreender que a coleta dos feixes de lenha que as mulheres quilombolas estavam realizando tinha como propósito uma ação preventiva, que se relacionava ao rigoroso período sazonal de chuvas do inverno amazônico que começam a se intensificar na região a partir do mês de janeiro, deixando gravetos e lenhas provenientes

de árvores caídas encharcadas, por isso, a necessidade de armazenarem lenha antecipadamente.

Entre as mulheres coletoras de lenha nos matões (florestas) do território quilombola, estavam vizinhas, mães, irmãs e primas ligadas a uma relação de coletividade por meio de parentesco, desenvolvendo nesta interação um saber usar dos recursos do ambiente de terra firme, em respeito ao ciclo natural das árvores, pois aquelas lenhas não foram objeto de derruba, mas de árvores caídas por causas naturais como a velhice, ventos e fortes chuvas.

Continuamos andando em direção a roça e capoeiras, e em alguns momentos o nosso silêncio entre as conversas nos permitia escutar o contato que fazíamos com os galhos das árvores, cantos de pássaros, assim como o pisar no chão. A trilha estreita não permitia que andássemos ladeados, portanto, Luiz Paulo ia sempre à frente seguido de seu Osvaldo e assim eu os acompanhava.

Em certo momento, com a floresta mais densa, seu Osvaldo mostrou-me duas espécies de árvore conhecidas como madeira de lei pelo seus altos valores de comercialização, o cedro e o visgueiro. Elas estavam em lados opostos e a alguns metros da trilha no interior da floresta.

Com copas altas habitadas por morcegos, macacos, guaribas, e aves como papagaios e periquitos, estas espécies de árvores, segundo informou seu Osvaldo, são preservadas pela comunidade através de disciplinamento de regras da associação, como a não comercialização, tendo suas cascas utilizadas em tratamento de doenças como enjoos, dor no estomago e diarreias.

Neste cenário percebo o uso, o respeito e a valorização da floresta, os seus matões, como um espaço de construção territorial e fortalecimento de suas identidades com as práticas de uso dos recursos do ambiente, que ainda se torna mais explícita com a prática da caça nesta região de floresta em terra firme.

Luiz Paulo apontou na caminhada que nos lugares próximos às árvores de copas altas e frutíferas, eles desenvolvem a prática de caça de subsistência, pois, estes espaços são frequentados por animais, principalmente roedores como cutias, capivaras, pacas e caititus, para a prática alimentar das frutos que caem das árvores como anajazeiros, tucumazeiros, taperebazeiros e de amapazeiros, atraindo como consequência seus predadores.

Conhecedores desta situação que envolve a mobilidade de animais na floresta, os quilombolas praticam a caça pela noite com o uso de tocaias ou armadilhas, como o mutá<sup>42</sup> (Figura 12), e pelo dia com o auxílio de cachorros, como descreveu seu Osvaldo.

**Figura 12** - Mutá



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

A construção do mutá envolve um conjunto de saberes e conhecimentos baseados nas experiências cotidianas da relação com a paisagem do território, ele é armado entre árvores com atracações feitas por laços de cipós e forquilha feitas de árvores menores com uma técnica que envolve saberes de construção repassados de forma ancestral.

Segundo seu Osvaldo a técnica ainda envolve estratégia de posicionamento e altura para fixar o mutá nas árvores, o que possibilita a proteção do caçador frente a ataques de animais, a chuva e sol e principalmente para adquirir o melhor posicionamento para capturar a caça, além disso, são colocados nos caminhos que a caça utiliza iscas da própria floresta como frutos e sementes entre elas, tucumãs, anajás, taperebás, jenipapos e sementes de amapá, como parte da estratégia da caça com mutá.

Ao conhecer a técnica de caça com o mutá lembrei-me que na Fazenda Tocantins as caças de subsistências nas florestas ocorriam nas caminhadas com cães de caça, cordas de laçar, varas com laços ou montados à cavalos geralmente à noite, as estratégias de espera nos aspectos do mutá já não utilizávamos.

Em relação à caça de aves utilizávamos as tocaias de espera feitas de arumã e junco nas margens dos lagos para patos e jaburus. Utilizávamos ainda o búfalo para a caça de marrecos, o qual era utilizado para se aproximar da caça, chamado dessa forma de búfalo

<sup>42</sup> Armadilha de espera de caça construída entre duas ou mais árvores na forma de estrado onde o caçador fica sentado com o objeto utilizado na caça, seja ele arpão, rede ou arma de fogo.

marrequeiro, a estratégia era ir caminhando ao lado do animal até chegar nas proximidades das aves, portanto, como observado na conversa e caminhada na floresta em Gurupá, estas estratégias possibilitam formas de manutenção de modos de vida.

Em meio à conversa e companhia andarilha com Luiz Paulo e Osvaldo, sobre a prática de caça, chegamos na área de capoeira onde desenvolvem roça de mandioca, e ao observar seus olhares para o plantio na roça (Figura 13) compreendi que ali não estava um simples amontoado de vegetais, mas sim, a manutenção de suas tradições, construída por meio de uma territorialidade que resiste através de seus modos viver local.

**Figura 13** - Os quilombolas Osvaldo Batista e Luiz Paulo apresentando uma roça de mandioca



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

As roças de mandioca na terra firme em capoeira no meio da floresta (matões), assim como, os açaiçais manejados nas várzeas, possuem uma característica comum entre os quilombolas de Gurupá: a prática por quase todas as famílias no território com tarefas desenvolvidas na base da coletividade, mobilizada por relações de vizinhança e parentesco.

Em conversa anterior com seu Osvaldo, este já destacava a caça, pesca e coletas de frutos e vegetais como fontes significativas do desenvolvimento da prática de subsistência da comunidade. Estes, somados às roças de mandioca e os açaiçais manejados reforçam o aspecto de resistência construídos pelos seus modos de vida.

Portanto, ao andar desde a casa da mãe de seu Osvaldo, local de meu alojamento, até chegar na roça de mandioca no meio da floresta, ou os matões como chamam para este ambiente, em terra firme passando pelas várzeas, conhecendo lugares, diferentes paisagens e costumes dos quilombolas baseados na suas tradições e regras de interesses coletivos para o uso do ambiente do território, pude compreender a resistência da comunidade a partir da perspectiva quilombista de Abdias do Nascimento (2002). Esta perspectiva aponta a



existência dos quilombos como espaço de sobrevivência, que assegura a existência de ser quilombola, através de como vivem.

Desta forma ao compreender os modos de vida dos quilombolas de Gurupá a partir de um olhar quilombista, conforme Abdias do Nascimento (2002), me somo ao pensamento de Zélia Amador (2012) que identifica os quilombos como espaços africanizados, no caso do Marajó, afromarajoaras.

Assim, identifico no quilombo de Gurupá um espaço de resistência quilombista afromarajoara desenvolvido através do modo de vida coletivo, no uso de paisagens florestas, os seus matões, como ocorrem na comunidade negra de vaqueiro na Fazenda Tocantins, pois nela, as práticas culturais e uso destas paisagens como forma de subsistências se assemelham.

Portanto, é esta a resistência quilombista que identifico na relação com as paisagens florestas, os matões, baseada em adequação das estratégias do uso comum, que fortalecem seus modos de vida e ignoram o desenvolvimentismo que ronda o arquipélago do Marajó, representado pela monocultura de arroz (CABRAL, 2018) que vem “cercando” o território da comunidade quilombola de Gurupá.

Não restam dúvidas da importância do território para estas comunidades, pois, para Saquet (2009) o território é uma construção coletiva e multidimensional que se diferencia de espaço geográfico, é fruto das territorialidades humanas e envolve questões sociais e ambientais, construída na ocupação do espaço, logo é onde se desenvolvem as interações com as diferentes paisagens, como as florestas de terra firme e várzeas.

Nesta direção Almeida (2004) destaca que as comunidades quilombolas tem nos seus territórios a garantia da afirmação de suas identidades, como espaços coletivos que incorporam questões étnicas, ecológicas, de autodefinição e de relações com os recursos naturais, o que torna a territorialidade um fator de identificação afromarajoara.

