



Maria Páscoa Sarmento de Sousa

**RESISTÊNCIAS MALUNGAS: AGÊNCIAS SOCIOPOLÍTICAS DE
MULHERES QUILOMBOLAS EM SALVATERRA, ARQUIPÉLAGO
DO MARAJÓ – PARÁ**

Tese de Doutorado

**Belém – Pará
2022**



Maria Páscoa Sarmiento de Sousa

**Resistências malungas: agências sociopolíticas de mulheres quilombolas em
Salvaterra, Arquipélago do Marajó - Pará**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará.

Orientadora: Prof.^a Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

**Belém, 16 de dezembro
2022**

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

S725r SOUSA, MARIA PÁSCOA SARMENTO DE.
Resistências malungas: agências sociopolíticas de mulheres quilombolas em Salvaterra, Arquipélago do Marajó - Pará / MARIA PÁSCOA SARMENTO DE SOUSA. — 2022. 341 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém, 2022.

1. Quilombolas. 2. Mulheres. 3. Agência. 4. Feminismo Afrodiaspórico. 5. Malungas. I. Título.

CDD 215.72



Maria Páscoa Sarmiento de Sousa

**Resistências malungas: agências sociopolíticas de mulheres quilombolas em
Salvaterra, Arquipélago do Marajó – Pará**

Tese de Doutorado

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Orientadora e Presidente – PPGA/UFPA

Prof.^a Dr.^a Raquel Mombelli

Examinadora Externa ao Programa – ABA

Prof. Dr.^a Patrícia Maria Portela Nunes

Examinadora Externa à Instituição - UEMA

Prof.^a Dr.^a Katiane Silva

Examinadora Interna – PPGA/UFPA

Prof. Dr. Hilton Pereira da Silva

Examinador Interno – PPGA/UFPA

Prof.^a Dr.^a Denise Cardoso Machado

Examinadora Externa ao Programa – PPGSA/UFPA - Suplente

Prof. Dr. Fabiano Gontijo

Examinador Interno – PPGA/UFPA - Suplente

Belém, 16 de dezembro

2022

Dedicatória

*Às malungas iyalodês quilombolas de Salvaterra, da Amazônia e do Brasil que realizam
cotidianamente o aquilombar, a agência afrocentrada e a reexistência contra colonial!*

AGRADECIMENTOS

*Noite à fora que me cobre
Negra como breu de ponta a ponta
Eu agradeço, a seja quais forem os Deuses
Por minha alma inconquistável.
(Invictus - William E. Henley).*

Agradeço às divindades todas que me apoiaram nas escrevivências desta tese! Em especial as **Yabás Nanã, Yemanjá, Oxum e Oyá**, que me colocaram em seus colos sagrados de *iyá-mis*, alimentaram-me e protegeram-me com seus axés! Sem seus cuidados a jornada seria muito mais difícil. Saluba, Nanã! Odo iyá, Yemanjá! Ora iyê, Oxum! Eparrey, Oyá!

Aos sagrados **Encantados Caruanas**, agradeço a companhia e cuidados durante a vida e, especialmente, durante este momento, em que precisei envidar todos os esforços possíveis, superar perdas e manter-me física e espiritualmente sã a fim de dar conta da tarefa de escrever as nossas malungagens contemporâneas no Marajó, na Amazônia e no Brasil, em meio ao caos da Pandemia de Covid 19.

Agradeço a(o)s **Ancestrais negra(o)s e indígenas** que permitiram o Existir, pois seus aquilombamentos e mocambagens pretéritas viabilizam nossas existências e aquilombamentos presentes e futuros! Agradeço a todas, todos e todes as/os **quilombolas de Salvaterra** que seguiram malunga(o)s ao longo destes anos de aquilombamentos, em especial a(o)s amiga(o)s, parentes e familiares do **quilombo Barro Alto**. Agradeço a(o)s **quilombolas do Pará** malungas e malungus da reexistência e resistência quilombola, à **Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará - Malungu**, ao **Coletivo Político Quilombola Ubuntu**, à **Associação de Discentes Quilombolas da UFPA - ADQ**. Agradeço à **Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ**, particularmente ao **Coletivo de Educação**, no qual estou umas das coordenadoras. Cada uma e cada um de vocês são meus alicerces nestas trajetórias insurgentes e malungueiras!

A minha família de sangue **Sarmiento e Sousa**, agradeço profusamente por todo o apoio possível: **Mãe Darlinda/Rosa Sarmiento e Pai Maurício/TioMora/Tio Mosca/Moca Velho de Sousa**, obrigada pela Vida, pelo Existir e pelo Reexistir que me ensinaram! Irmãs malungas da vida todinha: **Rosa/Rosinha, Cláudia/Janoca, Darlinda/Dadá, Marília/Zuca, Denise/Deni, Débora/Dera e Daniele/Conci**, gratidão pelos compartilhamentos todos (inclusive as muitas brigas KKKKK!) e por toda a sororidade, desde as alegrias até os momentos mais desesperadores e sombrios, vocês são fundamentais para o meu reexistir cotidiano! Irmãos: **Mauro, Maurício, Miguel, Daniel e Murilo/Michel**, meus apoios e portos seguros em cada sonho e projeto que ousou sonhar, obrigada por estarem sempre aqui! Obrigada pela família ampliada formada por cunhadas (comadre Suane, comadre Alanna, Ramira e Ádria) e cunhados (Antônio, Jorge, compadre Gilson, Fernando, ex-sempre Juvêncio/Tio Gui e Tarcísio), sobrinhas (**Lorena, Emilli, afilhada Letícia, Lívia, Isabely, Luane, Fernanda, Sofia, Isis e Tainá**) e sobrinhos (**Logan, Luigy, Juan, afilhado Leoni, Thiago, Leandro, Luan, Gabriel, João Maurício e Jordan**) e sobrinha-neta **Lara**, minha Larinha! Égua da família linda, amorosa e teba de grande, tchabaaa!!!

Às muitas **Mães** que me criaram em cada canto que precisei estar para poder estudar, trabalhar e crescer como ser humano! Tia **Beth/Elizabeth Sousa**, primeira mulher a me acolher em seu lar (em Guarulhos - SP) quando precisei sair do quilombo para continuar estudando em 1988! Vovó **Janoca/Jandira Pereira de Sousa (in memoriam)**, que me ensinou o amor, a paciência e a

tolerância, acolhendo-me em sua casa (no Tauá) quando precisei continuar estudando em 1990 e Tia **Carmem Franco de Sousa**, pessoa com quem aprendi um bocadão de coisas sobre a vida durante a adolescência, com seus conselhos e cobranças carinhosas foi mais tranquilo prosseguir, obrigada! Tia **Telma Pereira de Sousa**, outra mulher em cujo convívio, entre 1993 e 1995, passei para o mundo adulto, foi você que ensinou a responsabilidade por mim mesma e que “nada vem de graça, nem o pão, nem a cachaça”, gratidão por tudo! Minha querida **Prima/Mãe Orlinda Helena de Sousa Lucena**, personificação do amor, da acolhida e da sororidade, que desde 1995 se tornou minha Mãe Amada e me deu os irmãos queridos **Albert/Beto, Daniel, LÍlian e Gabriel**, meu primeiro filho/irmão!

Ao malungu que a Vida me deu de presente há 20 anos, **Waldeci/Waldo Pena Miranda, agradeço pelo amor imensurável**, nenhuma palavra pode expressar toda a gratidão por estes 20 anos dedicados a mim e a minha **Matilha**, pela sogra/mãe **Angela** e cunhada/mana **Eliane**, pelos nossos filhos e neto que são tua maior dádiva, obrigada por **Wander/Gutto, Thiago, Miguel, William/Billy e Wallace Miranda**. Meninos da mamis, agradeço por me ensinarem a ser Mãe-Loba, disposta a tudo para defender e cuidar de minhas crias!

Avós, avôs, tias, tios, primas, primos, tod@s e de todas as gerações, obrigada por me acolherem em suas vidas e corações!

Agradeço à Mamãe **Universidade Federal do Pará**, que me acolheu como estudante e servidora e possibilitou-me chegar a este momento da vida acadêmica e profissional, apesar dos muitos pesares e percalços! Cresci e sigo crescendo contigo. Obrigada por todos os mestres e mestr@s que colocastes em meu caminho durante estes últimos 25 anos! Aos colegas e amig@s do **Campus Universitário do Marajó – Soure** agradeço o convívio, apoio e incentivo constante na vida acadêmica e laboral.

Ao **Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA)** da Universidade Federal do Pará, que me acolheu como estudante em 2017 e, ao longo deste tempo, viabilizou minha permanência e conclusão do curso de doutorado com sucesso, obrigada! Agradeço pelos conhecimentos prodigamente partilhados pelas Professoras Doutor@s Katiane Silva, Eliane O’Dwyer, Jane Beltrão, Renata de Godoy e Denise Schaan (*in memoriam*) e pelos Professores Doutores Hilton Silva, Agenor Sarraf, Diogo Costa, Fabiano Gontijo, Flávio Barros e Tiago Tomé, as/os quais me encaminharam e situaram nos caminhos intrincados da Antropologia dos Quatro Campos. Agradeço às/aos colegas de curso do PPGA, alguns da(o)s quais se tornaram parceira(o)s de pesquisas e muito boas e bons amiga(o)s, em especial estas mulheres: Neuzani, Maria de Nazaré, Bruna e minha querida Maria Alice!

Especialmente agradeço a minha querida malunga da resistência negra quilombola e de percurso acadêmico e orientadora desde o mestrado, **Prof.^a Dr.^a Rosa Elizabeth Acevedo Marin**, que em nenhum momento destes anos de formação em pesquisa soltou as minhas mãos, acolhendo-me com um afeto sereno, firme e constante! Questionando-me e desafiando-me a ser cada dia melhor, pois este melhor individual, significa o melhor para o nosso coletivo étnico, em especial neste momento de tantos ataques e incertezas produzidas e reproduzidas pelo racismo e pelo fascismo que ronda nossas existências imediatas. Obrigada, Malunga Iyalodê!

Por fim, agradeço a cada amig@ que a vida me deu ao longo destes 45 anos de minha existência! Adupé!!

CO-AUTORAS E AGENTES DA PESQUISA (Malungas em entrevistas, diálogos e lutas conjuntas)



Srª. Ádria de Jesus Dias Sarmiento, Professora Pedagoga e Responsável pela E. M. E. I. F. Quilombola de Santa Luzia. Oriunda do quilombo Barro Alto, foi sócia fundadora e primeira Vice-Presidenta da **Associação de Remanescentes de Quilombos de Barro Alto** (2005-2007), atualmente, por motivo de casamento, é moradora do quilombo Santa Luzia, onde assume o cargo de 1ª **Secretária da Associação de Remanescentes do Quilombo de Santa Luzia**. Mãe de dois meninos.



Srª. Alanna Milca Maciel: Bacharel e Licenciada em Etnodesenvolvimento, Professora dos anos iniciais do Ensino Fundamental na E. M. E. I. F. Quilombola de Bairro Alto. É Liderança quilombola de Barro Alto, e foi Presidenta da **Associação de Remanescentes de Quilombos de Barro Alto** (2015-2017), atuando ainda na Diretoria da ARQBA nas gestões de seu esposo, Sr. Miguel Alcides S. de Sousa, entre 2017-2019 e 2019-2021. Esteve, junto com seu marido e demais comunitários, atuando nas lutas em defesa do TQ Barro Alto durante a fase mais aguda da pandemia. Dançarina do Grupo Encanto Quilombola e mãe de dois meninos.



Srª Ana Raimunda Pereira Conceição: Pedagoga e Professora das séries iniciais do Ensino Fundamental, atua por mais de 25 anos na E.M.E.F.I. Quilombola de Mangueiras. Liderança quilombola de Mangueiras, esteve envolvida na criação do *Grupo de Mulheres Quilombolas de São João* (entre 2002 e 2004), embrião do que se tornaria a **Associação de Remanescentes do Quilombo de Mangueiras**. Assim como sua falecida mãe, Srª **Eunice Pereira**, é exímia tiradora/rezadora de ladainhas e, também, liderança católica local.



Sr^a Andreza dos Santos: Turismóloga formada pela Universidade Federal do Pará, foi co-fundadora da **Associação de Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará (ADQUFPA)**. Liderança do Quilombo Mangueiras, é membra do **Grupo de Juventude Negra Quilombola Abayomi**, onde ajudou a elaborar e executar projetos com outros e outras jovens. Assumiu a Secretaria Executiva da Malungu entre 2019 e 2021. É neta de Dona Cordolina Souza, sendo tataraneta dos fundadores deste TQ. Desde 2015 assume junto com os demais membros do Grupo Abayomi a organização e execução dos **Jogos de Identidade Quilombola**.



Sr^a. Cristeane do Socorro Leal Ramos: liderança do quilombo Salvá, assumiu em 2013 a Presidência da **Associação de Remanescentes do Quilombo de Salvá**, onde atuou até 2020, lutou e segue lutando pela titulação deste TQ e pela implementação de melhorias sociais e estruturais, tais como a criação de uma brinquedoteca quilombola, exigindo implantação da escola e melhoria do transporte escolar, atendimento médico, melhoria da estrada, moradia digna, entre outras batalhas. Em 2020 foi candidata a Vice-Prefeita de Salvaterra em parceria com outra mulher pelo PL. É mãe de 5 meninos.



Sr^a. Darlinda Dias Sarmento: professora aposentada de séries iniciais do Ensino Fundamental e ex-diretora na E.M.E.I.F Quilombola de Bairro Alto. Foi sócia fundadora da **Sociedade de Santa Maria** na década de 1970 e atualmente assume a tesouraria da referida entidade. Foi membra do **Clube de Mães de Barro Alto** (1990) e é sócia fundadora da **Associação de Remanescentes de Quilombos de Barro Alto** (2005). Exímia tiradora/rezadora de ladainhas, costureira e incentivadora de todas as manifestações culturais em sua comunidade. Uma das guardiãs da memória coletiva local, reconhecida na comunidade também como fazedora de banhos da felicidade e xaropes caseiros para tosse e outras moléstias.



Sr.ª. Elianete de Souza Guimarães: Graduada em Etnodesenvolvimento, pela Universidade Federal do Pará, acessando a vaga via política de reserva de vagas desta IFES; Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFGA), acessando a vaga através da política de reserva de vagas deste programa de pós-graduação. Professora efetiva de *Educação Escolar Quilombola* no município. Liderança do quilombo Rosário, filha da Sr.ª. **Joana de Souza**, uma das pioneiras da luta quilombola em Salvaterra, é sócia fundadora da *Associação de Remanescentes do Quilombo de Rosário*, atuando sempre na Diretoria desta ARQ, sendo sua atual Vice-Presidenta. É Mãe de 3 jovens.



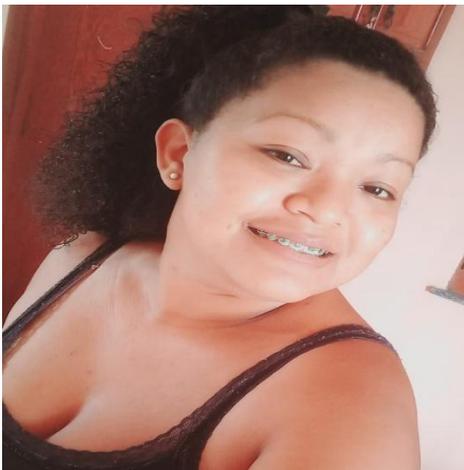
Sr.ª Estelina Sarmento dos Santos (in memoriam): nasceu em *Marinquare Velho* (TQ Barro Alto), nas terras de sua mãe, em 21/02/1928, onde morou até os 6 anos de idade. Depois a família mudou-se para o sítio *Barro Alto*, terras de herança de seu pai. Após casar-se, foi viver no sítio *São Sebastião*, terras da família de seu esposo **Manoel Marinho dos Santos** (tio *Vera Cruz*). Depois de certo tempo, retornou ao *Barro Alto*, indo viver em suas terras de herança, onde faleceu em 27/08/2018, aos 90 anos. Infelizmente, não teve a oportunidade da escolarização, mas foi uma das nossas principais guardiãs da história ancestral, tinha uma memória prodigiosa, sendo uma narradora maravilhosa e a reconhecemos como uma *Conhecedora Griôte*.



Sr.ª. Gêssica Cristina Figueiredo Amador: estudante de Licenciatura em Geografia na Universidade Federal do Pará, acessando a política de reserva de vagas para quilombolas desta IFES. Liderança quilombola de Rosário, foi co-fundadora do coletivo *Grupo de Juventude Negra Quilombola Abayomi*, onde atuou como sua coordenadora desde a fundação até 2021. Neste lugar, realizou diversos projetos de fortalecimento e valorização da identidade étnica e formação política para a defesa dos TQ junto com a juventude quilombola de Salvaterra. Desde 2015, assumiu junto com o Abayomi a coordenação dos *Jogos de Identidade Quilombola de Salvaterra*. Mãe solo de uma menina.



Srª Gleisiane (Carla) Portal: Estudante de Odontologia da Universidade Federal do Pará, acessando a política de reserva de vagas para quilombolas desta IFES. Filha do Sr. **Irander Portal**, sócio fundador e primeiro Presidente da **Associação de Remanescentes do Quilombo de Boa Vista**, seguiu e segue na luta de seus pais na defesa do TQ Boa Vista. Membro do **Grupo de Juventude Negra Quilombola Abayomi**, onde foi uma de suas coordenadoras até 2021, propondo e desenvolvendo ali diversos projetos junto a juventude. Desde 2015, assumiu junto com o Abayomi a coordenação dos **Jogos de Identidade Quilombola de Salvaterra**. Ao longo da Pandemia atuou significativamente em todos os territórios quilombolas de Salvaterra. Mãe solo de 2 meninos.



Srª. Jéssica Mello de Oliveira: Estudante do Curso de Etnodesenvolvimento da UFPA. Liderança do Quilombo Mangueiras, onde assume a Presidência da **Associação de Remanescentes de Quilombos de Mangueiras** desde 2016. É neta de dona **Benedita (Tia Bena) dos Santos**, uma das pioneiras da luta quilombola em *São João* no TQ Mangueiras. Mestre de saberes, detém, entre outros conhecimentos, a arte de produzir óleo de andiroba e óleo de bicho de tucumã, saberes aprendidos e compartilhados com sua avó e outras mais velhas. É mãe de uma menina.



Srª. Isabeli Leal Angelim: liderança do TQ **Santa Luzia**, foi fundadora do coletivo **Grupo de Juventude Negra Quilombola Abayomi**, onde atuou como uma de suas coordenadoras. Atualmente é Presidenta da **Associação de Remanescentes do Quilombo Santa Luzia**. Em termos regionais atuou com Secretária Executiva da Malungu. Estudante do curso de ____ na Universidade Federal do Pará, acessando vaga pela política de reserva de vagas desta IFES, precisou “trancar” os estudos em decorrência de problemas familiares que exigiram seu retorno ao quilombo antes da conclusão do curso. Mãe solo de 2 meninas.



Sr^a. Lídia de Souza Paraense. Pedagoga e Professora nas séries iniciais do Ensino Fundamental na E. M. E. I. F. Quilombola de Boa Vista. Liderança do quilombo **Boa Vista**, residindo na **Vila São Vicente** neste TQ. Afrorreligiosa, Filha de Santo do **Terreiro de Iansã Nossa Senhora da Conceição**, casa liderada pela **Mãe Fátima de Tupinambá** (em Soure), professora Lídia se reconhece pessoa quilombada, pois se viu envolvida no movimento quilombola após casar-se com pessoa deste lugar e integrar-se nas lutas em defesa deste território e dos demais quilombolas de Salvaterra. Herdeira de dons de sua mãe, a Pajé **Amélia de Souza** (ancestralizada), da unidade social **Enseada** no TQ Boa Vista.



Sr^a. Maria da Conceição Sarmiento dos Santos: Liderança do quilombo Barro Alto, foi a primeira professora deste quilombo, assumindo a docência aos 16 anos, em 1954, foi a fundadora da escola ali. Após aposentada, foi ainda Agente Comunitária de Saúde (até 2012). É benzedeira/rezadeira ainda em atuação e liderança da Igreja Católica local, Presidenta da **Sociedade de Santa Maria**, no presente. Desde 2000, assumiu a luta pelo seu território quilombola, participando, organizando as ações que culminaram na criação da **Associação de Remanescentes de Quilombos de Barro Alto** (2005), sendo sócia fundadora e 1^a Secretária da ARQBA, ao longo deste período atuando sempre junto às diretorias, assumindo em 2007 a presidência desta ARQ. Em 2012, foi eleita Vereadora em Salvaterra, onde enfrentou o desafio de constituir oposição a gestão municipal da época.



Sr^a. Maria da Consuelo Lima dos Santos (In memoriam): nasceu em **São João** no quilombo Mangueiras, filha de **Jovelina Lima dos Santos** e **Serafim Elízio dos Santos**, era irmã das senhoras **Joana, Maria da Providência (Maricota), Francisca Romana, Maria Abigail, Álvaro, Leoni e Rita de Jesus Lima dos Santos**. Quando adolescente, Consuelo foi “dada” para ser criada por uma família de Belém, onde serviu, criou filhos e netos alheios e trabalhou para garantir o seu sustento e dos membros desta família ao longo de mais de 70 anos de sua vida. Possuía memória fabulosa sobre a comunidade de Mangueiras do passado e muito me ajudou na elaboração destas escrituragens. Faleceu aos 91 anos em 2019.

Sr^a. Maria Eunice Pereira (*In memoriam*): Liderança do quilombo Manguieiras, sendo uma das fundadoras do **Grupo de Mulheres de São João** (TQ de Manguieiras) e pessoa responsável por realizar os primeiros *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas de Salvaterra*. Rezadora de ladainhas e liderança da igreja católica local. Também foi sócia fundadora da **Associação de Remanescentes de Quilombos de Manguieiras**. Era uma das guardiãs da memória coletiva local. Teve sua vida interrompida pela COVID 19 em 2021.



Sr^a. Noemi Maria Barbosa: Liderança do quilombo Manguieiras, esteve na formação do **Grupo de Mulheres Quilombolas de São João e Manguieiras**, embrião da **Associação de Remanescentes de Quilombos de São João** (2002), a qual tornou-se posteriormente a **Associação de Remanescentes de Quilombos de Manguieiras** (2005), sendo sua atual 1^a Secretária. No contexto regional, desde 2015, é membra do Conselho Fiscal da Malungu. No presente, trabalha no Posto de Saúde Quilombola de Manguieiras, assumindo o cargo de Auxiliar de Enfermagem. Em 2019, assumiu a coordenação geral do **Grupo de Mulheres Sementes do Quilombo de Manguieiras**, ação que tem garantido renda para as mulheres dali durante a pandemia. Em 2020, desafiou-se, candidatou-se e concorreu ao cargo de Vereadora em Salvaterra, recebendo significativa votação. Enviuvou ainda jovem e assumiu sozinha a criação de seus 5 filhos.



Sr^a Maria José Alcântara Carneiro: Graduada em Etnodesenvolvimento pela Universidade Federal do Pará, acessando a vaga através da política de reserva de vagas para quilombolas desta IFES. Liderança do quilombo Pau Furado, é sócia fundadora da **Associação de Remanescentes de Quilombo de Pau Furado**, onde assumiu a Presidência por 2 mandatos. Também fundou e mantém o **Centro de Ciências e Saberes Quilombolas de Pau Furado**, espaço pensado para colaborar na preservação da cultura, memória e história social das/dos quilombolas de Salvaterra, bem como para realização de eventos e atividades que corroborem para a promoção social das pessoas dali.



Sr^a. Solange Maria Amador Cantão: Liderança do TQ Vila União Campina, sendo sócia fundadora e uma das primeiras presidentas da **Associação de Mães e Moradores Remanescentes do Quilombo de Vila União Campina**. Neste lugar tem organizado a luta em defesa da titulação do seu TQ. Graduada em Enfermagem (UFPA), acessando a educação superior através da política de reservas de vagas para pessoas quilombolas da UFPA. Atua como Agente Comunitária de Saúde e trabalha no Posto de Saúde Quilombola de Vila União Campina. Ao longo da pandemia de Covid-19 tem atuado para combater a doença em todo o município.



Sr^a. Tereza Santos do Nascimento (Prof^a Teté): Professora aposentada da Educação Infantil em seu território, onde ajudou a organizar o antigo *Casulo*, lugar onde alfabetizou diversas gerações ao longo de mais de 25 anos de magistério no TQ Bacabal. Liderança do quilombo Bacabal, desde sua juventude, foi sócia fundadora e primeira presidenta da **Associação de Moradores de Bacabal**, nos anos 80. Também foi sócia fundadora e membra ativa da **Associação de Remanescentes do Quilombo de Bacabal**, em 2002. Sua agência política a ajudou a realizar e participar ativamente dos três primeiros *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*.



Valéria Almeida Carneiro: liderança do Quilombo Pau Furado, atuou para a criar a **Associação de Remanescentes do Quilombo Pau Furado** e foi presidenta desta instituição. Desde 2015 assume a **Diretoria de Diversidade e Gênero da Malungu**, onde desenvolve projetos e outras ações que visam garantir direitos às mulheres de nosso coletivo. Em contexto nacional ajudou a organizar o **Coletivo de Mulheres da CONAQ** e, hoje, atua na defesa das mulheres quilombolas do Brasil como uma das coordenadoras deste coletivo. No contexto local é membra da coordenação dos **Jogos de Identidade Quilombola** e, também, desenvolve projetos junto com o Grupo Abayomi.

RESUMO

Novas etnias são uma realidade no Marajó contemporâneo, revelando-se com particular ênfase nas primeiras décadas do século XXI, quando grupos humanos majoritariamente formados por pessoas negras passaram a reivindicar a identidade etnopolítica quilombola neste lugar. Neste trabalho sustentamos a premissa que os quilombamentos deste século estão imbricados em agências femininas, pois fomos e somos as principais articuladoras de ações no âmbito do movimento quilombola nesta região, desde 1998. Aqui, esforço-me para compreender, através da afrocentricidade e desde a perspectiva antropológica feminista (feminismo afrodiaspórico), as agências sociopolíticas das mulheres em processos de quilombamentos contemporâneos no município de Salvaterra, na tentativa de localizar o lugar do feminino no campo do político em sociedades étnicas contemporâneas, espaços onde a identidade é um fenômeno eminentemente político e corporificado (corpo-político) e onde as pessoas se apercebem como sujeitas de direitos a partir de confrontações com o Estado, com outras instituições e outros indivíduos. Deste modo, introduzo questões centrais como o deslocamento do ser individualizado para o ser coletivo, próprio à existência e experiência política através de um exercício de escrivência autoetnográfica que é reflexo de experiências pessoais e coletivas com 21 outras mulheres, co-autoras e agentes da pesquisa, no interior de um movimento étnico situado em um sistema de dominação cujos fundamentos são o racismo, o patriarcado, o machismo, o heterossexismo e o capitalismo. Esta pesquisa filia-se aos *Estudos Negros*, *Estudos Africanos* ou *Africologia* enquanto campo científico que tem por base teórica a *Afrocentricidade* ou *Paradigma Afrocêntrico*, um amplo campo de estudos construído pelo trabalho de diversa(o)s intelectuais *africanas* e *africanos* situada(o)s em variadas latitudes no globo terrestre e em tempos diversos, desde a África, passando pelas Américas, Caribe até a Europa. Constitui-se como o lugar de enunciação de uma nova maneira de pensar a África e *os/as africanos/as* no continente e seus descendentes na Diáspora Negra Transatlântica, recentralizando-os/as enquanto agentes da/na História. Esta pesquisa, também, filia-se à teoria crítica feminista e orienta-se desde as proposições teórico-práticas do *Feminismo Afrodiaspórico*, gestado nos diversos lugares onde mulheres negras e não-brancas situam-se em projetos de *subjetivações*, *insurgências* e *enunciações* frente a sistemas de opressão que interseccionam nossas existências no mundo, com especial enfoque nas interrelações entre gênero, raça/etnia e classe social e localização, vistos não apenas como sistemas hierarquizados de opressão, mas como interseccionalidades que estruturam ‘lugares’ onde as mulheres negras são obrigadas a viver e permanecer. Estas escrivências autoetnográficas exigiram mergulhar em minhas experiências pessoais enquanto *mulher negra quilombola*, enquanto *quilombola amazônida*, enquanto *ativista do movimento negro* e *afrofeminista*, mas também implicaram imersão em experiências coletivas compartilhadas com aquelas que são minhas *outras* manas e manos quilombolas, a fim de buscar compreender nossas agências sociais e políticas nos lugares de pertença. Concluo pela existência de uma agência malunga, significando com isso as maneiras diversas de ação articuladas por nós mulheres quilombolas ao longo de mais de 20 anos de movimento quilombola em Salvaterra, uma agência que é contra colonial, insurgente e desafiadora, mas que se realiza mediada pelos sentidos do Ubuntu materializado em solidariedade, partilha, cooperação, enfim permeada por Amor.

Palavras-chave: Quilombolas. Mulheres. Agência. Feminismo Afrodiaspórico. Malungas.

RESUMEN

Nuevas etnias son una realidad en el Marajó contemporáneo, revelándose con particular énfasis en las primeras décadas del siglo XXI, cuando grupos humanos mayoritariamente negros comenzaron a reivindicar la identidad etnopolítica quilombola en este lugar. En este trabajo sostenemos la premisa de que los asentamientos quilombolas de este siglo se entrelazan con agencias femeninas, ya que fuimos y somos las principales articuladoras de acciones en el ámbito del movimiento quilombola en esta región, desde 1998. Aquí me esfuerzo por comprender, a través del afrocentrismo y desde la perspectiva antropológica feminista (feminismo afrodiaspórico), las agencias sociopolíticas de las mujeres en los procesos de asentamiento contemporáneos en el municipio de Salvaterra, en un intento por ubicar el lugar de lo femenino en el campo de la política en las sociedades étnicas contemporáneas, espacios donde la identidad sea un eminentemente político y encarnado (cuerpo-político) y donde las personas se perciban como sujetos de derechos a partir de los enfrentamientos con el Estado, con otras instituciones y otros individuos. De esta manera, introduzco cuestiones centrales como el desplazamiento del ser individualizado al ser colectivo, propio de la existencia y experiencia política a través de un ejercicio de escritura autoetnográfica que es reflejo de experiencias personales y colectivas dentro de un movimiento étnico situado en un sistema de dominación, cuyos fundamentos son el racismo, el patriarcado, el machismo, el heterosexismo y el capitalismo. Este estudio está afiliado a los Estudios Negros, Estudios Africanos o Africología como un campo científico que se basa teóricamente en el Afrocentrismo o Paradigma Afrocéntrico, un amplio campo de estudios construido por el trabajo de diversos intelectuales africanos y africanos ubicados en diferentes latitudes del globo y en diferentes tiempos, desde África, pasando por las Américas, el Caribe hasta Europa, constituye el lugar de enunciación de una nueva forma de pensar sobre África y los africanos en el continente y sus descendientes en la Diáspora Negra Transatlántica, recentándolos como agentes de /en Historia. Esta investigación también está afiliada a la teoría crítica feminista y se orienta por los planteamientos teórico-prácticos del Feminismo Afrodiaspórico, gestados en los diferentes lugares donde las mujeres negras se sitúan en proyectos de subjetivación, insurgencias y enunciaciones frente a los sistemas de opresión que se entrecruzan. nuestras existencias en el mundo, con un enfoque especial en las interrelaciones entre género, raza/etnicidad y clase social y ubicación, vistas no solo como sistemas jerárquicos de opresión, sino como interseccionalidades que estructuran 'lugares' donde las mujeres negras se ven obligadas a vivir y permanecer. Estos escritos autoetnográficos requirieron ahondar en mis vivencias personales como mujer negra quilombola, como quilombola amazónica, como activista del movimiento negro y afrofeminista, pero también implicó una inmersión en experiencias colectivas compartidas con quienes son mis otros hermanos y hermanas quilombolas, en para tratar de comprender nuestras agencias sociales y políticas en los lugares de pertenencia. Concluyo con la existencia de una agencia malunga, es decir, las diferentes formas de acción articuladas por nosotras las mujeres quilombolas a lo largo de más de 20 años del movimiento quilombola en Salvaterra, una agencia anticolonial, insurgente y desafiante, pero que se realiza mediatizada. por los sentidos de Ubuntu materializados en solidaridad, compartir, cooperación, finalmente permeados por el Amor.

Palabras clave: Quilombolas. Mujeres. Agencia. Afrocentrismo. Feminismo afrodiaspórico. Malungas.

ABSTRACT

New ethnic groups are a reality in contemporary Marajo, revealing themselves with particular emphasis in the first decades of the 21st century when human groups made up mostly of black people began to claim the quilombola ethnopolitical identity in this place. In this work, we support the premise that this century's quilombamentos are imbricated in women's agencies, since we were and are the main articulators of actions within the quilombola movement in this region, since 1998. Here, I strive to understand, through Afrocentricity and from a feminist anthropological perspective (Afrodiasporic feminism), the socio-political agencies of women in contemporary quilombamento processes in the municipality of Salvaterra, in an attempt to locate the place of the feminine in the field of politics in contemporary ethnic societies, spaces where identity is an eminently political and embodied phenomenon (body-politics) and where people perceive themselves as subjects of rights based on confrontations with the state, other institutions and other individuals. In this way, I introduce central issues such as the displacement of the individualized being to the collective being, proper to existence and political experience through an exercise in autoethnographic writing that is a reflection of personal and collective experiences with 21 other women, co-authors, and agents of the research, within an ethnic movement situated in a system of domination whose foundations are racism, patriarchy, male chauvinism, heterosexism, and capitalism. This research is part of Black Studies, Africana Studies, or Africalogy as a scientific field whose theoretical basis is Afrocentricity or the Afrocentric Paradigm, a broad field of study built by the work of diverse African intellectuals located in different latitudes of the globe and at different times, from Africa, through the Americas, the Caribbean to Europe. It constitutes the place of enunciation of a new way of thinking about Africa and Africans on the continent and their descendants in the Transatlantic Black Diaspora, refocusing them as agents of history. This research is also affiliated with critical feminist theory and is guided by the theoretical-practical propositions of Afrodiasporic Feminism, which was created in the various places where black and non-white women are situated in projects of subjectivation, insurgency, and enunciation in the face of systems of oppression that intersect our existences in the world, with a special focus on the interrelations between gender, race/ethnicity and social class and location, seen not only as hierarchical systems of oppression, but as intersectionalities that structure 'places' where black women are forced to live and remain. These autoethnographic writings required delving into my personal experiences as a black quilombola woman, as an Amazonian quilombola, as an activist in the black and Afro-feminist movements, but they also involved immersing myself in collective experiences shared with those who are my other quilombola bros and sisters, in order to understand our social and political agencies in the places where we belong. I conclude that there is a malunga agency, meaning the diverse forms of action articulated by us quilombola women over more than 20 years of quilombola movement in Salvaterra, an agency that is counter-colonial, insurgent and challenging, but which is mediated by the meanings of Ubuntu materialized in solidarity, sharing, cooperation, in short, permeated by Love.

Key-Words: Quilombolas. Women. Agency. Afrocentricity. Afrodiasporic Feminism. Malungas

LISTA DE FIGURAS E ILUSTRAÇÕES

- Figura 1** Professora **Tereza Santos do Nascimento** discursa durante o III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, no TQ Mangueiras, em 2004. Fonte Acervo fotográfico de pesquisas da Prof.^a Rosa A. Marin.....63
- Figura 2** Professora **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos** discursa durante o III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará em 2004. Fonte Acervo fotográfico de pesquisas da Prof.^a Rosa A. Marin64
- Figura 3** Mapa do Arquipélago do Marajó de 1876. Fonte Biblioteca Digital Luso-Brasileira, autor desconhecido.109
- Figura 4** Aquarela retratando a Vila de Monforte (Joanes) em 1783. Fonte Brasiliana Iconográfica. Autor José Joaquim Freire - Expedição Científica Alexandre Rodrigues Ferreira.....115
- Figura 5** Cercas elétricas na Fazenda Lages (sobreposta aos territórios) no TQ Deus me Ajude em 2006. Fonte: acervo de pesquisa d.....129
- Figura 6 Quadro 1** - Situação dos Processos de Titulação dos Territórios Quilombolas de Salvaterra-PA. Fonte: dados da pesquisa de campo organizados pela autora.133
- Figura 7** Distribuição dos Quilombos no Território de Salvaterra – PA. Fonte: Gomes, Schmitz e Bringel (2018)134
- Figura 8** Gráfico da População Quilombola de Salvaterra em 2021. Fonte Pesquisa de campo autoria própria.....135
- Figura 9** Fotografia componente da Exposição Bem-Querer Marajó, mostra o Rio Bangu ---cercado e com cadeado no portão. Fonte: Acervo da Exposição Bem-Querer Marajó de João Ripper (2021). ..140
- Figura 10** Derrubada de área de floresta no TQ Barro Alto. Fonte: acervo da pesquisa de campo – fotografia de minha autoria em julho de 2022.142
- Figura 11** ‘Santíssima Trindade’ no altar da casa de Cordolina Souza- Quilombo de Mangueiras Fonte: Acervo do Projeto MARAJOCULTURARTS – Fotografia de autoria própria.....165
- Figura 12** Sr.^a **Maria Noemi**, pajé surijua da linha do Fundo do Quilombo Barro Alto. Fonte Acervo da pesquisa de campo, fotografia de autoria própria.....169
- Figura 13** Prof.^a **Maria da Conceição S. dos Santos**, benzedeira/rezadeira/erveira do Quilombo Barro Alto. Fonte: acervo da pesquisa de campo, foto de autoria própria172
- Figura 14** **Maria do Socorro dos Santos** e **Ivete Rodrigues** do TQ Paixão durante o 2º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará em 2003. Fonte: Acervo fotográfico da Prof. Rosa Acevedo Marin.....203
- Figura 15** Malungas quilombolas de Bacabal no início das lutas: **Maria José Carneiro, Bárbara Dias (travesti e líder do Grupo de Mulheres de Bacabal), Cristina Leal e Lina do Socorro Leal**, ao fundo **Delmair Santos** (Mangueiras). Fonte: Acervo fotográfico de pesquisa da Prof.^a Rosa Acevedo Marin.204