Desta forma a territorialização é resultado de processos sociais e espaciais de ações e movimentos históricos, onde o território torna-se um lugar de vida, de reprodução social e afirmação de identidade (SAQUET, 2009; SAUER; ALMEIDA, 2011), por isso que tanto na comunidade de vaqueiros de minha origem como em Gurupá a ancestralidade afromarajoara é um elemento de resistência.

Logo, o andar com método de pesquisa como propôs Thiago Cardoso (2014; 2016), foi fundamental para a compreensão desse aspecto de resistência no quilombo de Gurupá, e o resgate de uma perspectiva quilombista de resistência como propôs Abdias do Nascimento

(2002), ao valorizar as diversas formas de relação como modo de vida quilombola com a paisagem floresta e reafirmar que a relação com paisagens como a floresta e suas formas de identifica-las como matão é uma forma de resistência, por ser espaços de plena convivências dessas comunidades.

### 3.4.3 Os tesos e seus usos

Os tesos são paisagens encontradas nas diversas região do arquipélago do Marajó, principalmente no lado leste, com maior evidência nas áreas de fazendas originadas no período colonial (SCHAAN, *et. al*, 2010), como a Fazenda Tocantins onde reside minha comunidade e em região de territórios quilombolas.

Nestas regiões os tesos são compreendidos como terras altas não alagáveis (MIRANDA NETO, 2005), como local de caça e plantações. Portanto, reencontrar estes espaços em Gurupá através do caminhar (THIAGO CARDOSO, 2016) e de autoetnobiografia (PITANGA, 2020) foi o que procurei realizar.

Para isto, caminhei na região tendo como interlocutor seu Osvaldo Batista no dia 17 (dezesete) de dezembro, como eu estava alojado em sua residência na margem direita do rio Gurupá, para chegar à região de tesos era necessário sair pelo rio em rabeta, em virtude da localização destas paisagens estarem nas proximidades das cabeceiras de igarapés e do lado esquerdo da margem do rio Gurupá.

Sáimos do porto da casa de seu Osvaldo<sup>43</sup> às 14h, a maré estava baixa o que permitia visualizar raízes de árvores expostas nas várzeas do rio, além da formação de grandes áreas enlameadas com a presença de espécies da fauna silvestre se alimentando nesta paisagem, entre elas garças, patos e saracuras.

Em uma tarde ensolarada seu Osvaldo na proa ia pilotando a rabeta. Percorremos alguns metros sobre o rio Gurupá, passamos para a margem esquerda e entramos no igarapé Aracaju com uma distância entre margens de entorno de 20 (vinte) metros e de razoável profundidade, segundo o interlocutor entorno de 7 (sete) metros, seguimos e atracamos em trapiche no setor Aracajú.

O setor Aracaju em similaridade com o setor Tapera possuem aspectos diferenciados dos outros setores da comunidade, pois em ambos predomina a florestas de terra firme, os

---

<sup>43</sup> Conforme registrei em capítulo anterior estive alojado na residência da matriarca de Osvaldo Batista, com a qual ele reside, neste sentido que considero como sua casa.

matões. Estes setores já possuem arruamentos e o povoamento é mais denso, contendo residências mais próximas umas das outras.

A presença de quintais nestes setores é constante, onde se observa vastas espécies de árvores frutíferas que produzem mangas, limão, goiabas, jacas, taperebás, acerolas, entre outras, possuem energia elétrica fornecida pelo Programa Luz Para Todos e abastecimento de água com caixas d'água coletivas.

Além disso, por possuírem grandes dimensões de terra firme e arruamentos com piçarras, Tapera e Aracaju são recortados por ramais que possibilitam a ligação a diferentes comunidades do entorno do território, como as comunidades Caracará e Soledade, ainda no município de Cachoeira do Arari.

Observei que os quilombolas destes locais utilizam diferentes formas de locomoção adaptadas as paisagens, usando bicicletas e automóveis tipo motos e carros, que auxiliam em seus deslocamentos para sítios, roças e nos afazeres cotidianos, além de cavalos e búfalos como os vaqueiros dos campos.

Seguimos nossa caminhada, atravessando a área povoada do setor Aracaju em direção a uma entrada de trilha na floresta, tínhamos momentos de silêncio outros de diálogo, o objetivo era chegar no sítio do seu Osvaldo no meio da floresta.

Osvaldo Batista em passos calmos ia conduzindo nosso caminhar em meio as sombras de árvores e vegetação de capim rasteiros típicos de áreas de campos, eu sempre na escuta e observação ia atento registrando as informações da caminhada, e recordando minhas caminhadas do passado em meio aos capinzais na Fazenda Tocantins que realizava para pastorear porcos criados pela minha família como meio de subsistência.

Osvaldo, em um momento da caminhada relatou um aspecto importante sobre os modos de vida da comunidade, ou seja, as formas alternativas, plurais e resilientes (MARK HARRIS, 2019) deles se relacionarem com as paisagens existentes nos setores Aracaju e Tapera, destacando que entre os quilombolas destes setores há o predomínio da prática de extrativismo, cultivo e de plantações em sítios e roças.

Destaca ainda, seu Osvaldo, que em função do território do quilombo ser integrado e coletivo, os setores Aracaju e Tapera é muito frequentado pelos quilombolas dos outros setores que procuram a região, geralmente nos períodos de entressafra do açaí, baixa de marés e nos períodos de estiagens, para desenvolverem a caça de subsistência, pesca em lago e também extrativismo na floresta e os plantios e cultivos nas roças.

Percebo que os quilombolas procuraram ocupar socialmente todo seu território, o que vai ao encontro das reflexões de Little (2002) quando compreende território como espaço de processos sociais e históricos, e por isso, comunidades tradicionais, como os quilombolas de Gurupá, procuram controlar, ocupar e usar estes espaços coletivamente como aspectos determinantes de suas práticas cotidianas de vivências.

Continuamos caminhando para chegar ao que seu Osvaldo chamava de “meu terreno”, fui percebendo cada vez mais a diversidade florística e de paisagem nesta região do território quilombola, como cajueiros, tucumazeiros, taperebazeiros, arvores de sedro, amapá, capins rasteiros e cipózais.

Em alguns aspectos o contraste de paisagem é visível com o observado nos dias de vivências nas várzeas, mas acima de tudo representa uma diversidade ecossistêmica que possibilitava aos quilombolas praticarem a pluriatividade como subsistência nos momentos de variação sazonal da região.

Nas áreas de várzeas observei as crianças pulando dos trapiches no rio Gurupá em cotidianos do brincar, áreas de açazais manejados, os matapis de pesca de camarão e o trânsito de rabetas.

Enquanto na terra firme do setor Aracaju crianças corriam para juntar e coletar frutos, assim como brincar nos quintais, e os adultos realizam roças e plantações em sítios por serem as práticas culturais mais propícias para desenvolvem nesta paisagem.

Há assim um desenvolvimento de outras práticas mais ligadas ao campo e a terra firme possibilitando o que Mark Harris (2019) chama de estratégia adaptativa histórica ligada à sazonalidade.

Estas outras práticas Nego Bispo (2015) chama de biointeração ao permitir formas de interação e integração entre os quilombolas e o ambiente local como forma de subsistência.

E isto, ao se contrapor a estrutura da sociedade vigente moderna, dependente totalmente do sistema capitalista que Abdias do Nascimento (2002) chama de forma quilombista de viver.

Refletindo sobre as questões acima apresentadas e continuando a caminhada chegamos em uma trilha que nos levou até ao terreno de seu Osvaldo, da entrada de um ramal de piçarra foram aproximadamente 10 (dez) minutos caminhando dentro de área de floresta densa até chegar no local do terreno.

Abacateiro, tucumazeiros, taperebá, muruci, melancia, bacaba, limão e goiaba em meio a uma capoeira com roça de mandioca, indicava a fertilidade do local escolhido pelo seu Osvaldo para organizar seu sítio.

Ao falar do sítio seu Osvaldo destacou que no território de Gurupá os quilombolas têm liberdade para usar, fazer roças e plantações em qualquer lugar e por isso, com respeito aos limites dos sítios que cada um possui a comunidade consegue fortalecer sua coletividade e a defesa do território.