Figura 16 Crianças participam de oficina de Capoeira durante o II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof. ^a Rosa Acevedo Marin.	209
Figura 17 Homens tratam de carnes para preparar o almoço das participantes do II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof. ^a Rosa Acevedo Marin	210
Figura 18: Teatralização sobre o culto à Nossa Senhora do Bom Parto, padroeira do TQ Deus me Ajude. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof. ^a Rosa E. A. Marin	211
Figura 19 Sr. ^a Raimunda Alcântara Leal (Mundica), pajé do Quilombo Deus me Ajude dança como componente do Grupo Cultural de Deus me Ajude. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof. ^a Rosa E. A. Marin	212
Figura 20 Grupo de Capoeira do CEDENPA faz saudação as Yabás Nanã, Yemanjá, Oxum e Iansã durante a abertura do II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof. ^a Rosa E. A. Marin.....	213
Figura 21 Grupo de Carimbó apresenta-se e anima a Noite Cultural do II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof. ^a Rosa E. A. Marin...	213
Figura 22 Mulheres idosas, adultas, jovens, adolescentes e crianças participam da Noite Cultural durante o II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo fotográfico de pesquisas da Prof. ^a Rosa Acevedo Marin.	215
Figura 23 José Carlos Galiza, liderança do quilombo Guajará Miri/Acará-PA e representante da Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas , discursa na abertura do II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo fotográfico de pesquisas da Prof. ^a Rosa A. Marin	216
Figura 24: Mulheres (e homens) de diversos quilombos de Salvaterra participam do III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas Pará no TQ Mangueiras, em 2004. . Fonte: Acervo fotográfico de pesquisas da Prof. ^a Rosa A. Marin.....	217
Figura 25 Mastro das Mulheres durante o III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo fotográfico das pesquisas da Prof. ^a Rosa Acevedo Marin	218
Figura 26 Seguindo os exemplos das adultas, crianças organizam o seu mastro. Fonte: Acervo fotográfico das pesquisas da Prof. ^a Rosa Acevedo Marin	219
Figura 27 Jovem Luzia Betânia Alcântara no início de seu quilombamento.....	220
Figura 28 – Sr. ^a Luzia Betânia Alcântara em diferentes momentos de sua trajetória no movimento quilombola de Salvaterra. Fonte: Acervo de pesquisas da Prof. ^a Rosa Acevedo Marin em Salvaterra	221
Figura 29 D. Luzia Betânia Alcântara fala durante o III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo de pesquisas da Prof. ^a Rosa A. Marin.	222
Figura 30 Quadro 1 Informações sobre lideranças femininas nas ARQ de Salvaterra - Fonte: autoria própria com dados das atas de posse das ARQ de Salvaterra-Pa até 2017 e atualizada por informações verbais até 2022.	233

Figura 31 Grupo de Juventude Negra Quilombola Abayomi, espaço da reexistência de jovens quilombolas de Salvaterra. Fonte: Página do Grupo Abayomi na rede social Facebook – uso da foto sob autorização do grupo.....	250
Figura 32 Faixas confeccionadas pelas lideranças quilombolas de Salvaterra e colocadas nas estradas e ramais de acesso aos TQ nos primeiros dias da Pandemia de Covid19.. Fonte: acervo da pesquisa de campo.....	253
Figura 33 Faixas colocadas nas estradas e ramais de acesso aos TQ e nas barreiras sanitárias, estas estavam no TQ Caldeirão. Fonte: acervo da pesquisa de campo.	254
Figura 34 Malunga Nilma Barbosa e companheiras de Caldeirão atuam na barreira sanitária de seu TQ. Fonte - Fotografia de autoria desconhecida.....	256
Figura 35 Malunga Gleisiane Carla Portal e companheira(o)s de Boa Vista atuam nas barreiras para garantir a segurança sanitária em seus TQ. Fonte - Fotografia de Gleisiane Portal - acervo da pesquisa de campo.	257
Figura 36 Lideranças Valéria Carneiro (Pau Furado), Andreza Santos (Mangueiras) e Eloisa Souza (Deus me Ajude) com agentes da SEMUSA, Polícia Civil, Polícia Militar e Corpo de Bombeiros em barreira sanitária. Imagem: autoria desconhecida disponível na página da SEMUSA no Facebook...	258
Figura 37 Polícia Militar e Vigilância Sanitária desfazem aglomerações no Igarapé do Tubo, situado no TQ Boa Vista. Fonte: Página da SEMUSA no Facebook® - autoria desconhecida	262
Figura 38 Boletim Epidemiológico Covid-19 do Município de Salvaterra-PA: 28/05/2020. Fonte: Página da SEMUSA no Facebook®	264
Figura 39 Liderança Valéria Carneiro entrega cestas às lideranças Ivete Rodrigues e seu Fernando (Tio Bera) no quilombo Paixão. Fonte: Acervo da pesquisa de campo – Autoria desconhecida	269
Figura 40 Casos Diários de Covid-19 em Salvaterra em 2020 - Fonte: Página da SEMUSA no Facebook	275
Figura 41 Lideranças dos quilombos Barro Alto, Boa Vista, Caldeirão, Deus me Ajude, Mangueiras, e Providência participam de reunião com a SEMAS no TQ Deus me Ajude. Fonte - autoria de Prof. ^a Lídia Paraense	277
Figura 42 Lideranças quilombolas reunidas com agentes da SEMUSA para discutir a imunização da população quilombola de Salvaterra, em 2021. Fonte: Autoria de José Luís Souza	279
Figura 43 Lideranças quilombolas reunidas com agentes da SEMUSA para discutir a imunização da população quilombola de Salvaterra, em 2021. Fonte - autoria de Prof. ^a Lídia Paraense	281
Figura 44 Irmãs Edina e Maria Cristina Santos, lideranças do TQ Cururu, apresentam palavras de boas-vindas e congraçamentos às malungas e malungus do movimento quilombola de Salvaterra reunidas em seu TQ. Fonte - Autoria própria.....	287
Figura 45 Produtos do Grupo Sementes do Quilombos de Mangueiras em exposição. Fonte página do Facebook do grupo – autoria desconhecida.....	290

Figura 46 Coordenadoras Noemi Barbosa e Joselda Barbosa do Grupo de Mulheres Sementes do Quilombo de Mangueiras durante participação em feira de artesanato em Salvaterra para comercialização e divulgação dos produtos do grupo. Fonte: Facebook do grupo com autorização do uso da imagem.....	291
Figura 47 Ateliê do Grupo de Mulheres Sementes do Quilombo de Mangueiras . Fonte Página do Instagram e do Facebook do Sementes do Quilombos – Uso de imagens autorizadas pelo grupo.....	292
Figura 48 Malungas da luta antirracista Luzia Betânia Alcântara e Maria do Socorro dos Santos coordenam a reunião para elaborar o Estatuto da Akin Akelô sob a vigilância das árvores do TQ Bacabal. Fonte: autoria própria.....	297
Figura 49 Antigas e novas lideranças quilombolas de Salvaterra, dialogam sobre o estatuto da Akin Akelô. Fonte - autoria própria	297
Figura 50 Representação gráfica da agência malunga das quilombolas de Salvaterra – Pará. Fonte autoria própria	311

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	24
CAPÍTULO I MALUNGANDO POR CAMPOS E MATAS MARAJOARAS	30
1.1 “OJIRÊ, MALUNGAS!!!” PERCURSOS DA NATIVA-AQUILOMBADA-ANTROPÓLOGA.....	30
1.2. <i>UBUNTU</i> : SOU PORQUE ELAS FORAM E SÃO REEXISTENTES	49
1.3 VARADORES DA PESQUISA: PROCESSOS E PERCURSOS METODOLÓGICOS	54
CAPÍTULO 2 AFROCENTRICIDADE E PARADIGMA AFROCÊNTRICO ENQUANTO ESCOLHAS TEÓRICO-EMPIRICAS	76
2.1 AFROCENTRICIDADES E SEUS DESDOBRAMENTOS NO BRASIL: <i>INTELECTUAIS ATIVISTAS</i>	82
2.2. FEMINISMOS AFRODIASPÓRICOS: DESAFIANDO LUGARES E ESCRIVENDO INSURGÊNCIAS NEGRAS	89
2.3 ANTROPOLOGIA, O POLÍTICO E AS MULHERES: RAÇA/ETNIA, GÊNERO COMO CAMPO DE INVESTIGAÇÃO ANTROPOLÓGICA	98
CAPÍTULO 3 QUILOMBOLAS E QUILOMBOS EM SALVATERRA, ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ - PARÁ	108
3.1 O MARAJÓ E SUA GENTE PELAS LENTES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS	115
3.2 QUILOMBOS E NOVAS ETNIAS NO ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ - PARÁ.....	121
3.3 LITERATURA, PAISAGENS E RETRATOS DO HUMANO NEGRO NA AMAZÔNIA E NO MARAJÓ	145
3.4 NOS ECOS DAS FALAVRAS <i>DE CONHECEDORES-GRIOT/ES</i> RESSOAM AS HISTÓRIAS DE NEGROS E NEGRAS AQUILOMBADAS EM SALVATERRA	156
CAPÍTULO 4 QUILOMBOLAS MARAJOARAS, MALUNGAS E IYALODÊS DE SALVATERRA	175
4.1 “ <i>ERA DOTADA DE ATIVIDADE</i> ”: ASPECTOS DA AGÊNCIA SOCIAL E POLÍTICA DE MULHERES QUILOMBOLAS EM SALVATERRA, PARÁ	181
4.2 ENCONTROS DE MULHERES: CONHECIMENTOS, SABERES E PRÁTICAS MALUNGUEIRAS MARAJOARAS	201
4.3 ASSOCIAÇÕES DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS: INSTITUIÇÕES DA AGÊNCIA AFROFEMININA MALUNGA EM SALVATERRA	229
CAPÍTULO 5 REEXISTÊNCIAS MALUNGAS EM TEMPO DE PANDEMIA E PANDEMÔNIOS EM SALVATERRA-PA	244

5.1 ESTRATÉGIAS MALUNGUEIRAS E AUTOGESTÃO TERRITORIAL QUILOMBOLA NA PÓS-PANDEMIA.....	249
5.2 TRADIÇÕES DAS MALUNGAGENS FEMININAS EM SALVATERRA NA PÓS-PANDEMIA: DO LUTO À LUTA E AO LÚDICO.....	288
5.2.1 <i>Sementes do Quilombo</i> e <i>Akin Akelô</i> : ressurreições simbólicas em tempos de pandemia .	288
5.2.2. <i>Jogos de Identidade Quilombola em 2021</i> : simbologias e vocabulários da reexistência, da luta ao lúdico, do lúdico à luta.....	302
CONSIDERAÇÕES ESPERANÇANTES.....	307
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	319

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Identidade (Ryane Leão)

*foi uma mulher negra e escritora
de pele e alma como a minha
que me ensinou
sobre os vulcões e as rédeas e os freios
sobre os tumultos dentro do peito
e sobre a importância de ser protagonista
nunca segundo plano*

*se você encostar a mão entre os seios
vai sentir os rastros de nossas ancestrais*

*somos continuidade
das que vieram antes de nós.*

Neste estudo, argumento em favor de evidenciar e pôr em questão os aquilombamentos contemporâneos na Ilha do Marajó, lançando outros olhares ou um *olhar de dentro* sobre este fenômeno social, com vistas a apresentar percepções elaboradas desde a vivência e *experiência vivida* no interior do quilombo enquanto quilombola e mulher, logo tomando como lugar de empiria os quilombos de Salvaterra e tendo como sujeitas/agentes da pesquisa as mulheres, as malungas, aquelas que aquilombam junto comigo neste lugar no século XXI. Neste cenário, empiricamente observo este fenômeno social e político intimamente imbricado em agências - pretéritas e presentes - das mulheres, as quais atuam significativamente na organização de etnicidades, observadas aqui como políticas de identidade a partir da compreensão de Eriksen (1991; 2001), pois percebo que, em Salvaterra, desde 1998, as mulheres assumiram e realizam cotidianamente a tarefa de “fazer” os aquilombamentos.

Porém, as pesquisas que abordaram o quilombo neste contexto (Acevedo Marin 2004, 2005, 2006, 2009, 2015a, 2015b; Nogueira, 2005 e 2008; Cardoso 2008a, 2008b, 2013, 2015; Lima Filho, 2014; Lima Filho, Silveira E Cardoso, 2016; Lima Filho, 2016; Arêda-Oshai, 2018, entre outros) não enfocaram a agência feminina, tratando os sujeitos das ações políticas, culturais, trabalho, religiosidade, territorialidade e as políticas de identidade étnica quilombola de forma genérica ao referir-se a eles e elas, quase sempre, como “os quilombolas de Salvaterra”, “os quilombolas de Mangueiras”, “os quilombolas de Bairro Alto”, “os quilombolas de Bacabal”, “os quilombolas de Pau Furado”.

Portanto, este aspecto peculiar dos aquilombamentos marajoaras nestas décadas iniciais do século XXI, sistematizado pelo proeminente agenciamento político e social das mulheres, desafiou-me e incomodou-me, incitando-me a buscar compreender por que e como o

mesmo ocorre; como este fenômeno social se estrutura enquanto situação social e quais são as suas principais formas de manifestação; bem como saber os motivos que levaram as mulheres que organizam estes quilombamentos a *aquilombar*, a estruturar *identidades* étnicas; ademais, precisei entender como as mulheres percebem seus quilombamentos e o que a organização destas *identidades* étnicas implica em suas vidas dentro e fora dos quilombos.

Assim, em resumo, o objeto deste estudo é *a agência das mulheres na mobilização política e na luta por direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra, na Ilha do Marajó-Pa, a partir das primeiras décadas do século XXI, agência compreendida como o lugar do feminino no campo do político em sociedades étnicas contemporâneas, espaços onde a identidade é um fenômeno eminentemente político e corporificado (corpo-político) e aonde as pessoas se apercebem como sujeitas de direitos a partir de confrontações com o Estado, com outras instituições e outra(o)s sujeita(o)s.*

Logo, há algumas questões que propus no sentido de vir a compreender este objeto:

a) *Porque as mulheres quilombolas assumiram/assumem agências sociopolíticas no sentido de garantir a efetivação de direitos étnicos e territoriais em Salvaterra, Ilha do Marajó, Pará, no século XXI?*

b) *Qual a dimensão política da agência feminina nas ações de resistência étnica e quais resultados práticos esta agência traz para o movimento quilombola no interior do Marajó e, conseqüentemente, para o movimento quilombola amazônico?*

c) *Como, ao longo deste tempo e nestes espaços, as mulheres estruturaram lugares de ação política e de mobilização étnica quilombola?*

d) *Quais fatores estão imbricados na agência das mulheres na organização político-social e nas lutas por direitos étnicos e territoriais em Salvaterra?*

Estas dúvidas todas assaltaram-me porque me preocupei com a tarefa de desvendar o mundo em que vivo, entender seus meandros e modos de vida, para “expandir o empreendimento teórico/etnográfico”, como assevera Mariza Peirano (2014, p. 389), afinal “Etnógrafos fomos/somos ávidos em conhecer o mundo em que vivemos, nunca nos conformamos com predefinições, estamos sempre dispostos a nos expor ao imprevisível, a questionar certezas e verdades estabelecidas e a nos vulnerar por novas surpresas”. E acrescento, nos indignar diante de determinadas situações e *imponderáveis da vida real*.

Indignada! É como tenho me sentido ao longo deste caminhar. Particularmente após março de 2020, porque foi o tempo em que a Pandemia de COVID-19 garantiu expor de maneira explícita a situação de vulnerabilidade histórica¹ vivida pelo povo quilombola brasileiro. Portanto, mais que um compromisso com a expansão do empreendimento teórico-etnográfico, este estudo antropológico é um compromisso ético e político com um coletivo étnico, que é a minha pertença, a de meus familiares, a das/dos quilombolas em todo o Brasil e nas Américas. Com elas e eles compartilho histórias, vivências e reexistências, a quem não é possível simplesmente *explorar* virar as costas e *sair de campo*. Neste *fieldwork* em particular as trocas, ou melhor, os compartilhamentos, como ensina o griôt **Antônio Nêgo Bispo dos Santos** (2015), só podem ser iguais. Os frutos/ganhos/resultados do meu trabalho devem necessariamente trazer benefícios sociais e políticos à coletividade *explorada* para extrair as teorias etnográficas sobre o “mesmo”. E isso me deixou absolutamente insegura.

Objetivando propor respostas situadas e parciais a estas questões, estas *escrevivências*² *autoetnográficas* quilombolas encontram-se organizadas, em cinco sessões. Nestes textos expressei algumas das principais reflexões gestadas na elaboração da tese, consoantes com o pensar, a abordagem e a análise afrocentrada feminina dos fenômenos, eventos, fatos, pessoas e documentos que constituem o quilombo em Salvaterra - PA.

A sessão introdutória ou **Capítulo 1**, é onde apresento um panorama do estudo, suas motivações científicas, sociais e políticas, as questões norteadoras do estudo e organizo minha apresentação enquanto nativa pesquisadora e sujeita-agente desta pesquisa, tratando-se de uma autoetnografia afrocentrada, portanto elaborada, não apenas pelo indivíduo, mas desde a coletividade étnica quilombola que assume o status ontológico e epistêmico de um “eu-coletivo”, um “eu-nós”, logo uma pesquisa situada, escriturada, portanto parcial.

1 Esta questão é levantada, discutida e apresentada em estudos e textos diversos elaborados entre 2020 e 2021, em especial nas coletâneas “*Pandemia e Território*” (2020), “*Vulnerabilidade histórica e futuro das comunidades quilombolas do Pará em tempo de pandemia*” (2021), “*Retratos da pandemia: perspectivas das mulheres quilombolas*” (2021) e “*Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia*” (2021).

2 Tomo aqui emprestado o conceito-experiência **escrevivência**, elaboração teórica da intelectual negra **Conceição Evaristo**, a qual começou a elaborá-lo durante sua pesquisa de mestrado em literatura, em 1994, quando buscava maneiras de escrever sua dissertação a partir de suas vivências e experiências enquanto autora negra, o que implica três elementos formadores da escrevivência: corpo, condição e experiência. Na obra *Escrevivência: a escrita do nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (Duarte e Nunes, 2020) esta intelectual negra afirma: “Escrevivência nunca foi uma mera ação contemplativa, mas um profundo incômodo com o estado das coisas. É uma escrita que tem, sim, a observação e a absorção da vida, da existência” (Evaristo, 2020, p. 34).

Em seguida há o **Capítulo 2**, lugar onde exponho o conjunto de epistemologias e teorias afrocentradas e generificadas auxiliares da pesquisa, a saber: o *paradigma afrocêntrico* e o *feminismo afrodiaspórico* e seus desdobramentos atuais no âmbito das esferas do saber que tem se disposto a pensar o humano genderizado como feminino na atualidade, tais como a filosofia, a sociologia e a antropologia.

O **Capítulo 3** é onde apresento **as/os quilombolas** de Salvaterra e marajoaras, desde as/os antepassada/os negros e indígenas escravizada(o)s ou livres marginalizados, que ousaram sonhar *territórios de liberdade* em desafio ao sistema colonial, até os presentes aquilombamentos performatizados nos corpos de suas/seus descendentes através da emergência de novas etnias no Marajó, em desafio aos projetos neocoloniais desta era. Mostrando-nos pelo olhar das Ciências Sociais, da Literatura e da Tradição Oral alicerçada nas memórias-griôt/es de nossas velhas e velhos, evidenciando como foram interpretados os aquilombamentos passados, e como o são no presente pelas gerações.

No **Capítulo 4** as **malungas iyalodês** quilombolas de Salvaterra são desveladas partir de suas agências étnicas no movimento quilombola local, estadual, nacional e internacional. Aqui tratamos especialmente das agências sociopolíticas das pioneiras nos processos de aquilombamentos a partir da observação das situações sociais sistematizadas e vivenciadas por elas ao longo de suas trajetórias neste movimento sociopolítico ao longo dos últimos 20 anos. Esta sessão presta-se, ainda, a elaborar reflexões a partir das análises das entrevistas com as jovens abayomis ou quilombelas, como se auto referem.

O **Capítulo 5** trata das observações, vivências e experiências compartilhadas por nós entre março de 2020 e dezembro de 2021, tempos-espacos de batalhas pela existência em nossos territórios de reexistências e que seguem em curso após o momento em que fui instada e usei interromper a pesquisa e concluir as escrevivências desta tese. Dolorida, extremamente difícil de escrever. Este capítulo representa o resultado de 670 horas de total incapacidade para escrever. Horas sentada em frente ao computador sem conseguir escrever uma vírgula. Dias e horas infinitas olhando para o nada e preocupada com tudo. Atenção voltada exclusivamente para as notícias e noticiários. Nem uma letra no papel. Tudo misturado. A angústia diante das notícias, a incapacidade total de escrever. Medo da doença. Medo da Morte nos rostos de muitas de nós! E ela avançava tão rapidamente em nossa direção. Temíamos pelas famílias, avós, filhos, maridos, pais, irmãos, amigos, colegas, vizinhos, professores. E não tínhamos

nenhuma arma para nos defendermos, nada além de um profundo esperar diante da vulnerabilidade e do medo.

O medo paralisou-me por muitos meses, inação total para escrever o que vivia cotidianamente no quilombo. Tive que procurar ajuda profissional. Se prossegui, foi por conta da ajuda terapêutica na psicanálise e psiquiatria que me forcei a buscar antes do colapso eminente e ao apoio constante de todas, todos e todes que estiveram comigo até aqui. Ao mesmo tempo em que não conseguia fazer a etno-grafia, mergulhei de cabeça nos desafios do reexistir nos quilombos, organizando e efetivando a luta pela vida nos nossos territórios.

Cada dia foi um desafio. Primeiro me tranquei em casa com meu marido e nossos dois filhos. A ideia de perder meus filhos paralisou-me. Ambos com doenças que os colocavam no grupo de risco: um com problemas renais congênitos e outro com baixa imunidade devido a toxoplasmose, meus pais eram outra preocupação diária, papai um hipertenso de 83 anos e vítima de dois AVCs isquêmicos e mamãe, 76 anos, diabética. Num momento em que nada se sabia sobre a doença a não ser que ela matava muito rapidamente os mais vulneráveis, seja pela idade avançada, seja pela prevalência de comorbidades (uma das palavras que entraram em nosso vocabulário nestes primeiros dias de pandemia), o temor era imenso. Então, foi necessário reexistir!

O ano 2020 foi desafiador, doloroso e angustiante. Foi igual e ao mesmo tempo diferente para cada quilombo. O ano 2021 foi de lutas diárias pelo direito à vida, desde acompanhar o desenrolar da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental - ADPF nº 742/2020³ (BRASIL, 2020) no Supremo Tribunal Federal (STF), passando pelas lutas para garantir a vacinação prioritária do nosso povo, as batalhas internas e externas para garantir a alimentação para o nosso coletivo, as brigas para garantir o direito à educação em nossos territórios, o mutismo das autoridades e mídias de massa sobre os direitos territoriais enquanto avança uma frente de compras de terras no município de Salvaterra e todo o arquipélago de Marajó, cujas operações estão sendo abordadas na Comissão Permanente de

3 Esta ADPF 742/2020 foi proposta pela **Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ** em setembro de 2020 como estratégia para confrontar o Estado brasileiro frente a sua inoperância e mesmo recusa governamental em garantir o nosso direito à existência.

Monitoramento, Estudo e Aperfeiçoamento das Questões Ligadas a Grilagem⁴. Foram e são tantas outras que não cabem aqui.

Neste período o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), autarquia pública federal responsável por realizar as ações de titulação dos territórios quilombolas, foi aparelhado em todo o Brasil, inclusive no Pará, e desmontado, pois teve o orçamento para as ações de titulação e regularização fundiária diminuído em mais de 80%, portanto abandonou inteiramente as ações de titulação em nossos territórios, facilitando, com isso, a continuidade das grilagens, invasões e avanços do agronegócio e da monocultura na região e em todo país.

Então, estas foram as condições materiais e subjetivas de produção e escrevivência desta tese, elaborada num momento de profunda crise e insegurança pessoal e coletiva, sob ameaças antigas, organizadas desde a lógica e ação do racismo estrutural e cotidiano, e novas, representadas por uma doença desconhecida e por renovadas investidas do agronegócio e do capital sobre nossos territórios coletivos, fato que tem colocado diversas de nossas lideranças sob ameaça real de morte. Mas cá estamos e esperamos e seguimos malungas iyalodês em movimentos desde o chão do quilombo, pois...

Se você permanecer calada sobre sua dor, eles te matarão e dirão que você gostou!

(Zora Neale Hurston)

4 A Comissão Permanente de Monitoramento, Estudo e Aperfeiçoamento das Questões Ligadas a Grilagem – CMPEAQLG é composta por 12 instituições do poder público e sociedade civil no Pará, indica que haveria mais de 4 mil títulos falsos registrados em cartórios, totalizando 9 mil títulos.

CAPÍTULO I MALUNGANDO POR CAMPOS E MATAS MARAJOARAS...

Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo (Conceição Evaristo, 2006).

1.1 “OJIRÊ, MALUNGAS!!!” PERCURSOS DA NATIVA-QUILOMBOLA-ANTROPÓLOGA...

Gapuiei⁵ muito, como costuma dizer meu povo, até chegar a estas *escrevivências antropológicas*. Trata-se do vivido, sentido e refletido no campo escurecido do quilombo, logo um texto inacabado e ainda prenhe de incompletudes e, certamente, ainda há muito a ser apagado, corrigido e reescrito, fato revelador das minhas dores, incertezas e titubeios quanto à enunciação de uma tese que se quis afrocentrada, contra hegemônica, reexistente e contra-colonial, ademais, um convite à reflexão.

O convite, aqui, enseja um compromisso em refletir com sujeitas e sujeitos quilombolas, posicionando-me triplamente enquanto pertença étnica, mulher negra e, também, enquanto pesquisadora intelectual imbricada no *ethos* da Antropologia. Isso se constituiu em um desafio diário, dado que sou corpo-geopolítico negro feminino em agenciamentos e aquilombamentos, conseqüentemente uma Sujeita/Objeto de minha própria pesquisa.

Neste sentido, encontrei-me frequentemente perdida entre as sujeitas e os sujeitos quilombolas, em alguns momentos não conseguindo foco em meio à claridade intensa de um campo que é meu próprio Ser e meu Território. Assim, busquei “escurecimentos necessários”⁶ que me ajudaram a retirar o truvisco⁷ dos olhos e permitiram-me visualizar com maior nitidez as obscuridades que envolvem tanto minha pertença e mulheridade, quanto minha ação política-intelectual na Amazônia contemporânea. Esta situação é balizadora de minhas

5 Gapuiar é um verbo referente ao ato de pescar de gapuia, estratégia de pesca em que o pescador quilombola faz tapagens com redes, galhos e tijuco em diversos igarapés e bocas de rios durante a vazante das marés, nos períodos em que o pescado escasseia. Metaforicamente adequa-se a situações em que é difícil encontrar o que se deseja ou necessita.

6 A poética de Cristiane Sobral propõe escurecimentos necessários ao entendimento da situação do povo negro no Brasil.

7 Forma regionalizada e diminutiva do adjetivo turvo. Truvisco é sinônimo de turvo, opaco.

escolhas teórico-práticas, metodológicas e políticas na condução da pesquisa. Um dos desafios deste tipo de pesquisa que empreendo centra-se no fato de eu já *estar em campo* ao longo de minha existência. Assim, ao longo da pesquisa deparei-me com questionamentos do tipo: como *entrar e sair* deste *campo*? Em que medida conseguiria *estranhar* este lugar de empiria e os/as agentes sociais que o habitam? Poderia *distanciar-me* para obter a propalada *objetividade* proposta em textos clássicos da Antropologia que me vêm à memória neste momento? Se eu efetivamente *vivo* este campo, por que *apartar-me* do que me é umbilicalmente *familiar*?

Ao contrário de outras/os colegas que leio e ouço, não estive e nem estou sozinha neste labor. A antropologia que fiz e faço é heteroglóssica e zoadenta. Enquanto *olho, ouço e escrevo*⁸ soam lembranças e sacodem-me encantados sussurros ancestrais das diaspóricas *Iyás*⁹, *malungas*¹⁰ solenes, rodeando-me, contando histórias de *dantes*¹¹, entretecendo saberes com ervas de cheiro, maniçobas e pilões; espalhando curas, doçuras, farturas e insurreições; inventando *musicodanças* com roças, batuques, plantas, bichos, macumbas e orações. Acompanham-nas as *malungas* de agora, brandindo iracundos tambores, que ora gritam, ora ensurdecem, e, habilmente, manejam inusitados instrumentos: roncadas-medos, maracas-sublevações, xeques-subalternidades, curimbós-reexistências, reco-recos-dissenções, caixas-titulação, em harmoniosas zoadas.

8 Considerando a perspectiva de Cardoso de Oliveira (1996).

9 *Iyás*, as Mães Ancestrais da cultura Yorubá, define um dos aspectos do sagrado feminino *Iyá-mi*, as Senhoras da Vida (e da Morte), as Grandes Mães, representam o poder feminino da fecundação, para Oyèrónké Oyewùmí (2016) é uma categoria socio-espiritual, um princípio matripotente da cultura Yorubá.

10 *Malunga* é termo apropriado pelo movimento quilombola como designação das mulheres que fazem a luta junto aos malungus (companheiros), em especial no Pará, pois o termo designa a nossa **Coordenação das Associações das Comunidades Quilombolas do Pará - MALUNGU**. Segundo Robert Slenes (1992) a palavra *malunga* é proveniente do termo bantu *M'akuá-lunga* (*malunga*), relacionado aos espíritos ancestrais, juntando-se aos significados do termo *malungu* passou por ressignificações na Diáspora Transatlântica, passando a designar “companheiros” de sofrimento na travessia, logo retomado como feminino de malungu. Em *A Sul. O Sombreiro* de Pepetela (2011, p. 169), aparece um episódio com presença de *malunga* no Fortim da Muxima: “São *sabedorias antigas, este lugar tem força. Algumas pessoas são apoderadas pelos espíritos, outras, não. É um lugar muuuito forte. Tem malunga*”.

11 Contração da preposição *de* + o advérbio *antes*, termo comum na fala de idosas e idosos dos quilombos de Salvaterra em referências às pessoas, coisas, fatos e tempos passados, sinônimo de antigamente. Ex: “*Dantes curumim não abria o bico na frente de visitas*”. “*Isso acontecia dantes*”. “*O pessuar de dantes*”.

Nestes tambores, falam, riem, parem, clamam, dançam, choram, curam, oram, criam, lutam, gemem, cantam, silenciam e gritam **Anas, Marias, Rosas, Cordolinas, Ivetes, Linas, Júlias, Marias Josés, Conceições, Noemis, Terezas, Jaquelines, Andrezas, Joelmas, Solanges, Lucidetes, Elianetes, Biancas, Heloíças, Márcias, Isabelys, Ádrias, Roselis, Jéssicas, Delmas, Gildas, Valérias, Betânias, Cristianes, Ritas, Antônias, Cristinas, Cordolinas, Margaretas, Alannas, Luzias, Roselis, Jozeldas, Cláudias, Trindades, Daianes, Margaridas, Izabeis, Lucienes, Elieides, Patrícias, Zélias, Elzineths, Amélias, Marias do Carmo, Raimundas, Marílias, Alines, Marias Lúcias, Rosimares, Dalvas, Luízas, Eunices**, entre muitas outras, companheiras de trajetórias, presentes nas jornadas diárias, nas roças, nos movimentos, em jogos, ladainhas e procissões, em reuniões, nos rios, em festas e festejos, nas escolas, nos campos, na gira, nas universidades, nos batuques, nas igrejas, nas florestas, nos terreiros e, de forma extremamente dolorosa, nos dois últimos anos vividos no contexto da pandemia em todos os tempos-lugares onde aquilombamos no Marajó, no Pará e no Brasil.

Sou, então, pesquisadora-nativa-quilombola, nativa-etnógrafa reelaborando neste fazer-ciência uma *identidade* antropológica que aglutina em mim pluralidades/diversidades/especularidades, uma vez que não há como apartar-me para falar por mim e para escrever o discurso quilombola, e, de forma ainda mais profunda, traduzir, através desta *escrevivência coletiva*, as multivozes das malungas quilombolas. Porque, parafraseando e citando Conceição Evaristo (2017), a pesquisa antropológica que faço é contaminada pela condição de mulher negra quilombola, portanto, igualmente, “Minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra”¹² e quilombola.

O conceito-experiência *escrevivência*, emprestado da intelectual negra **Conceição Evaristo** - escritora brasileira da atualidade, mas que só pode publicar seu primeiro livro aos 44 anos - compareceu aqui para auxiliar-me na tarefa de escrever sobre a existência e reexistências das malungas iyalodês de Salvaterra. *Escrevivência* é a chave que permite melhor escurecer essa escrita, pois conforme essa autora,

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha a sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas,

12 Fonte: Nexo Jornal, 26 de maio de 2017.

homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita nos pertence também (Evaristo, 2020).

A categoria *escrevivência* ao ser retomada por Giovana Xavier (2019), em obra onde essa intelectual propõe a substituição das “mulheres negras como objetos de estudos, por mulheres negras contando sua própria história”, a autora advoga a *#escrevivênciaacadêmica* como estratégia para confrontar as instituições de ensino e pesquisa que costumam negar ou invisibilizar de maneira vergonhosa a ciência e a epistemologia negra, especialmente das intelectuais negras, suprimindo-as de seus esquemas curriculares e referenciais teóricos do cânone disciplinário, tanto na graduação como na pós-graduação. Aliás, não tive a oportunidade de conhecer e dialogar com **Zoara Neale Houston, Oyèrónké Oyewùmí, Grada Kilomba, Ama Mazama, Marimba Ani, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzales ou Zélia Amador de Deus** em disciplinas durante a minha formação antropológica.

Assim, também, seguindo as propostas de Grada Kilomba (2019), de que a escrita consiste em criação de novos discursos e de novas linguagens, que nem precisam ser escritos, se considerarmos a infinidade de maneiras de produzir conhecimentos das mulheres negras. Minha tarefa consistiu, pois, em dialogar com elas, ouvi-las, entendê-las e aprender para, posteriormente, transformar o dito-ouvido-entendido-aprendido-vivido em *escrevivências autoetnográficas* plurivocais, que dessem conta de traduzir nossos ditos-feitos performatizados na agência social em cada quilombo e fora dali, sendo a oralidade a tônica desta etnografia.

Através destas dialogias busquei, pois, compreender, desde a perspectiva antropológica, as agências sociopolíticas afrocentradas das mulheres em processos de aquilombamentos contemporâneos na Ilha do Marajó, na tentativa de localizar o lugar do feminino no campo do político. Deste modo, o que se postula é uma escritura que seja compartilhada pelo corpo que vivencia e que exprime as *escrevivências* (Evaristo, 2018).

A nascente desta pesquisa localiza-se em minha identidade e pertença ao grupo humano que hoje é nominado e classificado nas ciências sociais e no âmbito do Estado brasileiro como **quilombola**, mas que, ao longo da história brasileira, apresenta-se como sinônimo de resistências aos processos de exploração e subordinação/subalternização a que fomos/somos submetidos no espaço/tempo, autodefinindo-nos e reconhecendo-nos, na contemporaneidade, como sujeitas e sujeitos de direitos e atores sociais em constantes

agenciamentos que visam, em última instância, a nossa sobrevivência enquanto grupo humano etnicamente diferenciado.

Assim, o interesse no tema emerge junto ao meu engajamento e ativismo nas ações do “movimento quilombola” brasileiro contemporâneo, que Souza (2016) conceitua como viabilizador de atos de “aquilombamento” ou de ações de “aquilombar-se”, significando com isso as

as ações empreendidas por agentes sociais denominados como quilombolas frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes, em seus territórios tradicionais. E esse existir tem um movimento voltado para a coletividade, para os laços que unem os quilombolas entre si e que, em um movimento mais amplo e recente articula as comunidades de distintas regiões (Souza, 2016, p. 123).

Por conseguinte, por ser uma dessas agentes sociais, interessei-me em lançar um “olhar” antropológico afrocentrado sobre as práticas políticas femininas em nosso espaço de pertença étnica, pois a organização política é, no século XXI, nossa principal estratégia de resistência e de luta por direitos socioterritoriais e justiça social no Brasil. Principalmente, quando cotejamos as últimas notícias e fatos políticos relacionados às recorrentes tentativas de não reconhecimento, por parte do Estado, de nossa identidade étnica e dos direitos assegurados na Constituição Federal pelo Artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT e nos dispositivos legais complementares, negações realimentadas pelas mais recentes declarações e ações do atual governante desta nação¹³.

Neste sentido, no contexto marajoara, onde historicamente a maioria da população vivencia situações de subalternização e de negação de sua humanidade, é salutar analisar a

13 Almeida e Sprandel (2014) apontam uma série de medidas tomadas pela “bancada ruralista” do Congresso Nacional contra medidas legais que trouxeram certas garantias e visam assegurar direitos aos povos e comunidades tradicionais do Brasil. Dentre as quais as mais “agressivas” no que tange aos quilombolas são “O requerimento pela revogação da Convenção 169/OIT e mercado de terras”; Mudanças no Código de Mineração (PL 5807/2003); a Ação de Inconstitucionalidade contra o Decreto 4887/2003 que tramitou no Supremo Tribunal Federal (STF). O atual presidente do Brasil afirmou que em seu governo não titularia terras quilombolas, nem demarcaria nenhum palmo de terra para indígenas. Em julho de 2020 este presidente vetou itens da Lei 14.021/2020 (BRASIL, 2020a) que garantiriam aos quilombolas a possibilidade de sobreviver durante a Pandemia de Covid 19, levando a CONAQ a recorrer ao STF propondo a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 742/2020 (BRASIL, 2020b).

agência¹⁴ das mulheres negras em questões como afirmação, resistência e elaboração de estratégias e instrumentos de empoderamento social e político permeado pela identidade étnica neste território, traduzindo-se em ato de “aquilombamento” (Souza, 2016), agência que termina também por forjar (a ferro, fogo, afeto e ternura) uma resistência afrofeminina nos quilombos de Salvaterra.