Saindo a alguns metros das áreas de plantações andamos novamente na floresta, o objetivo de andar naquela direção era chegar na cabeceira, nascente do igarapé Aracaju (Figura, 14), igarapé que dá nome ao setor daquela região.

**Figura 14** – Nascente do Igarapé Aracaju



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Ao visualizar e me aproximar daquela nascente identifiquei que as plantações e roça estavam em uma porção do terreno com altura elevada em relação ao igarapé, além de constatar a elevação do terreno, a nascente do igarapé Aracaju levou-me a refletir sobre a importância daquela paisagem para o desenvolvimento das relações socioambientais no território quilombola.

A minha reflexão sobre a cabeceira do igarapé estava ligada a percepção de que aquela nascente foi um extenso igarapé que naveguei em momentos anteriores, com profundidade de aproximadamente 7 (sete) metros.

Neste sentido, passei a compreender como os espaços do território são articulados aos modos de vida dos quilombolas e por isso, uma antropização destrutiva (FERNANDES; FERNANDES, 2018), como a realizada pela monocultura de arroz na região pode impactar em suas paisagens, na medida que altera a biodiversidade local.

Além da nascente do igarapé Aracaju, seu Osvaldo levou-me para conhecer uma paisagem confinante ao igarapé que chamou de ladeira (Figura, 15), aparentemente em um primeiro registro visual me pareceu um barranco formado de terra e por grandes pedras, mas as características demonstravam ser de uma construção antiga realizada naquele local.

**Figura 15** – Ladeira apresentada por seu Osvaldo Batista



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Segundo seu Osvaldo, a ladeira e a região adjacente na qual organizou sua roça e as plantações tinha sido habitadas por grupos indígenas que tiveram intensos contatos com os primeiros quilombolas que se deslocaram para a região após movimentos de resistência na fazenda Santana, localizada no município de Ponta de Pedras em frente a foz do rio Gurupá com rio Arari.

Portanto, sobre este aspecto identifiquei que estava na presença da formação de um tesó construído por povos indígenas, ou uma ladeira conforme percepção de seu Osvaldo, chego a esta conclusão ao observar as alterações evidentes no terreno o que indica a presença de vivências antigas de povos indígenas no local, entretanto, não identifiquei quais foram estes povos.

Defensor da existência de ter ocorrido o contato entre indígenas e quilombolas naquele local e sintonizado com os mistérios simbólicos que envolvem as florestas do território, seu Osvaldo me alerta que a ladeira é “malassombrada”<sup>44</sup>, para ele não é um lugar que deve ser frequentada de forma aleatória, pois é encantada, conhecido na comunidade por fazer visagens, e por isso, segundo Osvaldo, algumas pessoas já pegaram até surra por terem ido caçar sem pedir permissão ao ancestrais.

---

<sup>44</sup> Termo utilizado pelos marajoaras para locais que consideram encantados e que fazem visagens, e assim criam sua própria semântica em vez de “mal-assombrado” usam “malassombrado”.

O local atrai muitos animais pela diversidade de árvores frutíferas e de gramíneas que se desenvolvem em função da fertilidade do solo, o que evidencia já ter ocorrido manejo pelos povos indígenas no local, com possibilidade do local ser um sítio arqueológico.

Em função da fertilidade do solo local, seu Osvaldo destacou que realiza, além de roça e plantações, a prática de caça de subsistência e que nunca aconteceu consigo problemas relacionados ao desrespeito às encantarias.

Em relação a evidências de sítios arqueológico, andando pelo terreno seu Osvaldo, me mostrou alguns pedaços de artefatos cerâmicos (Figura, 16).

**Figura – 16** Artefato apresentado pelo seu Osvaldo Batista



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Outro aspecto que evidencia a presença de sítio arqueológico naquele local é a presença de terra preta o que torna naquele espaço a terra bastante fértil, e por isso, a variedade de espécies de vegetais sendo cultivadas e plantadas no local e a atração de espécies da fauna.

Portanto, a relação entre atividades de caça, plantações e cultivos, é impulsionada pela existência do teso no sítio de Osvaldo o que caracteriza que essa paisagem, o teso, como um espaço que propicia relações de sociabilidade e identidade entre a paisagem e os quilombolas.

Segundo seu Osvaldo Batista, na caminhada, o uso no território da paisagens teso ocorre muitas vezes em alternância às práticas extrativistas de coleta e de pesca nas várzeas e rios da região, ocorrendo também as plantações, nestes tesos, nos períodos sazonais de estiagens, quando ocorrem a entressafra do açai e a piracema<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Período de reprodução dos peixes.

Em relação à comunidade de vaqueiros estes aspectos do uso de tesos como terras altas não alagáveis é o que proporciona um espaço mais propício à caça de subsistência no período da invernada marajoara. Esta atividade ocorre nos tesos em função de ser o espaço de refúgio de espécies de animais, além de constituírem espaços para coleta de frutos e de lenha para fogões, não tendo uma relação com a prática de plantações como ocorre em Gurupá.

Portanto, os tesos como paisagens dinamizam as formas de viver dos afromarajoaras de Gurupá e da comunidade de vaqueiros em Tocantins ao proporcionar a prática da caça de subsistência, manejo e extrativismo da floresta, e a organização de plantações que acontecem em Gurupá.

Os tesos possuem dimensões diversas, a exemplo dos tesos na Fazenda Tocantins que chegam a mais de um quilometro de extensão, ou à pequenas porções de áreas elevadas.

Eduardo Pantoja (Entrevista, 2021), vaqueiro na Fazenda Tocantins, relata o nome de alguns tesos da Fazenda sendo: o Cajueiro Ramudo, o Somacario, a Ilha Grande e o Tucumandeuá.

Nestes tesos pratica-se a caça de subsistências, onde geralmente essa atividade ocorre em duplas, ou em número maior de pessoas, pois, recordo-me que há nessas paisagens na Fazenda também o aspecto das visagens, por isso, não caçar à sós.

Esses tesos, segundo o vaqueiro Pantoja, em períodos de invernada marajoara abrigam centenas de bovinos e cavalos, além de diversos animais da fauna silvestre como tatus, capivaras, camaleões e gatos maracajás o que demonstra serem tesos de grandes extensões e com diversidade de vegetação como ocorre em Gurupá.

Por todos esses aspectos apresentados os tesos configuram paisagens que permitem aos afromarajoaras uma relação de resistência identitária, na medida que seus usos não estão vinculados ao dinamismo da sociedade moderna eurocêntrica, mas sim, a busca de um viver local com base em práticas culturais próprias e a subsistência.

#### **3.4.4 Os campos e seus usos**

As paisagens campos no arquipélago do Marajó, estão presentes em sua maioria, segundo Schaan *et. al* (2010), na porção leste da região, e são compreendidas de forma generalizada como paisagens exclusivamente presentes em Fazendas que desenvolvem as atividades de pecuária.



De fato há uma grande proporção de campos nestas fazendas, entretanto, em comunidades tradicionais como o quilombo de Gurupá é possível registrar a formação de paisagens campos.

Essas paisagens na região marajoara possuem a característica de permanecerem alagadas de fevereiro e junho (SCHAAN, *et. al*, 2010), em uma dinâmica sazonal que influencia fortemente as formas de viver das comunidades em suas práticas de subsistências.

Se formam nestas regiões campos baixos e altos, florestas inundadas e de terra firme, além de galerias de florestas, muitas ao longo de rios e zonas intermediárias formadas entre campos e florestas (SCHAAN, *et. al*, 2010).

Estes campos baixos e altos mudam totalmente seus aspectos conforme o período sazonal, como por exemplo, a parte central da Fazenda Tocantins que não possui influência de águas de marés e rios, seca totalmente no período de estiagens gerando as terruadas<sup>46</sup>, eliminando desta forma a vida aquática.

Outros aspectos dos campos é a vegetação formada por gramíneas, que os vaqueiros e quilombolas chamam de capim rasteiros e árvores de pequeno porte presentes em áreas que eles denominam de terras altas ou tesos em pequenas ilhas florestais.

Estas pequenas ilhas florestas no meio dos campos tornam-se nos períodos de estiagens os únicos lugares com possibilidades de proteção ao sol escaldante que atinge a região em áreas de grandes extensões, como conhecem os campos.

As sobras das vegetações destas pequenas ilhas nos campos atraem diferentes animais para seu interior que se reproduzem e se alimentam. Estes espaços são utilizadas também para o pouso e dormida de aves, tornando-se um ambiente de predação tanto da relação humana quanto dos animais silvestres.

Além disso, para a comunidade de vaqueiros e quilombola é uma paisagem propícia para a caça de subsistência e de descanso após longas caminhadas, destaco que quando eu viajava com minha família da fazenda para o município de Soure montado em búfalos ou em cavalos era nestas pequenas ilhas nos campos que parávamos para descansar e nos alimentar.

Ainda nos campos estão os lagos que atraem peixes como pirarucu, tambaqui, tucunaré, tamuatá, traíras e piranhas, além de jacarés. Esses lagos nas estiagens tornam-se

---

<sup>46</sup> Os campos quando começam a secar o terreno fica encharcado, com pouca água na superfície ficando enlameado e com o pisar de animais como búfalos e cavalos geram buracos e assim secam com rachaduras e buracos, que são chamados de terruadas.

os únicos locais com água, sendo desta forma bebedouros para as diferentes espécies da fauna marajoara.

Estes campos no período conhecido como inverno amazônico se modificam totalmente, pois além de alagar por completo abrigam vegetações como algodão, arumãs, canaranas e mururés, o alagamento faz com que animais não anfíbios e que não possuem vida aquática migrem para os tesos, e ilhas de terra alta como seus refúgios.

Outro aspecto imposto pelo inverno amazônico diz respeito ao andar nos campos marajoaras, que ocorrem na maioria das vezes só montado à cavalos ou em búfalos, pois, até os córregos e igarapés ficam tomados de balcedos e mururés.

Nesses períodos os vaqueiros de Tocantins utilizam as praias para se deslocar em viagens mais longas, como as viagens para a sede do município de Soure, como destacou o vaqueiro Pantoja (2020), todos estes aspectos da internada e estiagens são perceptíveis no quilombo de Gurupá, principalmente os que se relacionam aos lagos e aos animais que circulam nos campos.

Os campos no quilombo de Gurupá, são confinantes com áreas de grandes fazendas, onde os fazendeiros tentam anexar os campos do quilombo às suas propriedades. Estes fazendeiros, portanto, tentam proibir os quilombolas de usarem esta paisagem, mesmo estando no território quilombola.

Para compreender o uso destes espaços pelos quilombolas de Gurupá e sua relação com minha autoetnobiografia no dia 19 (dezenove) de dezembro em companhia do quilombola Alfredo Batista (2019) como interlocutor fiz uma caminhada que saiu do porto da casa de seu Osvaldo Batista até o lago da Estiva na região de campos no território quilombola.

O deslocamento começou em rabeta até a margem esquerda do rio Gurupá, a partir das 10:05h iniciamos a andança por uma trilha no interior de uma floresta com árvores de grande porte, matas fechadas, passando por várzeas, roçados e capoeiras utilizadas pelos quilombolas para plantações de mandioca e formação de sítios.

Ao percorrer uma zona de transição entre florestas e os campos do território de Gurupá seu Alfredo (Figura 17), ia apresentando na caminhada algumas espécies de árvores como mandioqueira, buiuçu, jarana, visgueiro, maçaranduba, cupiuba, sedro, louro rosa, louro cunuaru e tauari.

**Figura – 17** Quilombola Alfredo Batista na caminhada



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Alfredo Batista, conhecedor da floresta de seu território tirou com facão uma lasca da árvore louro cunuaru para mostrar sua fragrância e relatar que dele se faz perfumes e usam a madeira para a construção de casas e convés de embarcações.

Prosseguindo a conversação Alfredo Batista, falou sobre o louro rosa, destacando que seus estrepes <sup>47</sup>são remeros parecendo a ferrada de um bicho e destacou ainda a árvore tauari me dizendo que é conhecida como pau de pajé e dele se tira a casca, a envira, para fazer fumo.

Ainda na caminhada Alfredo Batista chamou a atenção para os ruídos de motosserra no meio da floresta, caminhamos em direção ao local e observamos uma região com árvores derrubadas e preparadas por madeireiros que adentram no território da comunidade para cometer crime ambiental.

Prosseguimos andando em direção aos campos e Alfredo Batista mostrou na trilha uma árvore de amapá, sobre a qual, o quilombola observou a importância da árvore para a comunidade, destacando que usam seu leite (Figura 18) para tratamento medicinal e como revigorante tomado puro (*in natura*) principalmente quando andam na floresta.

Os frutos da árvore, muitos encontramos ao chão, são utilizados como alimentos de animais como porcos, cutias, pacas, tornando a árvore e seu entorno um espaço importante para a manutenção da cadeia alimentar e de caça de subsistências para os quilombolas.

---

<sup>47</sup> Os estrepes são pequenas achas de madeiras que jogados ao chão podem perfurar os pés de quem anda descalço em determinado ambiente.

**Figura – 18** Árvore e leite do amapá coletado em atividade de campo



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019.

Após o registro da árvore amapá continuamos a caminhada, seguindo os passos de seu Alfredo eu ia observando e registrando as informações dos diálogos que íamos tecendo. Em alguns momentos nos alimentávamos de frutos que encontrávamos na trilha, como bacuri e taperebá, nessa relação a partir das experiências e conhecimentos do quilombola ia me sentindo à vontade no ambiente que caminhava, como um revisitar às minhas experiências de andanças na fazenda que nasci.

Nos aproximamos da região dos campos e logo ao fim da floresta e início da área de campos, uma região de transição, encontramos um pequeno lago em meio à cipózais e raízes de árvores com diversos peixes, como traíras e apairís saltitando.

Após esta região de transição chegamos aos campos (Figura 19) no território do quilombo de Gurupá.

**Figura – 19** Paisagem campos no território quilombola



**Fonte:** Mailson Nazaré, 2019

Adentramos aos campos já observando uma vasta vegetação de juncos, mururés e restos de árvores em igapós, e ao fundo matas que dividiam o território quilombola e uma Fazenda denominada Nazaré.

Caminhando pela paisagem chegamos ao lago da Estiva. Estávamos na cabeceira de um córrego chamado rego Grande, sobre a influência da maré local propício para criação de búfalos e porcos, importante fontes de peixes como traíras e pirarucus, conforme relatou Alfredo.

No lago da Estiva observei uma revoada de pássaros atraídos pelos peixes, entre elas garças, marrecos, colhereiros e principalmente jaburus. Chamados pelos quilombolas de passarão em função de seu tamanho, a maior ave da Amazônia, ave pernalta que pode chegar até 1,4 metros de altura e possui a característica de se alimentar de peixes, insetos e reptéis, com o costume de habitar áreas alagadas, várzeas, rios e arbustos.

A quantidade de passarão (jaburus) no lago causam um fenômeno de mortandade de peixes, informado pelo seu Alfredo de bebedeira:

Se a gente tivesse como tá morando aqui dentro do quilombo nessa região pra não deixar esses pássaros se amontoar, porque é eles que destroem o nosso peixe, aí nós, estava pensando assim, falei com o Paulo Sérgio, aquele que nos levou pra Cachoeira, nós faz um judas enche de folha, coloca chapéu, roupa vermelha, assim, compra naquelas brechó né que vende roupa barata e coloca no lago em pé com chapéu na cabeça e tudo, que aí o bicho vê lá e não senta, é pra afastar eles porque é muito, quando eles sentam aí é milheiros e milheiros de pássaros, aí eles, dá bebedeira no peixe, porque a perna do passarão, eles faz cocô na perna dele, ele não dorme acocado né, ele fica em pé e com a perna dele como é longa ele faz cocô na perna, aí se torna um veneno, quando ele vem mariscar dentro da água, isso que faz tornar uma bebedeira no lago, por causa do veneno da perna dele, se transforma tipo uma doença de peixe, morre muito peixe, quando dá uma bebedeira, simplesmente como esse lago da Estiva que tá chapado de peixe, olha morre tudo (ALFREDO BATISTA, Relato em visita guiada ao Lago da Estiva, 2019).