Portanto, nestas *escrevivências autoetnográficas* sigo as pegadas daquelas que abriram e abrem, a golpes de foices e fogos, sendas na Ciência Ocidental e desafiam o saber colonizador/colonizante a pensar-nos enquanto pessoas. Obrigando a ciência eurocêntrica e androcentrada a reconhecer nossa humanidade, agentes/sujeitos de nossa história, mas também enquanto pessoas situadas e intersectadas pela raça, pelo gênero, pela classe e pela localização.

Assim, a fim de dar conta desta tarefa, percebi a necessidade de adotar uma abordagem antropológica feminista, entretanto, por ser uma tese gestada por mulheres aquilombadas, não é um texto alinhado às propostas dos feminismos clássicos e acadêmicos, mas aproxima-se das proposições do chamado *feminismo afrodiaspórico*, gerado tanto nas ruas da Pan-África e de seus herdeiros nas Américas e Eurásias, quanto nas academias das metrópoles do colonialismo externo e interno.

Daí, pedi apoio àquelas, cujos passos vêm de longe: Lélia Gonzalez, Angela Davis, Beatriz Nascimento, Audre Lorde, Conceição Evaristo, bell hooks, Nilma Lino Gomes, Patrícia Hill Collins, Zélia Amador de Deus, Nilma Bentes, Jurema Werneck, Oyèrónké Oyèwùmí, Grada Kilomba, Ama Mazama, Aurora Figueroa, Katherine Hurtado e Sônia Beatriz dos Santos. Mas também me aproximo das reflexões teórico-práticas de Avtar Brah, Anne McClintock, dentre outras. Mulheres que escreveram e escrevem insurgências ante as formas de opressão que atingem a população negra e não-branca neste planeta, em especial a população feminina pois, como assevera Evaristo (2017), contrariando o imaginário nacional sobre a mulher negra, que afirma a “mãe preta”, “a nossa escrevivência não é para adormecer os da Casa Grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”.

14 A categoria *agência* usada neste trabalho é proveniente das proposições da **Teoria Afrocêntrica** desenvolvida por Molefi Kete Asante e diz respeito ao reconhecimento de sujeitas e sujeitos *africanos* em África e na Diáspora como *agentes* com capacidades intelectuais, políticas, econômicas, sociais e psicológicas de agir na História.

Dessa forma, introduzo questões centrais como o deslocamento do ser individualizado para o ser coletivo, próprio à existência e experiência política neste exercício de uma autoetnografia, que é reflexo de experiências pessoais e coletivas no interior de um movimento étnico situado em um sistema de dominação cujos fundamentos são o racismo, o patriarcado, o machismo, o heterossexismo e o capitalismo.

ESPELHO

*visto-me
e não olho para o que vejo
lanço-me ao fundo do espelho
apuro a visão até chegar
a mim
encontro-me
saio*

(Landê Onawale)

Sou **filha de Darlinda, neta de Zenelzila, bisneta de Maria Bela e Cândida** (negras libertas), **trineta de Augusta e Ana** (negras *refugiadas*), **tataraneta** de anônimas africanas diaspóricas, **Tapanhunus**¹⁵, sequestradas e trazidas à força para *Abya Yala*¹⁶ como mão de obra cativa dos portugueses e enviadas para trabalhar nas fazendas das missões religiosas colonizadoras da *Ilha Grande dos Iúioanas* a partir de 1658 e de igualmente inominadas **Ingaíbas**¹⁷ nativas-cativas marajoaras obrigadas também a trabalhar para o colonizador. Represento, assim, a descendência e a desobediência de mulheres que viveram, existiram e resistiram na Amazônia ao longo de, mais ou menos, 380 anos. As memórias familiares às atualizam em cada herdeira/o no presente, pois seguimos reexistindo no território legado por elas.

No século XXI, em relação a estes antepassados e antepassadas, reconhecemo-nos como grupos interréticos e pluriculturais, mas nos referimos com maior frequência a(o)s negros e negras escravizadas ou livres e que tomaram o caminho do aquilombamento, estabelecendo-se em *mocambos, terras de pretos, terras de Santos, terras da nação, terra de*

15 No Grão-Pará e Maranhão os textos históricos referem-se aos primeiros cativos e cativas africanas como Tapanhunos da Guiné ou Tapanhunos D'angola.

16 Termo do povo cuna/guna para referir-se ao continente que habitavam antes da invasão europeia, significando “terra madura”.

17 *Ingaíba ou Nheengaíba* era a designação genérica atribuída pelos colonizadores portugueses aos povos indígenas marajoaras falantes de idiomas diferentes do tupi-guarani e, também diferentes da língua geral amazônica, o *nheengatu*, no período colonial. *Nheengaíba* significa de língua ruim ou de *língua travada* (Bettendorff, 1990), diferente do *nheengatu*, a *língua boa*, falada pelos povos do continente.

fugidos, lugares favoráveis às suas existências físicas e espirituais no território que, desde 1962, forma o município de Salvaterra, mas que antes disso, no período colonial e imperial, foi o município de Monsarás na Ilha Grande dos Iuoianas/Joannes¹⁸.

Nestes processos de desterritorializações/territorializações são inegáveis as interrelações de africanos e africanas diaspóricas com os povos que já habitavam a ilha, tais como Iuoianas/Joannes/Sacacas, Cahíás, Aroans/Aruãs, Marauanás/Maruanazes, Mamaianázes, Pauxis, Boccas, Aroaris/Araris, Anajazes/Anajás, Pixispixis, Pacajazes/Pacajás, Mapuázes/Mapuás, Moanás/Muanás, Tucujus, Mucoans, Cariponás, Mariapans, Guaianás/Guayanazes, Aruaquizes/Aruaques, entre outros ditos Ingaíbas/Nheengaíbas (Bettendorff, 1990 [1910]; Rodrigues Ferreira, 1783; Cruz, 1987), formando aqui um contexto social e cultural que o professor Agenor Sarraf Pacheco (2009, 2011) chama de afroindígena. Obviamente, encontros nunca livres de tensões, disputas, negociações e compartilhamentos.

Nos quilombos de Salvaterra relatam-se histórias de antepassados/as indígenas, como expõem Acevedo Marin (2005a; 2005b; 2006), tio **Vera Cruz**, informando-nos sobre sua avó “*índia laçada no campo*”, e dona **Maria Consuelo Lima dos Santos**¹⁹, uma referência em termos de memória e história local, oriunda do quilombo Mangueiras, ancestralizada aos 93 anos no início de 2018, e que narrava, a quem quisesse escutar, que seu único irmão fora “*dado*” por seu pai aos índios no início do século XX, bem como antepassados indígenas estão presentes nas linhagens de minha família e de outras famílias nos quilombos salvaterrenses. No documento *Relatório de Atividades do Projeto Mulheres Quilombolas agro-indústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha do Marajó e de Concórdia, Estado do Pará* (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2005), lê-se a respeito desta

18 Alexandre Rodrigues Ferreira (1783), a partir de informações do indígena Sacaca **Severino dos Santos**, relata que o povo Iuoiana (Joannes ou Sacacas) vivia ao leste da Ilha do Marajó, lugar onde foi organizada, nas décadas finais do século XVII, a aldeia *Chipocu ou Joannes*, sob administração dos padres de Santo Antônio, no local onde, atualmente, está a Vila de Joanes, no município de Salvaterra. Segundo o cronista, este grupo foi um dos primeiros a estabelecer aliança com o invasor português a fim de combater os inimigos comuns Aroans/Aruãs, povo que habitava a região onde hoje se encontra a cidade de Salvaterra e demais áreas litorâneas do leste marajoara.

19 Dona **Maria da Consuelo Lima dos Santos** nasceu em *São João* no quilombo Mangueiras, filha de **Jovelina Lima dos Santos** e **Serafim Elízio dos Santos** e irmã das senhoras **Joana, Maria da Providência (Maricota), Francisca Romana, Maria Abigail, Leoni, Rita de Jesus e Álvaro Lima dos Santos**. Quando adolescente, Consuelo foi “*dada*” para ser criada por uma família de Belém, onde serviu, criou filhos e netos alheios e trabalhou para garantir o seu sustento e dos membros desta família ao longo de mais de 70 anos de sua vida.

situação ao traduzir-se a fala do Sr. **Lair Alcântara**, liderança do quilombo Deus me Ajude, durante reunião de visita da equipe coordenadora do projeto:

O Sr. Lair olha para a **Ivana de Manguieras** e rememora que uma ancestral de Ivana, a “índia **Plastiana** foi laçada, ela tinha um beço furado com uma argola”. “Foi laçada para ser domesticada e construiu essa geração” [aponta para Ivana, sugerindo outros também dessa linhagem]. “Esses índios do Marajó começaram a sair, arribar com a escravidão” (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2005, p. 54) (Grifos meus).

Na perspectiva de Acevedo Marin (2006) não se pode escamotear as interrelações entre indígenas e negros na formação de mocambos e quilombos nesta região da Amazônia, pois,

A ilha do Marajó é um território negro e indígena se consideramos a importância das nações indígenas no período pré-colonial e dos negros, introduzidos como escravos, na formação da sociedade colonial. Ambos os grupos foram escravizados e os atores de uma resistência contra o poder dos administradores, dos colonos e dos missionários (Acevedo Marin, 2006, p. 7).

Nossos saberes e fazeres também não nos permitem esconder estas relações entretecidas nos passados com os povos indígenas. As ricas terras pretas onde fazemos roças, os tesos com os quais topamos em nossas pescarias e caçadas, os ‘cacos’ de índios com os quais deparamos em nossos quintais testemunham o passado compartilhado. Até bem pouco tempo prima Ana Lúcia ainda tomava água armazenada em uma bela *bilha de índios* encontrada por seu esposo durante a feitura de roçados nas terras de *São Macário*.

A poética de **Dalcídio Jurandir**²⁰, mostra também com sensibilidade as imbricações entre cosmologias, ontologias e epistemologias de africanas/africanos e indígenas nos campos e florestas marajoaras e em outros lugares da Amazônia. Nestes territórios, em *Abya Yala*, as memórias remontam àqueles e àquelas que aquilombaram em diversos lugares no Marajó, rebelando-se contra o colonialismo europeu e seu *modus operandi*: invasão de territórios, captura e escravização de povos não-europeus, desumanização destes povos, imposição de valores e religiões europeias, supressão das línguas nativas e imposição da língua do

20 Escritor negro marajoara reconhecido pelas obras que compõem o *Ciclo do Extremo Norte*, composto por 11 romances nos quais se narram as trajetórias da personagem Alfredo nas Amazônias. Nos livros, cujos cenários são o Marajó, é possível observar uma precisa descrição da cultura e da sociedade local, expondo magistralmente a situação social e política dos/das descendentes de africanos e indígenas neste lugar.

colonizador. As marcas das opressões e das estratégias de resistências contra coloniais (Santos, 2015) performatizam-se, contemporaneamente, em cada quilombola marajoara.

Aqui, seguimos reconstruindo passados, performatizando presentes e gestando futuros. Reexistências materializadas ao fazermos farinha e beijus de mandioca, ao comermos canhapira/cunhapira²¹ e maniçoba, ao bebermos tiborna e macaco²², ao apegar-nos aos encantados *Caruanas*²³ e *Caboclos* para cura de males físicos e espirituais, ao botarmos currais de pesca, ao comermos bichos de tucumã e turu, ao usarmos plantas e animais em nossos processos de cura do corpo e da alma, aos festejamos Santos e Santas com mastros, tambores, danças e cantorias, ao brincarmos bois-bumbás e cordões de bichos, ao tingirmos cuias e fazermos cerâmica, seguimos aquilombando. Sendo este aquilombar-se nossa principal estratégia de resistência e luta pelo território. Território entendido como nosso mais importante “patrimônio” cultural, material, imaterial, ecológico, natural, econômico e sagrado.

Neste arquipélago, ao longo da história, africanas/africanos e indígenas e seus descendentes têm atuado na luta anticolonial ou contra colonial, conforme o intelectual quilombola Antônio *Nêgo* Bispo dos Santos (2015), seja fugindo e formando mocambos no passado, seja, no presente, resistindo a expropriação de nossos territórios ancestrais e a negação de nossos modos de vidas, incomodando desde as margens, posicionando-nos frente ao Estado enquanto coletivos étnicos. Uma luta que, neste século, tem como protagonistas as **mulheres negras**, enfrentando projetos e grandes empreendimentos de desenvolvimento no contexto do neocolonialismo.

Sustentamos a premissa que os aquilombamentos, no presente, estão imbricados nas agências femininas, pois fomos e somos as principais articuladoras de ações no âmbito do movimento quilombola nesta região da Ilha do Marajó, desde 1998. Agências que ensinaram, entre outras atividades afrocentradas, a criação e a realização de eventos como os *Encontros*

21 Comida feita com peixe ou porco salgado e cozida no “vinho” do fruto da palmeira Tucumã Pará (*Astrocaryum vulgare Mart.*) e muito apreciada nos quilombos marajoaras (Sarmiento Sousa et al., 2018).

22 **Tiborna** e **Macaco** são bebidas com teor alcóolico preparadas nos quilombos de Salvaterra pela fermentação da mandioca (*Manihot esculenta Crantz*) e muito apreciadas nas festas de santo, nos mastros e nos *curvidados* para feitura de roças (roçagem e plantio).

23 **Caruanas** são divindades/seres sagrados do sistema religioso *Encantaria* ou **Pajelança Marajoara** ou da **Linha do Fundo** (Cavalcante, 2015; Matos, 2015, Favacho e Espírito Santo, 2021).

de *Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, os *Jogos de Identidade Quilombola* e a criação das associações de remanescentes de quilombos (ARQ), espaços político-organizativos coletivos onde as demandas em torno da titulação dos territórios quilombolas são elaboradas e encaminhadas; assim como outras lutas por justiça social e direitos socioterritoriais são travadas em meio a reuniões, ocupações, invasões, criação de eventos e elaboração de múltiplos outros diacríticos étnicos. Mas, consideramos e reconhecemos, também, que *Nossos passos vêm de muito longe!*

Como adiantado, minha trajetória de vida emaranha-se nas vidas de mulheres conhecidas e nomeadas, e nas vidas das anônimas ancestrais *ingaibas* e *tapanhunãs*, que viveram nos séculos XVIII, XIX e XX, na Ilha do Marajó, em diásporas pelos campos, matas e águas daquele lugar. Destas, as memórias atualizam duas escravizadas, as *negras fujonas/refugiadas Ana Teixeira* e **Augusta Dias**; a *tapuia livre Cândida Sarmento*; a *negra liberta Maria Bela Dias*, sua filha **Zenelzila Dias** e mãe **Darlinda Dias Sarmento**, cujas histórias imprimiram marcas em minha mente e corpo. Mulheres que vivenciaram e ainda vivenciam as consequências de correlações entre múltiplos sistemas de opressão, entre os quais raça, gênero e classe comparecem com maior intensidade.

Mas também a narrativa conecta-me, intimamente, a pessoas como *Caetano José de Jesus* (refugiado), *Francisca Martinha de Jesus* (liberta), *Brício Teixeira* (alforriado), *Leuvigildo Maciel* (livre), *Maria Laudelina Teixeira* (livre), *Joaquim Marinho dos Santos* (refugiado), *Vitalina Gonçalves* (livre migrante), *Raimunda de Sousa* (liberta), *Maria “Parnaíba” Martins* (livre migrante), *Miguel Antônio Sapucaia* (alforriado), *Raimunda Gavinho* (liberta)... Cujas vidas entrelaçam-se a minha, seja por parentesco, seja por relações de vizinhança e senso de comunidade e familiaridade, pois foram aqueles e aquelas que, junto com meus/minhas ancestrais, construíram e legaram-nos o território que hoje forma o **quilombo Barro Alto**²⁴.

24 O nome de nosso território quilombola é derivado do apelido de meu tataravô **Miguel Arcanjo Sarmento**, apelidado *Barro Alto*, um *tapuiu livre*, provavelmente um indígena Iuioana ou Aruã. **Bairro Alto** ou **Barro Alto** é o nome oficial do conjunto de nove (9) unidades sociais familiares que conformam no presente este quilombo, a saber: *Passagem São Luiz, Santa Maria, Ilha Cocal, Barro Alto, Marinquara, Vila Galvão, Bom Jardim, Valentim e Caçador*. Nos documentos compulsados (em cartórios e em arquivos familiares) e nas memórias coletivas locais chegamos a dados que situam a chegada de Miguel Arcanjo ao território por volta de 1860, mais ou menos. Documentos de terrenos indicam que em 1896 Miguel Sarmento e seus familiares já habitavam o local. Em honra à memória de meu tataravô usarei aqui **Barro Alto**.

São essas pessoas que resguardaram as histórias e os sentidos do aquilombamento, memórias das quais nos apropriamos para alicerçarmos nos passados, na ocupação antiga destes territórios por nossa(o)s ancestrais, os aquilombamentos presentes. Pessoas que se sabiam pretas vivendo em povoações rurais, e resguardaram a memória da escravidão e das estratégias de resistências, tais como as fugas e os aquilombamentos, como se perceberá ao longo do texto em narrativas de anciãos e anciãs dos quilombos de Salvaterra.

Nestes lugares de liberdades as ancestrais precisaram reinventar-se e formar comunidade junto a outros *fujões* e *fujonas* provenientes de outros lugares e culturas, irmanados, malungus na condição de *ex-cativos*, fossem libertos, forros, livres ou fugidos, em comunhão e cumplicidade com florestas, animais, rios e encantados, territorializaram-se. Ali, performatizaram *Ubuntu*²⁵ e o território foi sendo gestado, tempos-lugares resguardado nas memórias de tia **Estelina**²⁶:

Augusta Dias, minha bisavó, escrava refugiada, morava nesse lugá Jutuba, c'os filhos libertos: Maria Bela, Joaquim, Domingas, Eliziário e José Dias, o mais novo. Quando chegavo prá pegá rapazes prá ir prá Guerra do Paraguai, aí ela escondia os filhos. Vinha as cavalaria entrá nas casas prá levá os mininus prá lutá na guerra (Estelina Dias Sarmiento dos Santos, 90 anos – Quilombo Bairro Alto)²⁷.

Próximo ao território que hoje forma o quilombo *Providência* conta-se, que **Augusta Dias**, *negra fujona* de fazendas às margens do rio Camará, na divisa com o atual município de Cachoeira do Arari²⁸, refugiou-se no interior de Salvaterra e, em diásporas, criou apenas cinco dos vários filhos que pariu, alguns levados pelas privações vivenciadas durante as fugas que a

25 *Ubuntu* é um termo utilizado para referir-se a modos de vidas e mundivisões de povos africanos - seja no continente africano, seja na Diáspora Transatlântica – para alguns teóricos africanos o *Ubuntu* é a raiz da filosofia africana sendo a base da ética, da ontologia e da epistemologia em África. É a teoria do NÓS.