Uma das causas da migração intensa de jaburus para o lago da Estiva se relaciona às mudanças nas paisagens dos campos no município de Cachoeira do Arari em função das intensas atividades antrópicas do projeto de monocultura de arroz reduzindo os lagos na região, assim como às estiagens que atingem a região.

Estas migrações intensas de pássaros jaburus para a região do território quilombola ocasionam mudanças na cadeia trófica modificando práticas culturais dos quilombolas, como observado por Alfredo Batista sobre a morte dos peixes, os quais se dirigem aos lagos buscando mais caça do que a pesca de subsistências.

Os campos além de paisagens usadas para caça e pesca são utilizados em atividades de extrativismo como a coleta de vegetais, como juncos para a confecção de apetrechos como cestos, abanadores, esteiras caseiras e arreios para montagem em animais (cavalos e búfalos).

Em análise autoetnobiográfica recordo que ia aos campos extrair juncos e arumãs para confecção destes utensílios citados acima, assim como, para fazer colchões e travesseiros de camas de dormir, toda essa produção artesanal se fazia com o conhecimento passado pelo meu pai, e ele de conhecimento recebido também de seu pai.

Portanto a relação com a paisagem campos revelam o aspecto identitário forte de pertencimento, configurado como resistência local para as comunidades afromarajoaras de Gurupá e de Vaqueiros de Tocantins, que se vinculam às raízes históricas e culturais de transmissão de conhecimentos e convivências no clima sazonal.

Para estas comunidades se relacionar com a paisagem campos como nas demais paisagens é incorporar formas objetivas de sobrevivência através de caça, pesca e extrativismo, como base material de sobrevivências, por isso resistência.

Ao usar essa paisagem campos no presente, os afromarajoaras reconstróem suas memórias do passado, valorizam suas ancestralidades e realizam uma resistência étnica quilombista conforme o pensamento de Abdias do Nascimento (2002), ou seja, uma resistência baseada na necessidade de suas sobrevivências.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Chego na parte final da escrita desta dissertação reafirmando minha identidade étnicorracial afromarajoara formado na resistência de um modo de viver trazido dos campos do Marajó conforme apresentei no início deste trabalho por meio de uma abordagem autoetnobiográfica.

A opção pela abordagem autoetnobiográfica com base em Pitanga (2020) e Gonçalves (2012), me permitiu tornar evidente os contextos sociais dos caminhos percorridos na minha trajetória de vida. Essa trajetória iniciada em uma comunidade tradicional de vaqueiros inspirou-me a atuar nos movimentos sociais como um processo contínuo de aprendizagem, socialização e de busca de conhecimentos que se fortaleceu com a atuação institucional junto às comunidades quilombolas e suas paisagens.

Ao evidenciar todos os aspectos de como se desenvolvem os modos de vida em comunidades tradicionais na zona rural do arquipélago do Marajó, tomando por base a minha

comunidade originária de vaqueiros, foi o que me aproximou de uma perspectiva étnica relacionada as experiências dos modos de vida como resistência quilombista.

Desta forma, desenvolvo uma reflexão que minha comunidade é afromarajoara e possui traços de quilombo contemporâneo conforme pensamento de Almeida (2011), Amaral (2009) e Arruti (2009) mesmo esta não se auto reconhecendo como quilombola, pois, são de negros e negras que habita a região por mais de três gerações.

Neste cenário torno evidente que a sazonalidade da região é determinante para as formas que se desenvolvem os modos de vida, ela impõe os ritmos e causa as intempéries que interferem aos modos de viver das comunidades, principalmente por modificar as paisagens locais, e conseqüentemente dificultar a trafegabilidade em diferentes paisagens que envolvem as comunidades, principalmente nos campos, tesos, várzeas e florestas. No entanto, diante destes desafios as comunidades vem ao longo do tempo realizando estratégias e resiliências que possibilitam até o presente formas de interagir e conviver nestas paisagens.

Mark Harris (2019) ao estudar a vida de ribeirinhos nas várzeas do rio Amazonas, rio responsável por descarregar grandes volumes de sedimentos e de água no arquipélago marajoara, destacou a existência de variações sazonais nas quais as pessoas da região são submetidas, levando estas, a mudarem em parte suas relações de sociabilidades com suas paisagens nos períodos que ocorrem as fortes cheias das águas.

Portanto, a sazonalidade segundo Mark Harris (2019) é um fator de grande significância que contribui para o que denominou de ritmos de vida social existentes na Amazônia, os quais são interpretados por múltiplos fatores, como de cheia e seca, tempo de chuva e de falta de chuva, e identificados por marcadores que identificam esses períodos como épocas de migração e reprodução de espécies da fauna, ou seja, de pássaros, peixes, e outros animais, além de vegetais como as plantas.

Estes aspectos da sazonalidade estudada por Mark Harris (2019) nas várzeas do rio Amazonas, se assemelham com a realidade do cotidiano enfrentada pelos afromarajoaras de Gurupá e de vaqueiros de Tocantins, na chamada invernada, o que torna necessário conhecer o ambiente local para enfrentar as intempéries causadores de modificações das paisagens para assim reorganizar seus modos de vida, como resistência.

Portanto, este conhecer as paisagens locais que torno evidente desde minha origem na comunidade de vaqueiros, relacionada com as formas de interação como uso cotidiano dos quilombolas de Gurupá através de seus modos de vida, que caracterizo como resistência

quilombista ao paradigma hegemônico eurocêntrico de sociedade, expressado pela presença da monocultura de arroz na região.

Desta forma, como observado nas caminhadas nas paisagens, campos, tesos, várzeas e florestas do território quilombola e em minha trajetória autoetnobiográfica, torna-se evidente que o uso destes ambientes pela comunidade está ligado a manutenção de suas formas de viver, de relacionamento com um mundo próprio, mas não isolado de uma sociedade que vem se modificando, mas que resiste desenvolvendo formas de apropriação comum do espaço através de saberes coletivos por meio da caça, pesca, manejo e extrativismo, estabelecendo novas dinâmicas de se relacionar com o meio em que vivem.

Dentro desta perspectiva que identifico a importância destes diferentes espaços para os quilombolas de Gurupá, pois, são neles que partilham seus saberes coletivos herdados ancestralmente, reorganizados para fortalecer o território como forma de resistência quilombista.

Logo, é a partir do território que estabelecem formas diferenciadas de observar a realidade, de afirmar suas identidades como quilombolas por meio de seus próprios modos de vida, por isso, compreendidos como espaços territoriais de resistência como propõe Zélia Amador (2012).

Nesta direção, procuro destacar que as mudanças impostas pelo modelo atual de sociedade de características eurocênicas, baseada no que Toledo e Bassols (2015) chamam de ilusão alimentada pela ideologia do progresso, do desenvolvimento e da modernização, podem alterar as relações socioambientais que a comunidade desenvolve, e invisibilizar seus saberes e formas de viver. Por isso, caracterizar estes espaços associando aos seus modos de vida como resistência quilombista afromarajoara nos termos de Abdias do Nascimento (2002) é essencial para imprimir enfrentamento às imposições do eurocentrismo.

Dentro desta perspectiva que através do caminhar etnográfico, seguindo os passos de Thiago Cardoso (2016), busquei iniciar uma imersão no universo cotidiano da comunidade quilombola, estreitando relações com as lideranças, conversando e observando suas dinâmicas sociais e organizativas, objetivando sentir o lugar, aproximando-me dos modos como desenvolvem suas formas de resistência no viver local, o que foi determinante para registrar suas realidades e reviver meu cotidiano como membro de comunidade tradicional afromarajoara.

Portanto, ao desenvolver a antropologia andarilha com base na proposta de Tiago Cardoso (2016) e Pitanga (2020), e nas minhas memórias dos tempos que convivi nos



campos marajoaras com minha família e na convivência com a comunidade quilombola de Gurupá, evidenciei que estes espaços territoriais são organizações de resistência étnica afromarajoara.

Resistência étnica afromarajoara porque reafirmam o quilombo com um lugar essencial e simbólico para o desenvolvimento dos seus modos de vida, por isso, retomo o quilombismo de Abdias de Nascimento (2002), como forma de destacar a importância do quilombo de Gurupá e dos aspectos étnicos da comunidade de vaqueiros do qual sou originário, que se organizou em lutas históricas e como uma questão racial contemporânea como aponta Nego Bispo (2015) em seus estudos contra coloniais.

Cabe destacar que a resistência identificada como quilombismo neste trabalho está relacionada aos modos de viver no território pela comunidade de Gurupá, readequados na convivência com as paisagens locais, em pluriatividades e multiterritorialidades (HAESBEART, 1997) relacionadas ao uso dos diferentes ambientes como os campos, tesos, várzeas e florestas na sazonalidade, e logo por desenvolverem essa pluriatividade não se submetem a estarem inseridos em atividades como da monocultura de arroz.

Além disso, são suas resistências como modo de viver que enfrentam as interferências antrópicas predatórias no território causadas pelos ciclos e modelos econômicos desenvolvimentistas, que desde os períodos da colonização transformam os paisagens no arquipélago do Marajó, em benefício de uma elite local herdeira do sistema de sesmarias.

Atualmente estas interferências desenvolvimentistas tentam impor os seus ritmos aos modos de vida dos quilombolas, a exemplo da presença e avanço da monocultura de arroz que impede o acesso de áreas de uso comum, causa migração descontrolada de pássaros para os campos do quilombo alterando a dinâmica de interação com outros animais locais, e a utilização agrotóxicos em lavouras.

Logo, os quilombolas resistem com a pluriatividade, criando estratégias que alternam uso dos ambientes do território, sejam eles os campos, os tesos, as várzeas, e as florestas, caracterizando um r-existir conforme o pensamento de Porto-Gonçalves (2018).

Nessa direção, além de identificar essas estratégias de resistência dos quilombolas de Gurupá com base nos seus modos de vida que fortalecem sua organização social e na minha autoetnobiografia, faço essa discussão com base no quilombismo (ABDIAS NASCIMENTO, 2002), como uma tomada de consciência étnicorracial onde a identidade

negra tem centralidade como um aspecto que evidencia e resiste ao racismo estrutural de nossa sociedade.

Ao evidenciar esses aspectos com base nestes conceitos que colocam a questão negra como centralidade e produtora de saberes e epistemologias, contribuo para positivar o papel dos negros e negras na produção de conhecimentos na Amazônia marajoara.

Portanto, como negro produzindo pesquisa a partir de lutas do meu lugar, da minha realidade, o arquipélago do Marajó, das relações por mim construídas na comunidade quilombola de Gurupá, torno evidente que nós negros podemos ser protagonistas da elaboração e reflexão teórica-metodológica sobre a nossa história.

Além do que, ao estar em posição de protagonista reforço a necessidade de combater o racismo estrutural que prevalece na sociedade como identifica Silvio Almeida (2019), que cotidianamente continua a fazer vítimas no Brasil, a exemplo do ocorrido com o senhor João Alberto Silveira Freitas (Beto) de 40 (quarenta) anos, assassinado por seguranças brancos de um shopping center no centro da cidade de Belo Horizonte no Estado de Minas Gerais.

O assassinato brutal de João Alberto ocorreu no dia consciência negra, vinte de novembro, data símbolo da resistência negra quilombista, quando eu estava produzindo este texto, portanto, uma afronta à luta antirracista que eu não poderia deixar de registrar e repudiar neste trabalho.

São séculos de lutas contra o racismo desde a chegada dos primeiros negros africanos e a organização dos quilombos no Brasil como símbolos mais explícitos das lutas por liberdade e antirracista, entretanto o pensamento racista perdura na sociedade assassinando negros como João Alberto e lideranças quilombolas como Teodora Lalor de Gurupá.

Por isso que Nego Bisco (2015), vem afirmando que as formas de repressão às comunidades tradicionais contemporâneas são semelhantes às do passado possuindo inclusive como um dos principais objetivos eliminar suas identidades, suas referências, suas ancestralidades.

Neste sentido a abordagem que tentei enfatizar por meio do pensamento quilombista possui um caráter revolucionário ao tomar como proposta o protagonismo dos negros e negras como paradigma central de resistência ao racismo estrutural.

Ressalto que pretendo continuar os estudos sobre as temáticas aqui abordadas e sem dúvidas procurar aprofundar as discussões teóricas sobre as possíveis lacunas deixadas, como ocorrem em trabalhos acadêmicos dessa envergadura.

A opção por um trabalho descritivo por meio de etnografia e autoetnografia com preferência ao que observei e conversei nas caminhadas e nas minhas memórias e experiências, em detrimento de abordagens teóricas mais densas foi uma construção opcional que visou tornar a análise mais próxima dos objetivos da pesquisa.

Logo, procurei encarar o desafio de interpretar as informações fornecidas pelos interlocutores e as observadas, a partir das suas experiências, e as por mim vivenciadas, como momentos fundamentais de produção de conhecimentos, que por sinal podem dar inúmeras possibilidades de interpretação que o tempo de pesquisa em mestrado não permitiu análises mais longas.

Nesta direção, ao buscar concluir esse trabalho observo que ele é um caminhar de possibilidades para pesquisas outras, pelo fato de trazer aspectos que não foi possível serem aprofundados, mas que instigaram a leituras e reflexões críticas abrindo caminhos para outros estudos.

Sem dúvidas todo esse dinamismo desenvolvido entre cumprir créditos de disciplinas, realizar trabalho de campos, leituras de textos, livros, conhecer o pensamento de diversos autores contribuíram profundamente para o meu amadurecimento científico, acadêmico e principalmente pessoal, me levando a interpretar e a observar a realidade de forma crítica reflexiva.

Por fim, esta pesquisa se encerra, mas o estudo continua, como uma possibilidade de construção permanente de combate ao racismo, onde os modos de vida de comunidades tradicionais quilombolas marajoaras possam cada vez mais se tornarem resistência.

## REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth *et. al.* (2008). *Território quilombola nos rios Arari Gurupá: sistemas de uso, conflituosidade e poder em Cachoeira do Arari, Pará*. Belém Pará: Associação de Universidades Amazônicas – UNAMAZ; INCRA. 310 f.: il.; 31cm

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. *Quilombolas na ilha de Marajó: Território e organização política*. In: DE GODOI, Emília Pietrafesa; MENEZES, Marilda Aparecida de; ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth (Orgs.) *Diversidade do campesinato: expressões e categorias Construções identitárias e sociabilidades*. v. 1. São Paulo: UNESP, 2009.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth, et al. *Quilombolas do rio Gurupá e a judicialização da violência. Territórios quilombolas e conflitos*, 2010.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; RODRIGUES, Eliana Teles. *Violências praticadas por autoridades civis e militares contra os quilombolas do rio Gurupá e Arari - município de Cachoeira do Arari 2008-2013*. Belém: UFPA, 2014.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth [et al.]. *Povos tradicionais no arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental*. Rio de Janeiro. Casa 8, 2015.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs). *Liderança Quilombola dos Rios Arari e Gurupá “Diante da Lei”: Teodoro Lalor de Lima*. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

ALBUQUERQUE, U. P. *et al* (Orgs.). *Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológicas e Etnoecológicas*. Recife: NUPPEA, 2010. 659 p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombolas e Novas Etnias*. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. *R. B. ESTUDOS URBANOS E REGIONAIS*. v.6, n.1 / MAIO 2004.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. Rio de Janeiro: Pólen Produção, 2019.

AMADOR DE DEUS, Zélia. (2013). Espaços africanizados do Brasil: algumas referências de resistências, sobrevivências e reinvenções. *Revista Eletrônica: Tempo-Técnica-Território*, UNB, v.3 n. 2 p. 059-071, 2012. Disponível em: <http://inseer.ibict.br/ciga/index.php/ciga/article/viewFile/148/113> . Acesso em: 25 de maio 2021.