26 **Estelina [Dias] Sarmiento dos Santos** era irmã mais velha de minha mãe e foi uma das principais guardiãs da memória familiar, tornou-se uma das minhas maiores e melhores interlocutoras quanto a história e memória local no que diz respeito aos processos de aquilombamentos e territorializações. Faleceu em 2018 aos 90 anos.

27 Relatos orais coletados no quilombo Barro Alto por minha irmã, a historiadora **Rosa Helena. S. de Sousa**, durante a execução do projeto de pesquisa *História social dos negros fugidos e migrantes nordestinos nas cabeceiras do Rio Paracauari* (2009), inédito.

28 Alexandre Rodrigues Ferreira em *Notícia Histórica da Ilha Grande de Joannes ou Marajó* (1964 [1783]) faz referências às fazendas de gado de frades carmelitas nas margens do rio Camará e afluentes: “Os que menos fazendas têm na ilha são os carmelitas. Das cinco que possuíam, ainda conservam quatro: a fazenda da Assunção, no rio Camará; a de São Miguel, em um braço do mesmo rio chamado Jutubá, e outra, perto desta, chamada Aturiá. A que tinham com o nome de Santa Maria, já a venderam” (Ferreira, 1783). Acreditamos que Augusta tenha fugido das fazendas daquele rio.

negra refugiada precisava empreender a cada momento em que se via acossada pelas forças senhoriais. Mesmo assim, se fez mãe de **Joaquim, Domingas, Eliziário, Maria Bela e José Dias**, entretanto, permanecem na história familiar apenas a descendência de Domingas e Bela.

Imagina-se o terror vivenciado por essa mulher diante do fato de ter que presenciar seus filhos recém *libertos* caçados pelas forças imperiais do *pega-pega*²⁹ como “voluntários da pátria”, destinados a morrer numa guerra entre seus opressores. Tia **Maria da Conceição (Dias) Sarmiento dos Santos**, recorda sua avó, **Bela Dias** (falecida aos 106 anos em 1975), contando que, quando o *pega-pega* chegava, sua mãe **Augusta** escondia os homens no mato e dizia: “*Vão se embora, suas desgraças, aqui num tem mais homem, não!! Daí eles ficavam rondando, vinham de noite, todo dia vinham*”.

Posteriormente, num período próximo ou depois do fim oficial da escravidão (1888), em busca de terras³⁰, Augusta migrou com “*a gente dela pra Mucura*” (atual Campo Alegre), unidade social familiar no território quilombola (TQ) Bacabal, onde viveu e trabalhou “*fazendo roçados e farinha*”. Sua filha **Domingas Dias** casou-se na *Mucura* mesmo, com um nativo dali, lugar que seus descendentes povoaram e onde vivem até o presente. Por sua vez, sua filha **Bela** seguiu em diásporas e, nessas travessias, terminou envolvendo-se e *amigando-se* com um músico do *Marinquara* (unidade social familiar no quilombo Barro Alto). Em seus descendentes as marcas de uma senhoridade atrelada ao sobrenome Dias, legado de seus antigos senhores em fazendas do rio Camará. Na herança de Augusta dois quilombos: *Bacabal e Barro Alto*.

A negra *liberta* **Maria Bela Dias** foi uma das sobreviventes da prole de Augusta, passando a infância em fugas com a família. Enquanto jovem solteira, acompanhou a mãe em

29 *Pega-pega* é um termo utilizado pelos quilombolas de Salvaterra para referirem-se a eventos vivenciados pelas/os ancestrais durante a Guerra do Paraguai (1865-1870) e que ficaram guardados na memória coletiva devido ao trauma de terem os homens caçados e recrutados violentamente pelas tropas imperiais como “voluntários da pátria”. Eventos semelhantes de caçada e captura de *tapuios, caboclos, pretos* e demais homens pobres são também retratados na Literatura por José Veríssimo no conto o *Voluntário da Pátria* (2014 [1886]).

30 Acerca da situação da formação de quilombos no Marajó Acevedo Marin lembra que “As fazendas e engenhos dos séculos XVIII-XIX se valeram do trabalho de indígenas e de escravos africanos e foi nas fimbrias das fazendas que se formaram as comunidades de fugitivos na ilha de Marajó” (2015, p. 210). E ainda sobre a situação fundiária: “O arquipélago de Marajó foi, em boa parte, ocupado por “fazendas” no fim do século XVIII e início do XIX, o que significou que indígenas e ex-escravos, homens livres, ficariam “sem terra” e essa restrição seria o mecanismo que, em alguns casos, os tornaria dependentes e submissos dos fazendeiros. Esses trabalhadores dispersaram-se nos sítios que se formaram às margens das fazendas ou em terras mais longínquas, com grau de dependência variável do fazendeiro, do patrão” (Acevedo Marin, 2009, p. 213).

perambulações diaspóricas até à *Mucura*, onde encontraram a segurança para estabelecer um lar e onde viveram fazendo roças e farinhas, pescando e caçando, nas terras que hoje são heranças dos descendentes de sua irmã, **Domingas Dias**. Bela partiu dali ao juntar-se ao “branco” Antônio *Guará* Teixeira, indo viver com este no *Marinquara*, terra de herança da mãe dele: a **Ana Teixeira**.

A trajetória de vida da tataravó **Ana Teixeira**, por sua vez, perpassa por vivências como mulher escravizada nas fazendas do Cabo Maguari, região norte do Marajó famosa pelas grandes fazendas de gado vacum e bubalino e, também, por constituir os pesqueiros reais³¹, e a memória de seus descendentes dá conta que ela, ainda na condição de cativa, teve dois filhos, provavelmente com seu senhor ou com um visitante ou empregado branco deste, situação assim retratada na memória de um dos seus bisnetos:

Meu avô, pai da minha mãe, era filho de escrava com pai branco, um francês da fazenda do Maguari. Ana fugiu com um ex-escravo pra cá, pró Marinquara, trouxe os meninos Djalma e Antônio [seu avô], filhos de Ana, enteados do Brício Teixeira. [...] Os dois filhos eram claros [brancos], por que eles eram escravos e a Ana teve filhos com um francês, aí eles saíram claros (Miguel Dias Sarmiento³², 86 anos – Quilombo Bairro Alto).

Contaram-me que **Ana**, *negra fujona*, evadira-se do Maguari com seu companheiro, um ex-escravo chamado **Brício Teixeira**, trazendo em sua ilharga os filhos **Djalma** e **Antônio**, frutos de estupros perpetrados por seus senhores. Então, Ana, em movências diaspóricas pelos rios e campos e sob a égide de Nonhon³³, terminou por estabelecer-se, centenas de quilômetros depois, com seus pirralhos e seu companheiro de fugas, no *Marinquara Velho*.

Nesse lugar, territorializaram e forjaram um lar, passando a viver sob a proteção das matas e na companhia de outros fujões, com quem compartilharam histórias, proteção, trabalhos e destinos, cultivando a terra e tirando dela os itens necessários à existência. Seus filhos *claros* tornaram-se conhecidos na região pelo apelido de ‘*Guarás*’, devido à tez

31 Acevedo Marin (2009) informa que a região norte da Ilha do Marajó, foi marcada pela presença do grande latifúndio aristocrático marajoara, além de constituir os pesqueiros reais de Soure e Joanes.

³² Arquivo vivo da história familiar e comunitária, liderança de trabalhadores rurais e da Igreja Católica, mantenedor da Associação de Moradores de Barro Alto, **Tio Miga** como era carinhosamente tratado por toda(o)s da comunidade, infelizmente foi mais um griôt que sucumbiu durante a primeira fase da Pandemia de Covid-19, em 2020.

³³ Nonhon é deidade feminina guardiã de todos os segredos e tesouros da Terra, que na cosmogonia marajoara imaginada por Eneida de Moraes (1954), foi castigada pelo portentoso Tunguráguas e teve seu corpo transformado na Ilha do Marajó depois de transgredir normas ao apaixonar-se pelo deus Surnizuno - o rio Amazonas - e beijá-lo sem consentimento.

avermelhada pelo sol marajoara. Sobre ela repousaram olhares pouco compreensivos, e os familiares do marido nunca aceitaram o fato de Brício reconhecer os filhos *brancos* de Ana como seus, legando-lhes terra e um sobrenome, herdado também por ela: **Teixeira**. Em Marinquara, Ana traçou novos destinos ao entremear sua vida com as vidas que ali já estavam e foram chegando, seus filhos e netos ajudaram a povoar o lugar que hoje se reconhece como quilombo **Barro Alto** e seus bisnetos e tataranetos hoje povoam este e outros quilombos da região, espalhando Teixeiras por Salvaterra e entornos.

Tempos depois, neste território de liberdades, os destinos de Ana e Augusta são atravessados, quando seus filhos, **Antônio** e **Maria Bela**, encontram-se e resolvem *juntar-se*, iniciando novas trajetórias em *Marinquara Velho*. Assim, minha avó **Zenelzila Dias** vem a ser um dos poucos frutos vingados desta relação, porque, mesmo morando nas terras de herança do marido, **Bela** viveu as agruras de ter que sustentar os cinco filhos³⁴, sobreviventes de várias gravidezes, sem apoio do companheiro músico andarilho, quase sempre ausente por manter outras duas famílias: uma no *Caçador* e outra na *Beirada* (TQ Caldeirão).

Diante das necessidades do reexistir apenas do que a terra lhes provia, Bela viu-se compelida a “dar” a filha **Carmem**, ainda criança, para morar e servir uma “*família de Belém*” que depois se mudou para o Rio de Janeiro. Conta-se que, até morrer, Bela esperou notícias desta filha perdida para as terras do Rio de Janeiro. As demais meninas, **Joana** e **Pureza**, “*empregou*” em “*casas de famílias*” onde passaram parte da vida em servidão consentida, destino comum de muitas jovens periféricas das Amazônias, como retrata Dalcídio Jurandir na personagem *Libânia* no romance *Belém do Grão-Pará* (1960). Por último, casou a caçula **Zenelzila**, aos 15 anos, com o jovem vizinho **Miguel Sarmento**.

Mas, antes disso tudo acontecer, vinda de muito *dantes*, envolvida nas brumas do esquecimento em tênues fios da memória, bisavó **Cândida Sarmento**, chegou até mim pelos passos e laços de avó Miguel Evaristo Sarmento. Mas, antes de Cândida e de vô Miguel, houve outro, o **Miguel Arcanjo Sarmento**, o *Barro Alto, tapuiu*³⁵ livre, que chegara à região

34 **Maria Bela Dias** e **Antônio Teixeira** tiveram os filhos **Joana, Januário, Carmem, Pureza Dias (Macedo)** e **Zenelzila Dias (Sarmento)**.

35 Tapuiu(s)/tapuia(s) são termos genéricos usado antigamente aqui no Marajó para referir-se aos indígenas que tinham sido espoliados de suas identidades étnicas durante o domínio colonial e imperial, também referidos como índio(a)s manso(a)s que conviviam em meio a sociedade dos “brancos”.

por volta de 1840 e pedira de **Joaquim Marinho dos Santos**³⁶ um “pedaço de terra pra fazer um barraco e uma roça” às margens do Igarapé-Açu, e desde então, “foi ficando, foi ficando”, como recorda um bisneto de Joaquim, ressentindo-se ainda pelo fato de ter-se ‘tomado’ parte das terras do *Sítio São Luis*. Uma vez instalado, Miguel Arcanjo casou-se (ou já era casado) e ali criou **Honorato, Manoel e Cândida**. Os descendentes, reputamos nele uma ancestralidade indígena devido suas origens na terra dos Iuioanas/Joannes e traços físicos que consideramos indígenas, presentes em seus fenótipos (cabelo preto liso “espeta caju”, pele trigueira, estatura mediana, rosto fino).

Desvelada por tia Estelina, **Cândida** surge jovem cuidando do “velho Barro Arto”, morando “numa casinha ali por detrás da escola, mais prá lá um pouquinho, pras bandas do poço velho”, até se juntar a **João Lopes Teixeira Maciel**, “do pessuar do Marinquara”, mas este bisavô viveu pouco e não deixou nem mesmo sobrenome aos herdeiros **Miguel, Antônio, Conceição, Raimunda e João da Mata Sarmento**. E este **Miguel**, primogênito de Cândida, aos 19 anos, terminou por encontrar-se com uma parenta de seu pai, “lá do Marinquara”, a menina ‘Ana’, minha avó **Zenelzila**, filha de Bela e Antônio, neta de **Augusta Dias** e de **Ana Teixeira**, entremeando, por fim, as histórias das mulheres de minha vida pela linhagem materna.

Vovó **Zenelzila Dias**³⁷, por sua vez, teve treze filhos, destes viu viver até a idade adulta apenas 10, perdendo três para o impaludismo (febre amarela), sarampo e diarreia. **Tia Ana**, como era conhecida, lutou ao lado do marido para criar e educar os muitos filhos. Conta-se que acompanhava o marido nas lidas diárias nas roças e nas pescarias, deixando os filhos menores aos cuidados da mãe e levando os maiores para ajudar nas tarefas. Resistia à ideia de “empregar” as filhas nas “casas de famílias” devido às agruras vivenciadas por suas irmãs em decorrência desta prática, portanto, mesmo analfabeta, insistiu em ter filhos e filhas letradas,

36 A memória coletiva da comunidade dá conta que **Joaquim Marinho dos Santos**, e seus irmãos e/ou companheiros de fuga, foi um dos primeiros *negros refugiados* a estabelecer-se no território do quilombo Barro Alto, nas décadas iniciais ou meados do século XIX, estabelecendo-se no *sítio São Luis* (Acevedo Marin, 2005).

37 Avó **Zenelzila Dias** nasceu no *sítio Marinquara Velho* no ano de 1911, nas terras de seu avô **Brício Teixeira** onde viveu até a adolescência. Cassou-se em 1926 com **Miguel Evaristo Sarmento**, tempos após o casamento e já com três filhos, mudou-se para as terras do marido, o *sítio Barro Alto*, onde criou os/as filhos e filhas: **Estelina, Pedro, Miguel, Ferdinando, Maria José, Maria da Conceição, Maria Célia, Maria de Jesus, Darlinda e João de Deus Dias Sarmento**. Faleceu em 18/10/1988, aos 77 anos, deixando extensa descendência.

pois os queria *gente*, por isso pelejou até convencer seu marido a contratar, com a ajuda de outra(o)s vizinha(o)s, professor particular para dar aulas aos jovens.

Narram os moradores de Barro Alto que a primeira escola do território, *Escola Bom Jesus da Campina (EBJC)*, foi criada em 1943 no sítio *Bom Jesus da Campina*, (expropriado - juntamente com outros sítios - pelo Ministério da Agricultura para fazer a *Fazenda Modelo Paraíso*, hoje pertencente à EMBRAPA), no turno do Nunes, por iniciativa de alguns pais e mães daqueles lugares que contrataram professor particular para ensinar seus filhos e filhas a ler e escrever, o professor **Sebastião de Assis Gonçalves**, popularmente conhecido como *Professor Sabá* ou *Frei Sabá*, oriundo do quilombo Bacabal.

A resistência de vovó, juntamente com outras mulheres e homens destes lugares, na luta para garantir a escolarização dos seus descendentes, é expressiva da mundivisão destas pessoas sobre a educação também como um processo de libertação, ou como prática emancipatória (Gomes, 2012; 2017). Entendiam, naquele então, que este direito negado a eles e elas, o saber ler e escrever, poderia tornar-se o elemento que os ajudaria e aos seus herdeiros e herdeiras a sobreviverem naquele mundo pós-abolição que os havia jogado nas margens da sociedade brasileira.

Esta agência viabilizou que a geração das filhas e filhos de **Zenelzila Dias Sarmiento** tivessem a oportunidade de escolarização, pois, “*no tempo de dantes, preto num estudava*”, como recordava sempre sua filha **Estelina Sarmiento**³⁸. Destes, apenas tia Estelina, a mais velha, não pode estudar. Mas Zenelzila sustentou a educação básica (5ª Série Ginásial) dos demais filhos e filhas. Sua filha **Maria da Conceição Sarmiento**, aos 16 anos, tornou-se a primeira professora da comunidade, em 1954; três outras filhas tornaram-se também professoras na comunidade³⁹, dentre as quais minha mãe **Darlinda Rosa Dias Sarmiento**. Graças à ação de vovó, suas meninas driblaram o destino de muitas outras jovens negras da

38 Tia **Estelina** nasceu em *Marinquara Velho*, nas terras de sua mãe, em 21/02/1928, onde morou até os 6 anos de idade. Depois a família mudou-se para o sítio *Barro Alto*, terras de herança de seu pai. Após casar-se, foi viver no sítio *São Sebastião*, terras da família de seu esposo **Manoel Marinho dos Santos** (tio *Vera Cruz*). Depois de certo tempo, retornou ao *Barro Alto*, indo viver em suas terras de herança, onde faleceu em 27/08/2018, aos 90 anos. Infelizmente, não teve a oportunidade da escolarização, mas foi uma das nossas principais guardiãs da história ancestral, tinha uma memória prodigiosa, sendo uma narradora maravilhosa e a reconhecemos como uma *Conhecedora Griôte*. Como herdeiros/as deixou **Vera Lúcia, Ana Lúcia, Manoel Guilherme, Carmem, Maria Lúcia e Arildo Sarmiento dos Santos**.

39 **Maria José Dias Sarmiento, Maria de Jesus Dias Sarmiento e Darlinda Dias Sarmiento** foram professoras na Escola Estadual de Barro Alto, sendo que estas duas últimas tornaram-se servidoras efetivas do estado e hoje são aposentadas como Professoras Auxiliares.

comunidade e do Brasil: não se tornaram empregadas domésticas, amas ou babás, foram exceção à regra.

Descrita como uma mulher severa, vivenciou decepções de ver filhas ‘fugindo’ para casarem-se com homens que não aprovava, inclusive com aqueles “*da raça que batia em mulher*” (Darlinda Dias Sarmiento, 74 anos). Resistiu, com o marido, familiares e vizinhos, às expropriações do território ancestral perpetrada pelo Estado brasileiro através do Ministério da Agricultura nos anos 40 do século passado, permanecendo ali, enquanto vizinhos e parentes mudavam-se para outros lugares e “perdiam” suas *heranças*. Também viveu a alegria de ver a primeira geração de netas concluindo o ensino de 2º grau e entrando na Universidade na década de 1980. Suas netas constituem também exceção à regra.

Mãe **Darlinda Dias Sarmiento** é a caçula de Zenelzila e Miguel, teve educação “esmerada” pois, além da escolarização formal até a 5ª Série Ginásial, recebeu aulas de *Corte e Costura* e estudou *Prendas do Lar* na Escola Doméstica em Soure, onde foi morar nos anos finais da década de 60, lugar onde conheceu papai e juntou-se, aos 22 anos. Sou a quarta de seus treze filhos, oito mulheres e cinco homens⁴⁰. Costuma dizer que preferia que todas fossem “meninas”. *Professora Rosa*, como é mais conhecida, trabalhou no povoado por 25 anos, lidando com as roças, ocupada na criação da ampla prole e nos afazeres domésticos, arranjou tempo para ser Presidenta da *Sociedade de Santa Maria*, sócia fundadora do *Clube de Mães*, costureira e estudar até o 1º ano do Ensino Médio.