AMARAL, Assunção José Pureza. Remanescentes das comunidades dos quilombos no interior da Amazônia—conflitos, formas de organização e políticas de direito à diferença. *Revista Cadernos do Ceom*, v. 22, n. 30, p. 179-206, 2009. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/457>. Acesso em: 04 abr. 2021

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Editora Vozes Limitada, 2017.

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. *Jangwa Pana*, v. 8, n. 1, p. 102-121, 2009. Disponível em: <http://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/48>. Acesso em: 25 abr. 2020.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*. Tradução: Ana Monteiro-Ferreira; Ama Mizani; Ana Lúcia. Philadelphia: Afrocentricity International, 2014.

ALVES, Lidiane da Conceição. Reivindicando o território epistêmico: mulheres negras, indígenas e quilombolas interpelando a antropologia. *Revista Humanidades e Inovação*. 2019, v. 6 n.16: 82-94. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/1831>. Acesso em: 25 de mai. 2021

BOULHOSA, Marinete Silva. *Vaqueiro Marajoara: A identidade Construída Pela Profissão*. In: FARES, Josebel Akel. (org.) *Saberes de Vaqueiros: Épica, Ancestralidade, Ofício*. Belém: EDUEPA, 2017.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

BRASIL. Governo Federal. *Grupo Executivo Interministerial. Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável para o Arquipélago do Marajó*. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2007.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais*. Parecer CNE/CP nº03/2006 de 21 de fevereiro de CNE/CP e Resolução de nº 1, de 15 de maio de 2006. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Graduação em Pedagogia, licenciatura. Disponível em: < [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01\\_06.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_06.pdf)>. Acesso em 17 abr. 2019.

BRASIL. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (IBAMA). *Projeto Manejo dos Recursos Naturais da Várzea (ProVárzea): A posse da terra no ambiente de várzea*. Manaus: IBAMA, 2005.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Glossário geológico*. Departamento de Recursos Naturais e Estudos Ambientais. - Rio de Janeiro : IBGE, 1999. 214 p.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. Sociedade e cultura*, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/703/70310103.pdf>. Acesso em 13 jul. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *"Casa de escola": cultura camponesa e educação rural*. Papyrus, 1983.

CABRAL, Cleiton Lopes. *Conflitos territoriais na comunidade quilombola de Gurupá – APA Arquipélago do Marajó/PA*, 277 p., 297 mm, (UnB-Departamento de Geografia, Doutorado, Geografia, 2017). Tese de Doutorado – Universidade de Brasília. Departamento

de Geografia. Disponível em: <[http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>](http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/)  
Acesso em: 22 de out de 2018.

CARDOSO, Thiago Mota. *Paisagens em Transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese de Doutorado – Universidade Federal de Santa Catarina. Departamento de Antropologia, 2016. Disponível em: <[http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>](http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/) Acesso em: 09 dez de 2020.

CARDOSO, Thiago Mota. STANG, Carla. A walk to the river in Amazonia: ordinary reality for the Mehinaku indians. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 14, n. 1, 2, p. 213-219, 2012.

CARDOSO, Thiago Mota. Malhas cartográficas técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas. *Anais da ReACT-Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia*, v. 1, n. 1, 2014.

CELESTINO, Edmir Amanajás. *Etnografia do conflito falado: o discurso de agentes sociais sobre o conflito vivido e falado em Cachoeira do Arari, arquipélago do Marajó, PA*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará. Belém, 2015.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. *Africanidade, afrodescendência e educação*. v. 2, n. 42, ano 23, Fortaleza, *Revista Educação em Debate*, 2001.

CRUZ, Tomaz Barbosa da. *Verso em Rima de prosa*. Soure: M.E.M, 2013.

CRUZ, Tomaz Barbosa da. *Marajó e suas Histórias*. Soure: M.E.M, SD.

CRUZ, Tomaz Barbosa da. *Marajó e suas Histórias*. Volume 2, Soure: M.E.M, SD, .

CRUZ, Tomaz Barbosa da. *O Valente Vilela*. Soure: M.E.M, 2013.

CRUZ, Miguel Evangelista Miranda da. *Marajó Essa Imensidão de Ilha*. São Paulo: M.E.M. Cruz, 1987.

DAVIS, Robert.; HOLMGREN, Peter. *Termos e Definições*. Roma: FAO,1998.

FERNANDES, José Guilherme; FERNANDES, Daniel dos Santos. Personas e habitus: estudo de perfis antrópicos na Amazônia oriental. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 81-111, 2018. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/76748> . Acesso em: 20 dez. 2020.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio*. São Paulo: Positivo. 2005.

FREIRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: Formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GALLO, Giovanni. Marajó: a ditadura da água. Belém, Edições “O Nosso Museu”. Santa Cruz do Arari, Pará 1981 - 2ª Edição.

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: O antropólogo como autor*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

- GOMES, Nilma Lino. *Intelectuais negros e produção do conhecimento: Algumas reflexões sobre a realidade brasileira*. In: SANTOS, Boaventura de Souza.; MENEZES, Maria Paula. (org.) *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- GONÇALVES, Marco Antonio.; MARQUES, Roberto.; CARDOSO, Vânia Z. (org). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2012.
- GONÇALVES, Amanda Cristina Oliveira *et. al.* *Observatório da função socioambiental do patrimônio da União na Amazônia: relatório territorial do Marajó*. Rio de Janeiro: IPEA, 2015.
- GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/ciencias-sociais-hoje>. Acesso em: 05 abr. 2021.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste*. — Niterói: EDUFF, 1997.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. (Org. Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende *et al.* - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HARRIS, Mark. *Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo*. In: *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. Adams, C.; Murrieta, R.; Neves, W, (Org.). São Paulo: Annablume, p. 81-108, 2006.
- HARRIS, Mark. *O ritmo da vida na várzea: sazonalidade e socialidade*. In: *Paisagens evanescentes: estudos sobre a percepção das transformações nas paisagens pelos moradores dos rios Amazônicos*. Emilie Stoll [et al.], (orgs.). - Belém: NAEA, 2019.
- HASENBALG, Carlos; GONZALES, Lélia. Lugar de negro. Editora Marco Zero Ltda. Rio de Janeiro, 1982.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Divisão Regional do Brasil em Região Imediatas e Regiões Geográficas Intermediárias*. Disponível em: [http://web.archive.org/web/20170901214147/http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/default\\_div\\_int.shtm](http://web.archive.org/web/20170901214147/http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/default_div_int.shtm). Acesso em: 03 agos. 2020.
- JOÃO, Xafi da Silva Jorge; TEIXEIRA, Sheila Gatinho.; FONSECA, Dianne Danielle Farias. (Orgs.) *Geodiversidade do Estado do Pará*. - Belém: CPRM, 2013. 258 p.
- JURANDIR, Dalcídio. *Chove nos campos de Cachoeira*. 8 ed. Bragança: Editora Pará.grafo, 2019.
- LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: Estado, Homem, Natureza*. Edições Cejup, 2014.
- MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Política de cotas raciais, os "olhos da sociedade" e os usos da antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília

(UnB). *Horizontes antropológicos*, v. 11, n. 23, p. 181-214, 2005. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/ppgas/ha/index.php/pt/>. Acesso em: 04 abr 2021.

MARIA, Yanci Ladeira. *Paisagem: Entre o sensível e o factual, Uma Abordagem a partir de Geografia Cultural*. Dissertação– Universidade de São Paulo/Departamento de Geografia, 2010. Disponível em: <<http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>> Acesso em: 19 jun. de 2021.

MARTINS, Tiago Fernando Ramos de Oliveira. *Territorialização étnica: sustentabilidade, desenvolvimento e a efetivação da cidadania plural dos quilombolas*. Dissertação de mestrado - Centro Universitário do Pará, CESUPA. 2014.

MIRANDA NETO, Manoel José de. *Marajó: desafio da Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2005.

MONTEIRO, Benedito. *História do Pará*. Belém: Editora Amazônia, 2006.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1991.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. - 1. ed. - São Paulo : Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

O LIBERAL. Estudantes reagem ao Provão com protesto: *Metade dos universitários em protestou zerando o Exame do MEC*. O Liberal, Caderno cidade, Belém, 10 de junho de 2002.

O LIBERAL. Grevistas em confronto com policiais: *O primeiro dia da greve do funcionalismo federal termina com tumulto e uma prisão*. O Liberal, Caderno painel, Belém, 23 de agosto de 2001.

PACHECO, Agenor Sarraf. *À Margem dos “Marajós”: Cotidiano, Memórias e imagens da “Cidade Floresta” – Melgaço- PA*. Belém: Paka-Tatu, 2006. 303 p.

PACHECO, Agenor Sarraf. *A Conquista do Ocidente Marajoara: Índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas*. In: *Muito além dos campos: Arqueologia e História na Amazônia Marajoara*. SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.). – 1. ed. – Belém: GKNORONHA, 2010.

PARÁ. *Resolução do Conselho Estadual de Educação do Pará, n° 369 de 17 de dezembro de 2007*. Dispõe sobre processo de apostilamento do Título de Pedagogo com habilitação para o Magistério na Educação Infantil e nas séries Iniciais do Ensino Fundamental nos Diplomas dos Egressos do Curso de Formação de Professores para a Pré-Escola e de 1ª a 4ª Série do Ensino Fundamental ofertado pela Universidade do Estado do Pará. Belém, 2007. Disponível em: <http://www.cee.pa.gov.br>. Acesso em 17 mar. 2019.



PARÁ. Lei nº 7327 de 13 de novembro de 2009. *Regulamenta o art. 284 da Constituição do Estado do Pará, alterado pela Emenda Constitucional nº 35, de 24 de janeiro de 2007*. Belém: DOE: 2009.

PARÁ. Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos: *Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (PEPPIR)*. Belém: SEJUDH, 2008.

PEREIRA, Manuel Nunes. *A ilha de Marajó: Estudo Econômico-social*. Série Estudos Brasileiros. n. 8. Ministério da Agricultura. Rio de Janeiro, 1956.

PITANGA, Luisa Godoy. Autoetnografia andarilha: fragmentos e entrelugares. *Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2020*. Disponível em: [www.32rba.abant.org.br](http://www.32rba.abant.org.br). Acesso em: 25 de mai. 2021.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Amazônia: encruzilhada civilizatória. Tensões territoriais em curso*. La Paz, Bolívia: IPDRS, 2018.

POSEY, Darrell Addison. *Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó)*. Vozes, 1992.

PRANCE, Ghilleen T. A terminologia dos tipos de florestas amazônicas sujeitas a inundação. *Acta amazonica*, v. 10, n. 3, p. 499-504, 1980.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, n. 46, p. 52-65, 2000.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder*. In: SANTOS, Boaventura de Souza.; MENEZES, Maria Paula. (org.) *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto, 2006.

REIS, Maurício de Novais; FERNANDES, Alexandre de Oliveira. AFROCENTRICIDADE: Identidade e centralidade africana. *ODEERE-Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*, v. 3, n. 6, p. 102-119, 2018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4302>. Acesso em: 05 abr. 2021.

ROSSETTI, D.F.; DE TOLEDO, P.M. Biodiversidade de uma perspectiva histórica de geologia: um estudo de caso da Ilha do Marajó, na Baixa Amazônia. *Geobiologia*, v. 4, n. 3, p. 215-223, 2006. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1472-4669.2006.00080.x> Acesso em 07 janeiro 2021.

ROOSEVELT, A.C. *Arqueologia Amazônica*. In: CUNHA, M.C., org. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Cia. das Letras, 2002. p. 53-86.

ROOSEVELT, A.C. *Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena da Amazônia*. In: NEVES, W., ed. *Origem, adaptações e diversidade biológica do homem nativo da Amazônia*. 1991. p.103-159. (Coleção Emílie Snethlage, Museu Paraense Emílio Goeldi)

ROOSEVELT, A.C. *Amazonian anthropology: Strategy for a new synthesis*. In: ROOSEVELT, A.C., ed. *Amazonian indians from prehistory to the present: Anthropological perspectives*. Tucson, University of Arizona Press, 1994. p.1-29.

ROUSSEAU, Nicole; REESE, La Tanya L. *Branqueando uma nação para civilizá-la: fragmentando o mito da raça no Brasil*. In: *Retratos e Espelhos: Raça e Etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos* / editado por Vinícius Rodrigues Vieira, Jacquelyn Johnson. - São Paulo: FEA/USP, 2009.

SACRAMENTO, Elionice Conceição. *DA DIÁSPORA NEGRA AO TERRITÓRIO DAS ÁGUAS Ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA*. Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Ana Tereza Reis da Silva. (Mestre em Sustentabilidade) Projeto apresentado ao Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, da Universidade de Brasília. Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37330>. Acesso em: 05 abr. 2021.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Souza.; MENEZES, Maria Paula. (org.) *Epistemologia do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um discurso sobre as ciências*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SCHAAN, Denise Pahl.; Martins, Cristiane Pires (Org.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. – 1. ed. – Belém : GKNORONHA, 2010.

SCHAAN, Denise Pahl. Os dados inéditos do Projeto Marajó (1962-1965). *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 11: 141-164, 2001.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

SANTOS, Thaís Aparecida Coelho; BARROS, Flávio Bezerra. “O povo está esparramado...”: o processo de desterritorialização vivenciado pelos quilombolas da Bocaina, Mato Grosso. *Estudos Sociedade e Agricultura*, abril de 2016, vol. 24, n. 1, p. 209-242, ISSN 1413-058

SANTANA, Bianca. *Quando me descobri negra*. São Paulo: Editora SESI-Serviço Social da Indústria, 2016.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Por uma abordagem territorial In: Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos* / T327 Marcos Aurelio Saquet, Eliseu Savério Sposito (organizadores) --1. ed.-- São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Welligton. In: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Welligton. *Terras e Territórios na Amazônia: Demandas, Desafios e Perspectivas*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2011.

SOARES, Eliana Cristina Lopes. *“Família, Compadrio e relações de poder no Marajó (Séculos XVIII e XIX)”*. 204 p. (PUC, Programa de Doutorado Institucional, DINTIR UFPA/PUC-SP, 2010). Tese de Doutorado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Departamento de História. Disponível em: <<http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>> Acesso em: 23 de agos. de 2019.

TELES, Eliana. *Territorialidade na várzea: estratégia de uso de recursos, identidade e conflito na Ilha de Marajó*. Tese de doutorado – Departamento de Antropologia Universidade Federal do Pará, 2014.

TOLEDO, Vitor M.; BASSOLS, Narciso Barrera. Tradução [Rosa Lima Peralta]. *A Memória Biocultural: a importância ecológica das sabedorias tradicionais*. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

UEPA. *Resolução do Conselho Universitário, n° 1407 de 29 de janeiro de 2007. Aprova o Projeto Político Pedagógico do Curso de Licenciatura em Pedagogia*. Belém, 2007. Disponível em: < <http://www.uepa.br/>>. Acesso em 17 mar. 2019.

UEPA. *Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia*. Belém, 2006. Disponível em: < <https://paginas.uepa.br/prograd/>>. Acesso em 17 mar. 2019.

VERDECANNA, Ticiania Riboldi. *A negação do mito da democracia racial e os desdobramentos dos estudos sobre relações raciais brasileiras após a abolição*. In: Retratos e Espelhos: Raça e Etnicidade no Brasil e nos Estados Unidos / editado por Vinícius Rodrigues Vieira, Jacquelyn Johnson. -- São Paulo: FEA/USP, 2009 São Paulo, 2009.

VELLOSO, Henrique Pimenta; RANGEL-FILHO, Antonio Lourenço Rosa; LIMA, Jorge Carlos Alves. *Classificação da vegetação brasileira, adaptada a um sistema universal*. IBGE, 1991.

VITEELI, Dilomeno Márcio Maués; LOPES, Jorge Domingos (org.). *I Antologia Literária da Região do Arari-Marajó*. Belém: EDUFPA, 2007.

KÄMPF, Nestor; KERN, Dirse Clara. O solo como registro da ocupação humana pré-histórica na Amazônia. *Tópicos em ciência do solo*. Viçosa, MG, Sociedade Brasileira de Ciência do Solo, v. 4, p. 277-320, 2005.