Momentos de sofrimentos vieram quando se viu obrigada a separar-se de seis de seus filhos e filhas tão logo completavam 9 ou 10 anos e concluíam a 4ª Série de escolarização, uma vez que a escola local não ofertava outras séries da Educação Básica. Como herdara de vovó o desejo de ter filha(o)s *bem estudada(o)s*, mandava-nos morar com familiares nas cidades de Belém, Soure, Santo Antônio do Tauá e até Guarulhos. Hoje, comemora as agruras passadas ao ver sete de suas “*meninas*” graduadas como professoras e pesquisadoras em áreas como Letras e Literatura, Tecnologia de Alimentos, História, Geografia e Pedagogia. Uma técnica em Enfermagem e estudante de Ciências Biológicas. Quatro delas pós-graduadas. A maioria bem “*encaminhada na vida*”. Suas filhas seguiram seus exemplos, são ativistas quilombolas. As tataranetas de Ana e Augusta são exceção à regra, romperam parte da bolha

40 Aqui os 13 filhos de Darlinda e Maurício Pereira de Sousa: **Rosa, Mauro, Cláudia, Páscoa, Darlinda, Marília, Maurício, Miguel, Denise, Débora, Daniele, Daniel e Murilo**. Atualmente, possuem 26 netos e netas e 1 bisneta.

do racismo que nos cerceia escolher presentes e futuros. As tataranetas das Ingaíbas e das Tapanhunus performatizam reexistências na ancestral *Analáu Ychynháku*⁴¹ do povo Aruã.

Nesses recordar enunciados depreendem-se discursos sobre resistências cotidianas diante de situações sociais adversas e mesmo contrárias às agências femininas, e informam sobre estratégias de enfrentamento, por meio de discursos ocultos e infrapolítica (Scott, 2004), aos sistemas de organização social que as excluía ou inferiorizava. Augusta e Ana livrando-se do cativo e produzindo novas relações sociais e experiências em outros lugares; Cândida assumindo sozinha a criação dos filhos “naturais” e os cuidados do pai idoso; Bela investindo em um tipo de relação marital (a poligamia do marido) que não era aceita dentro do grupo familiar, pois “*mamãe não gostava do vovô ter outras amásias. Não gostava quando vovó ia fazer farinha lá pro Caçador. Foi por isso que ela saiu de lá do Marinquara. Não gostava*” (Pedro Sarmiento, 2019); Zenelzila, acompanhando o marido nas lidas diárias e, mesmo analfabeta, *pelejando* para garantir a educação dos filhos e, principalmente, das filhas, em uma época em que a educação de meninas e mulheres não era sequer considerada.

Gerações passaram-se e, pelo menos, dois séculos separam-me do tempo no qual **Ana, Augusta, Cândida e Maria Bela** viveram, lutaram, trabalharam, construíram, amaram e morreram; não as conheci, nunca convivi com elas; de vovó Zenelzila tenho mais lembranças ‘de ouvir contar’, porque morreu quando eu era menina; mas minha memória ainda as guarda, ainda vivem em mim, ainda vivo nelas. São elas, por meio de meus/minhas parentes, tios/tias, mãe e, também, vizinhos e vizinhas, que fazem de mim o que sou, pois parte de minha identidade devo a elas, inclusive o senso de comunhão/comunidade que mantenho em relação às demais pessoas dos quilombos. Elas me fazem atravessar o tempo, conectando passado, presente e futuro de forma reflexiva. E deve ser isso que a antropologia decidiu chamar de *etnicidade* e que a filosofia africana chama de *Ubuntu*.

Isso faz de mim um resultado possível destas múltiplas resistências ancestrais aos diversos sistemas de opressão, que, em última instância, emergem como negação ou obliteração de direitos, tanto no passado, quanto no presente. As resistências de minhas muitas avós, ao ousarem fugir do cativo, ao entretecerem novos destinos, ao buscarem

41 Este era o nome atribuído pelo povo Aruan/Aruã à ilha que habitavam, conforme descrito por Domingos Ferreira Penna (1881) em “*Algumas palavras da língua dos Aruans*”, termos linguísticos coletados a partir da entrevista deste pesquisador com o indígena aruan/aruã **Anselmo José**, na ótica de Penna “único representante vivo da formosa e hoje extinta nação dos Aruans”, realizada na então povoação do Afuá, no Distrito de Chaves, em 1877.

novos caminhos e lugares, ao criarem novas regras e tradições, ao subverterem ordens pré-estabelecidas me afetaram e afetam, indicam-me trajetórias a serem percorridas ou interrompidas, vividas, desviadas, atravessadas, pervertidas, sempre que as circunstâncias o exigirem. E deve ser isso tudo que constitui a tal *etnicidade*, um tipo de *identidade* que parece conectar-me ao passado, mas principalmente ao futuro, num processo descontínuo, num trajeto não-linear, quebrado, mutável, intermitente, constantemente revivido e recriado.

1.2. UBUNTU: SOU PORQUE ELAS FORAM E SÃO REEXISTENTES

O *Ubuntu* é a raiz da filosofia africana para Mogobe B. Ramose (1999) e outros e outras teóricas da afrocentricidade, sendo a base da ética, da ontologia e da epistemologia em África. Para Ramose, a filosofia *Ubuntu*, palavra constituída pelos termos bantus *ubu* e *ntu*, precisa ser compreendida da seguinte forma: “A noção fundamental da epistemologia e ética ubuntu é – tomando o termo emprestado de Tshiamalenga – a filosofia do “Nós”. Nos termos dessa filosofia, os princípios da partilha, da preocupação e do cuidado mútuos, assim como da solidariedade, constituem coletivamente a ética do ubuntu” (Ramos, 2010, p. 9).

Neste sistema filosófico, Ramose (2010) assevera, ainda, a primazia da comunidade sobre o indivíduo enquanto premissa ontológica, posto que “a comunidade é lógica e historicamente anterior ao indivíduo”, no entanto, isso não implica em uma anomia e nem uma não-autonomia da pessoa, ao contrário, “não se segue que o indivíduo perca a identidade pessoal e a autonomia. O indivíduo é considerado autônomo e, portanto, responsável por suas ações” (Ibidem), logo responsável por seus destinos.

Por sua vez, Bas’Ilele Malomalo (2010; 2014), percebe o *Ubuntu* como uma ética, ou como um princípio ético que implica perceber-se enquanto membro da *humanidade*, para ele, ainda,

Do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados). Esse pensamento é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional e é traduzido em todas as suas línguas (Malomalo, 2010, p. 19).

Desde uma mirada da psicologia africana Dirk J. Louw (2010) compreende que o *Ubuntu* implica na formação do *self* da pessoa enquanto humano em meio a outros humanos e não-humanos em comunidade, pois “ser humano significa ser por meio de outros”, sendo que no *ethos* do *Ubuntu* o “conceito africano de comunidade, em seu mais pleno sentido, inclui

toda a humanidade. Todos nós somos família – ninguém está excluído” (Louw, 2010, p. 6). Portanto, neste sentido, assevera:

O pensamento africano é holístico. Como tal, ele reconhece a íntima interconectividade e, mais precisamente, a interdependência de tudo. De acordo com o ethos do ubuntu, uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas (isto é, da comunidade em sentido abrangente: os demais seres humanos assim como os ancestrais), mas uma pessoa é uma pessoa por meio de todos os seres do universo, incluindo a natureza e os seres não humanos. Cuidar “do outro” (e, com isso, de si mesmo), portanto, também implica o cuidado para com a natureza (o meio ambiente) e os seres não humanos (Louw, 2010, p. 7) (grifos meus).

Em outros termos, para africanos e seus descendentes na diáspora a compreensão do *Ubuntu* enquanto ética, ontologia, epistemologia e cosmologia implica na inteligência que somos humanos à medida que vemos, reconhecemos e respeitamos a humanidade nas outras pessoas (vivas e mortas-vivas) e nos outros seres também. Isso implica reconhecer nossas relações étnicas enquanto relações comunitárias amplas e complexas, que não se restringem a um mero *estar* em comunidade, mas *viver* e *ser* em comunidade, considerando-se que “em um sentido comum ou, se se preferir, secular, *ubuntu* significa simplesmente compaixão, calor humano, compreensão, respeito, cuidado, partilha, humanitarismo ou, em uma só palavra, amor” (Louw, 2010, p. 6).

Estas palavras imbricadas no sentido secular de *Ubunto*, como proposto por Louw, talvez performatizem os sentidos que o quilombolbar possui no contemporâneo, mas também os sentidos que tiveram no passado para africanos e africanas escravizadas que quilombaram aqui em séculos passados, ademais, também são termos que apontam para um futuro, uma vez que as agências quilombolas do passado e do presente encaminham-se para um pensar nas próximas gerações que precisam continuar reexistindo em nossos territórios, espaços que para nós são vivos e preches de sacralidades e devires.

A tônica de nosso *vir-a-Ser* e do *vir-a-permaneSer* nos territórios legados pelas/pelos ancestrais, neste século, é atravessada por um sentido de ancestralidade e de territorialidade, portanto, aqui nos quilombos marajoaras a relevância dos passados e das antepassadas e antepassados não podem ser desconsideradas nas análises do presente. Deste modo, a compreensão e a apreensão do *Ubunto* enquanto lógica e racionalidade, cosmologia, ontologia e epistemologia torna-se fundamental para mim enquanto quilombola e mulher em *escrevivências autoetnográficas*.

Consequentemente, para dizer-nos, percorro trajetórias de vida utilizadas aqui como fio alegórico⁴² para tecer uma *identidade étnica* a ser representada em um texto autoetnográfico, considerando aqui o sentido tal como propõe Ellis (2007, p. 14) ao afirmar que "fazer autoetnografia envolve um movimento de ida e volta, entre experimentar e examinar um eu vulnerável e observando e revelando o contexto mais amplo dessa experiência", tal texto significando tessitura de vidas enunciadas por descendentes de aquilombados e aquilombadas do passado, adquirindo, assim, sentido real como representação de uma identidade individual e grupal ao tornar-se um discurso no presente.

A centralidade destas mulheres em minha trajetória de vida personifica-se hoje em meu interesse em compreender os processos de aquilombamentos nesta região no século XXI, fenômeno percebido como uma ação eminentemente feminina. Assim, não estou inteiramente em "casa" diante desta situação, mesmo porque percebo a existência de problemas relacionados à agência feminina neste território que me levaram a buscar entender os "meandros" desta agência que não é um *dado*, mas um *construto* social, que possui correlações históricas e contextuais, constituindo-se como trajetória, devendo por isso ser cotejado tanto em termos sincrônicos como em termos diacrônicos.

Noto que, nestes lugares, a tradição oral quilombola reitera a antiguidade da ocupação do território, como se pode verificar acima, mas, no meu entendimento, a cultura material pretérita também é utilizada para ratificar essa etnicidade, particularmente no que tange a luta pela titulação coletiva do território, pois os resquícios de cerâmica, faiança, antigos cemitérios e outros exemplos da materialidade encontrados nos diversos espaços são (re)apropriados por nós como diacríticos dessa etnicidade e da antiguidade da ocupação, considerando-se aquilo que Bartolomé (2006) diz acerca das apropriações simbólicas nos processos de etnogêneses ao afirmar que esta

também envolve uma capacidade de simbolização compartilhada, por meio da qual antigos símbolos se ressignificam e adquirem o papel de emblemas, capazes de serem assumidos como tais por uma coletividade que encontra neles a possibilidade de construir novos sentidos para a existência individual e coletiva (Bartolomé, 2006, p.58).

Então, pode-se dizer que a gênese de nossa *identidade quilombola* neste século está imbricada com questões relacionadas à identidade, território, gênero e política, pois em última

42 Referência ao mito das *Moiras/Parcas*, Clôto, Láquesis e Átropos, as senhoras do destino e fiandeiras da vida na mitologia grega, mas ao contrário do mito, que professa o determinado e linear, na *trajetória de vida* nada é pré-determinado, tudo é dinâmico, pode e sempre muda.

instância, retomando Eriksen (2001), etnicidades são políticas de identidade, e a identidade quilombola, enquanto tal, é acionada nas lutas por recursos escassos em nossos espaços de vivência, ou seja, por terra, emprego e renda, educação, reconhecimento e outros direitos. Em nosso caso, o *recurso* mais escasso no presente é a terra e tudo aquilo que se encontra agregado a ela⁴³ no território e, considerando a dependência intensa deste bem, que é parte de nós, para nossa sobrevivência e reprodução social, nossa ação política liga-se preponderantemente a ela.

Nos termos de Almeida (2011) os quilombos são territórios políticos e simbólicos, constituindo-se a partir de elaborações histórico-sociais de grupos humanos que, a partir de pertencimentos étnicos, constituem identidades políticas e sociais que ensejam lutas e resistências para a sua manutenção e fortalecimento, produção e reprodução. É sob esta perspectiva que abordo as práticas sociopolíticas das mulheres neste trabalho.

Mas, o que posso dizer sobre este campo do saber onde estou? A Antropologia não me escolheu. Eu a escolhi e a escolha é política. Fiz isso de forma racional e propositalmente, uma vez que essa disciplina é atualmente um instrumento muito necessário à coletividade étnica quilombola neste momento de nossa trajetória histórica e social, pois esta ciência, ou melhor, os saberes e fazeres da Antropologia, hoje são uma das principais ferramentas usadas pela sociedade e pelo Estado Brasileiro para dizer-nos e definir-nos perante o mundo.

Isso decorre de mecanismos legais, a exemplo do Decreto 4.887/2003, determinarem a elaboração de relatórios técnicos e laudos antropológicos como peças para identificar-nos e estabelecer os limites territoriais e sociais dos quilombos. Uma questão que o movimento quilombola questiona, considerando-se que a Constituição Federal de 1988 e a Resolução 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) definem a autodeterminação/autoafirmação e autorreconhecimento como os principais critérios a serem observados, tanto nos processos de titulação dos territórios, quanto na implementação de políticas públicas para assegurar direitos secularmente negados as/aos quilombolas; bem como na proteção de nossos territórios.

Assim, a Antropologia vem suprir uma necessidade gerada em nosso meio a partir de mecanismos jurídico-legais. E neste caso, precisamos aprender o idioma da Antropologia a

43 Recursos materiais, tais como: água, representada por rios, lagos, igarapés e recursos pesqueiros; solos cultiváveis; florestas e seus recursos (fauna e flora); e simbólicos (representação de nossos ancestrais e locais de nossas vivências e experiência; e espaço de nossas divindades; de nossas crenças; etc.).

fim de melhor compreender, acompanhar, participar e mesmo elaborar de forma autônoma tais laudos técnicos em nossos territórios. A aprendizagem desta linguagem é necessária para que, entre outras ações, não ocorram equívocos que levem ao estabelecimento de limites territoriais não condizentes com nossas territorialidades, tal como aconteceu bem recentemente no quilombo Bacabal, em Salvaterra⁴⁴.

Outro motivo igualmente relevante relaciona-se a necessidade de produzir discursos da gente sobre a gente, elaborando narrativas *outras* que informem sobre nossas práticas, saberes e fazeres *desde o quilombo*, enunciações malungas em desafio aos discursos que têm sido elaborados “sobre” nós ao longo do tempo nas ciências sociais, na sociedade e no âmbito do Estado e que, em última instância, geram consequências perversas, pois alguns viabilizam e acirram problemas como a discriminação e o racismo, os quais sustentam discursos e práticas funestas como a negação de direitos sociais, econômicos, culturais, ambientais e territoriais.

Então, o compromisso é, pois, com uma pesquisa antropológica afrocentrada (Mazama, 2009; Asante, 2009, 2016) que traga para o centro do debate as mulheres quilombolas em suas múltiplas agências negras na Amazônia. Uma agência que se constitui a partir do momento em que percebemos nossa existência e nossos modos e mundos de vida ameaçados por discursos e práticas pautadas na retórica do *desenvolvimento*, hoje dito, *sustentável*, mas que é fruto, detentor e propagador de uma lógica predatória da vida na terra (Santos, 2015; Krenak, 2018).

Este estudo confrontou-me, ainda, com o compromisso proposto por Patrícia Hill Collins de pensar-nos mediadas por um feminismo/mulherismo negro que viabilize “a oportunidade de modelar um processo de construção de uma comunidade a partir da heterogeneidade e não da mesmice” (Collins, 2017, p. 20) e, lembrando Alice Walker, informa-nos que isso “significa envolver-se na difícil tarefa de trabalhar com as diversas maneiras em que mulheres negras têm sido afetadas pelos sistemas intercalados de opressão”,

44 O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID, elaborado por antropólogos e outros profissionais do INCRA, permitiu que parte significativa do território ancestral, inclusive o antigo cemitério daquele povo e os locais de pesca, caça e coleta, permanecessem em posse da fazendeira dona da fazenda *São Macário*. Este quilombo teve seu território reconhecido pela Portaria n. 383, de 18 de julho de 2014, do INCRA, publicada no Diário Oficial da União, n. 137, Seção 1, p. 101, de 21 de julho de 2014, entretanto ainda não houve a desintrusão do mesmo até a presente data e as/os quilombolas seguem em conflitos com fazendeira(o)s e posseira(o)s não-quilombolas do entorno.

pois “pensar sobre a natureza interconectada dos vários sistemas de opressão e sobre formas potenciais que tal interseccionalidade pode promover a resistência, ajuda a movimentar as mulheres negras em direção ao mulherismo visionário de Walker” (Ibidem).

Reputo a mulher aquilombada como uma das facetas destas mulheres que fazem da agência sociopolítica uma forma de ser/estar no mundo, devendo, no intuito de relevar-nos, atentar para o fato de que somos pessoas mediadas por uma sociedade circundante, quer seja no espaço do quilombo, quer seja na sociedade ampliada onde vivemos, negociamos e trocamos com os nossos “Outros”.

Nos quilombos, as mulheres agregam em si heterogeneidades, pois são de distintas gerações, formações e profissões. São professoras, avós, benzedoras/rezadeiras, trabalhadoras, estudantes, pescadoras, esposas, enfermeiras, idosas, desempregadas, tias, lavradoras, pajés, empreendedoras, carvoeiras, filhas, parteiras, artesãs, jovens, mães de santo, empregadas domésticas, netas, agentes comunitárias de saúde, mães, adolescentes, desportistas, comerciárias, aposentadas, taberneiras, crianças, extrativistas, vendedoras, caçadoras, pesquisadoras, servidoras públicas etc. Deste modo, não é possível encaixá-las em papéis sociais fixos, pois performatizam dinamicidades de ação no contexto do quilombo e fora dele, apesar de cada uma atuar no mundo a partir de sentidos e de significações particulares e coletivas de solidariedade, compartilhamentos e trocas justas.

Aqui vou *Negritando*, e **negritarei**, como pede **Nilma Bentes** (1993), trajetórias de vidas gapuiadas nos *labirintos da lembrança* daquelas *semi-esquecidas* **mulheres** que me fazem *SER*. Falo e Ouço aquelas a quem foi cortada a língua, falo com aquelas obrigadas a esquecer suas línguas e a falar novas línguas, mas que mantiveram a tradição viva da oralidade. Não puderam escrever, mas nos legaram a potência da tradição oral (Hampaté-Bâ, 2010), sagradas-palavras que dizem coisas constroem e destroem mundos (Vansina, 2010), palavras performativas. Pego, aqui os fios das *falavras* para discorrer sobre as existências e reexistências daquelas que me trouxeram até aqui, traduzidas na força e magia do CONTAR e RE-CONTAR.

1.3 VARADORES DA PESQUISA: PROCESSOS E PERCURSOS METODOLÓGICOS

No quilombo **Barro Alto** aprendi que um *varador* é um caminho possível para se ir de um lugar a outro, mas não é uma estrada. Quase sempre não é o melhor ou o mais seguro caminho, algumas vezes é uma trilha minúscula no meio do mato por onde mal podemos nos locomover, as vezes é apenas uma *picada* aberta por animais no meio da vegetação densa em

seus forrageios. Geralmente é lamacento ou cheio de terroadas, juquiris, tiriricas, cipós-assador ou jacitaras, em suma, perigoso, arriscado, entretanto representa o trajeto mais curto ou menos cansativo e dispendioso entre um ponto e outro. Um varador é o menor caminho para se chegar até a roça, ao açazal, ao caranguejal ou ao bacurizal, ou mesmo para ir-se de uma residência a outra no quilombo. Muito frequentemente, é o trajeto escolhido por nós quando precisamos maximizar o tempo na realização de um trabalho ou queremos chegar mais rapidamente a um determinado lugar.

Neste fazer antropológico optei por um *varador*, um caminho por onde me locomovo com pouca segurança, é verdade, mas que foi o melhor para me levar até meu destino. Como explicitado anteriormente, minhas escolhas acadêmico-científicas na condução desta pesquisa organizam-se em torno de minha pertença etnicorracial, estando impregnada pela minha situação social e política enquanto mulher negra em aquilombamentos ao longo de 20 anos de ativismos no movimento quilombola marajoara, paraense e nacional.

Situo meu aquilombamento no ano 2003, quando me vi enredada nos fios de Ananse, a Deusa Aranhã (Amador de Deus, 2019), que me pôs diretamente no meio do nascituro movimento quilombola de Salvaterra. Neste ano tive a oportunidade de presenciar em meu povoado as discussões relacionadas à criação da *associação de remanescentes de quilombos de Barro Alto*. Discussões encabeçadas por tia **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos**, ex-professora, rezadora/beneditora e, então, agente comunitária de saúde (ACS) do povoado, em companhia de outras mulheres dali, pessoas como as senhoras **Rita e Maria Natividade Teixeira e Maria do Carmo Leal** e jovens à época, como **Ádria Sarmiento, Maria Lucidete e Maria Luciene dos Santos, Marlete Leal** dentre outras, as quais naquela época formavam o *Grupo de Mulheres Quilombolas de Barro Alto*. Apesar de já ouvir falar sobre quilombos e quilombolas na região de Salvaterra desde 1998, de ter estado em Bacabal nas noites culturais durante o *I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, em 2002, até aquele momento pouco havia me interessado por este assunto, até ele bater em minha porta e requisitar audiência.

Ocorre que, neste ano, eu fora selecionada para atuar como professora/alfabetizadora em Barro Alto no âmbito do Projeto BBeducar, um programa educacional realizado em parceria pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Rural - SENAR, Prefeitura Municipal de Salvaterra e Fundação Banco do Brasil, cujo objetivo era alfabetizar jovens e adultos do campo que não tiveram a oportunidade de escolarização ou ainda que fossem alfabetizados

funcionais, o que, infelizmente, àquela altura, consistia a realidade da maioria das pessoas dali. Assim, enquanto estudante concluinte de graduação em Letras Língua Portuguesa e formada em Magistério, reunia as qualidades necessárias para o exercício de tal tarefa. Contava eu 25 anos e esta seria minha primeira experiência em sala de aula. Adiante, o desafio de empregar o método freireano para mediar processos de aprendizagem de leitura e escrita à vizinha(o)s, parentes e amiga(o)s.

Neste labor, minha primeira ação foi percorrer todos os lugares do povoado em busca de identificar vizinhas e vizinhos com o perfil acima descrito e que tivessem interesse em recomeçar a estudar. Na maioria das casas onde bati havia, pelo menos, uma pessoa que se encaixava neste perfil, mas nem todas manifestaram interesse em matricular-se para frequentar três dias de aula no horário noturno durante a semana, ao longo de oito meses ou dois semestres, a fim de alfabetizarem-se ou realfabetizarem-se, ou mesmo que tivessem interesse em aprofundar seus conhecimentos, pessoas que há anos estavam fora da escola. Assim, consegui formar uma turma de vinte e seis (26) estudantes, entre homens e mulheres (a maioria), com idade entre 15 e 68 anos, entre a ansiedade e o temor ante o desafio da aprendizagem.

Iniciadas as aulas, em setembro de 2003, fomos pouco a pouco organizando as estratégias de ensino-aprendizagem em conformidade com as necessidades de cada estudante. Algumas/alguns informavam que precisariam chegar mais tarde à aula devido às tarefas domésticas, outras e outros devido ao trabalho na roça ou pesca, assim, adaptamos o horário de início das aulas, que em vez de iniciar às 18h00min passou a iniciar às 19h00min. Em outubro foi preciso respeitar as atividades do *Círio de Nossa Senhora do Bom Remédio*; no ano seguinte, em maio foi necessário respeitar os horários das ladainhas em honra a Santa Maria, em junho, aos dias e horários dos ensaios do boi-bumbá *Primavera* e da organização da *Festa de São Pedro*. Também precisamos ajustar os conteúdos de acordo com as necessidades de aprendizagem de cada uma/um, em especial os homens, que, em sua maioria, eram analfabetos, enquanto algumas estudantes tinham escolarização até a 4ª Série do Ensino Fundamental, outra(o)s conheciam o alfabeto e pouquíssima(o)s tinham algum domínio em escrita e leitura.

No processo, em discussão com a turma, ficou acertado que os/as estudantes que já sabiam ler e escrever ajudariam aqueles e aquelas que ainda não sabiam, deste modo, a solidariedade tornou-se a base das aprendizagens, e, em três meses houve avanço significativo

nos processos de letramentos. Uma das estratégias usadas foi a contação de histórias. No início da semana, um(a) estudante era sorteada(o) para contar um caso ou fato ocorrido no dia a dia, que era escrito na lousa (enquanto texto), copiado e discutido para selecionar palavras significativas a serem apreendidas naquele dia. A partir daí reconhecer sílabas, sons (fonemas) e letras (grafemas).

Nestas elaborações narrativas chegamos à produção das histórias de cada família que estava representada em sala de aula: Santos, Sarmiento, Teixeira, Maciel, Martins, Gonçalves, Lima, Gavinho, Jesus e Barroso. Quem já escrevia, trazia escrito e quem ainda não dominava a escrita trazia na memória e nos contava, e eu atuava como escriba reproduzindo as histórias de cada um/uma que deveriam ser lidas posteriormente. Cada história familiar era recontada e acrescida de detalhes quando novas informações sobre o grupo familiar vinham à tona. Ao final traçamos o sistema de parentesco da comunidade e organizamos árvores genealógicas que interligavam a maioria de nós em troncos comuns, reatualizando parentescos e origens comuns.

Estudantes como Dona **Neuzarina Gavinho de Jesus** (*Neuza*), **Cândida Barroso** (*Candinha*), **Cacilda de Jesus** (bem como o senhor **Lino Gonçalves**), todas com mais de 50 anos à época, foram (e seguem sendo) minhas principais mestras quanto à memória e história local. Com elas aprendi os sentidos do quilombolário passado e presente, compreendi melhor as interrelações entre as famílias, os parentescos, a ocupação e usos do território e a apropriação dos recursos, os saberes necessários para a vida ali, as práticas e técnicas utilizadas ontem e hoje. Ensinei-os as estratégias e técnicas para ler e escrever, mas aprendi muito, muito mais!

Este exercício foi fundamental para discutirmos a temática da *remanescência quilombola*, quando, no início de dezembro de 2003, fui convocada por tia **Conceição Sarmiento** a promover uma reunião com os alunos e seus familiares sobre a possibilidade de criação de uma associação quilombola em Barro Alto. Até então, eu pouco conhecia este movimento sociopolítico, lembrando apenas o sentido histórico do quilombo apreendido ao longo de minha formação escolar. Ao conversar com a turma sobre o assunto, as “meninas do Tio Zampa”, nas pessoas de **Maria Luciene**, **Maria Lucidete** e **Maria Gilda**, dentre outras, esclareceram-me que havia um movimento liderado pelas “*meninas do Bacabal*”, em parceria com a “*Professora Rosa da UFPA*”, e ali encabeçado por **Tia Conci**, que vinha fazendo “*pesquisa sobre os descendentes dos escravos*” nos povoados de Salvaterra. Somente então, conheci que havia tal “movimento” e que jovens mulheres vinham atuando significativamente

nele, inclusive sendo auxiliares de pesquisa das “moças” da UFPA e do CEDENPA. Indagando as/os estudantes, soube que as mulheres eram a *Rita*, a *Lina do Socorro*, a *Alcemira*, a *Beth*, a *Zeca* e a *Cristina*, acompanhantes da “professora Rosa” em pesquisas nas comunidades.

Eu desconhecia estas ações por morar fora do povoado, por motivo de estudo e trabalho, desde 1989, quando minha família se viu obrigada a mandar mais uma filha “morar fora” para poder continuar estudando, seja em Guarulhos – SP e Santo Antônio do Tauá (Ensino Fundamental), Ananindeua e Belém (Ensino Médio) e Soure (Ensino Superior). Assim, somente retornava ao povoado nas férias escolares e nos festejos de São Pedro e Círio de Nossa Senhora do Bom Remédio, quando era possível. Retornei para permanecer por mais tempo naquele momento, devido o emprego conquistado no período final da graduação em Letras.

Assim, foi nas conversas com a turma e com meus familiares que fui inteirando-me do que vinha ocorrendo ali durante aqueles anos. Uma das questões suscitadas era o encolhimento do território ancestral, com as proibições constantes da EMBRAPA quanto ao uso da terra para feitura de roças e coletas de bacuris, extração de caranguejos e retirada de madeiras e palhas; outra era a presença de “novos donos” de lugares como *Sítio Roque* e fazendas *Forquilha* e *São Macário*, fazendo igualmente pressão sobre os recursos necessários a vida ali. Uma das queixas mais ouvidas relacionava-se a proibição de “fazer roça” e pela necessidade de troca de trabalho nos campos da Fazenda *Forquilha* por “*uma tarefinha de roça*” ou “*um milheiro de palha*”, proibição total dos novos donos da Fazenda *São Macário* de feitura de roças, caça e coleta.

Portanto, quase todas e todos sentiam-se tolhidos quanto às práticas que garantiam a existência e sobrevivência ali, a exceção de uns poucos herdeiros de *Bom Jardim*, *Ilha Cocal* e *Marinquara*, que dispunham de “*pedaços de terra*” onde ainda podiam cultivar suas roças. Nas palavras de seu **Lino Gonçalves**⁴⁵ (68 anos), um dos alunos da turma e bisneto do ancestral fundador Joaquim Marinho dos Santos, “*a valia era que sempre tinha a bondade de um parente ou compadre que tivesse terra, onde dá pra fazer uma rocinha*”.

45 Seu **Lino Gonçalves dos Santos** era irmão de Mestre Zampa e seu parceiro no *Grupo de Carimbó Unidos do Marajó*. Faleceu em 2006 e deixou ampla prole que hoje segue habitando o TQ Barro Alto e na cidade de Salvaterra.

Neste caso, houve uma compreensão natural da necessidade de ter uma associação para lutar pelo direito de ter mais terras para plantar, caçar e coletar. Quase todas/os concordavam que era preciso mudar aquela situação, em especial, os moradores dos núcleos Barro Alto, Santa Maria e Passagem, os menos favorecidos com terrenos maiores em suas *heranças*. Compreendíamos, pois, que as terras onde *os antigos e as antigas* viveram, moraram e fizeram suas roças, coletavam frutas, tubérculos e sementes, pescavam, caçavam e extraíam mariscos e crustáceos deveriam ser nossas. As muitas histórias familiares reatualizavam espaços e territorialidades construídas pelos ancestrais em tempos antanhos.

Deste modo, foi na sala de aula da turma de alfabetização de jovens e adultos de Barro Alto que ocorreu uma das primeiras reuniões para tratar da temática quilombola naquele território. *Tia Conci* pediu-me uma aula para fazer a reunião e falar com a(o)s presentes sobre o assunto, ali mesmo articulou-se uma outra reunião para discutir novamente o assunto e organizar-se a *associação de remanescente de quilombos*. E foi ali que me vi envolvida pelo projeto político quilombola (Leite, 2008), pois ali, como outras e outros presentes, eu renasci para o quilombo e o quilombo renasceu em mim.

Desde então, vivencio e atuo de diversas maneiras possíveis no interior deste movimento sociopolítico. Seja no quilombo, seja em outros lugares por onde transito, entre os quais o meu lugar de trabalho, a Universidade Federal do Pará, onde atuo como membro do quadro técnico-administrativo no cargo de Assistente Administrativo⁴⁶ desde junho de 2004 e lotada no Campus Universitário do Marajó-Soure. Ali, aceitei o desafio de coordenar localmente as ações do Programa Conexões de Saberes: diálogos entre a Univerisade e as Comunidades Populares⁴⁷ entre os anos 2007 e 2009, orientando oito (8) estudante de graduação no desenvolvimento de estudos e pesquisas acerca de inclusão e permanência de estudantes de origem popular (EOP) nas universidades públicas, cujo enfoque, naquele momento, eram as políticas de cotas sociorraciais e que estavam sendo implementadas em algumas instituições de ensino superior desde 2003 e que a UFPA vinha sendo instada pela sociedade paraense a aderir ou rechaçar.

46 Desde abril de 2022 tomei posse como Secretária Executiva nesta mesma autarquia e sigo lotada no campus de Soure.

47 Programa Integrado de Ensino Pesquisa e Extensão criado pelo Ministério da Educação em 2005 e efetivado em várias universidades federais sob a tutela da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR.

Assim, o enfoque da(o)s EOP, e eu era uma egressa com este perfil, consistia em realizar estudos que pudessem subsidiar as discussões e práticas políticas em torno das cotas na UFPA, desde a realização de censos sobre o perfil dos estudantes daquela instituição e suas situações de ingresso e permanência, até enquetes com os estudantes do Ensino Médio acerca de suas expectativas de ingresso e condições materiais de permanência na universidade com sucesso. Estes estudos, realizados em sete (7)⁴⁸ dos nove (9) campi da UFPA, também ajudaram na organização da política de cotas adotadas a partir de 2008 e, posteriormente, a política de assistência estudantil desta instituição ao longo dos últimos anos; bem como a adoção de processos seletivos especiais em atendimento às demandas históricas de povos e comunidades tradicionais da Amazônia no sentido de garantia de ingresso e permanência desta população nos cursos ofertados por esta IFES.

Neste sentido, a luta dos povos e comunidades tradicionais do Pará ocorreu também pela ação de estudantes, técnica(o)s em educação e professoras e professores envolvidos no Programa Conexões de Saberes, pois, em sua maioria, eram pessoas oriundas de espaços periféricos e com preocupação em propiciar maiores oportunidades aos seus pares, o que o ingresso na educação superior poderia representar. Como resultados de ações institucionais semelhantes e, principalmente, devido à pressão dos movimentos sociais e étnicos, a partir de 2005 a UFPA adotou o sistema de cotas sociorraciais⁴⁹; em 2009 abriu reserva de duas vagas em seus cursos de graduação aos indígenas⁵⁰, os quais ingressariam via processos seletivos especiais (PSE); e, em 2012, após várias reuniões articuladas pelo movimento negro e quilombola paraense junto à Reitoria da UFPA e debates nos conselhos superiores dessa IFES, aprovou-se a reserva de duas vagas nos cursos de graduação para quilombolas⁵¹.

Tive a oportunidade de acompanhar essas lutas a partir do interior da UFPA, enquanto membro de seu corpo técnico-administrativo, mas também enquanto pesquisadora, pois, neste ínterim eu desenvolvia minha pesquisa de mestrado⁵² acerca das políticas públicas

48 Campus de Abaetetuba, Campus de Belém, Campus de Bragança, Campus de Breves, Campus de Cametá, Campus de Castanhal e Campus de Soure.

49 Resolução CONSEPE nº 3.361/2005.

50 Resolução CONSEPE n. 3.869/2009.

51 Resolução CONSEPE n. 4.309/2012.

52 Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento junto ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA da Universidade Federal do Pará.

de expansão do ensino superior público (Sousa, 2011). Então, acompanhando reuniões dos Conselhos Superiores, Fórum de Coordenadores de Campi e Fórum de Graduação, pude aferir bem de perto os debates em torno da questão das reservas de vagas para indígenas e quilombolas, sempre que a questão era posta em pauta. Aí, pude observar práticas de racismo institucionalizado, manifestadas em resistências e incompreensões suscitadas diante de tais reivindicações no interior da UFPA. Mas também observei comportamentos antirracistas manifestados nas adesões e defesas do projeto de cotas e de reservas de vagas.

Desde este lugar privilegiado de observação, enquanto intelectual orgânica, aprendi como a instituição funciona e, pude, junto com outra(o)s quilombolas, pensar estratégias para favorecer nosso grupo de pertença, dentre as quais a elaboração e envio de abaixo assinados solicitando vagas e cursos especiais às direções das faculdades, organização de grupos de pressão e articulação de parcerias e alianças políticas que favorecessem nossas reivindicações. Retornos vieram com a criação de novos cursos pensados para atender as demandas específicas de grupos menos favorecidos, tais como os cursos de Educação do Campo, Etnodesenvolvimento, licenciatura em LIBRAS, dentre outros.

Em termos coletivos, no que se refere à ação política no município de Salvaterra, o mais recente desafio é a preparação de estudantes quilombolas para o ingresso e ocupação das vagas (permanência com qualidade) nos cursos de graduação da UFPA, seja para aqueles e aquelas que ingressam via ENEM, seja para os/as que ingressam pelo Processo Seletivo Especial Indígena e Quilombola (PSEIQ/UFPA). E aí, luta-se em muitas frentes. Desde os debates para efetivação da Educação Escolar Quilombola (EEQ) no Ensino Fundamental, até a batalha para implementar a EEQ no Ensino Médio. Passando pela formulação de propostas curriculares e elaboração de projetos políticos pedagógicos para as escolas quilombolas e para aquelas que atendem estudantes quilombolas do município de Salvaterra.

Aqui, enquanto professora e ativista da luta educacional, encontro-me partilhando trajetórias de vidas com duas mulheres quilombolas, **Professora Tereza Santos do Nascimento** (*Dona Teté do Bacabal*, 77 anos) e **Professora Maria da Conceição Sarmiento dos Santos** (*Tia Conci do Barro Alto*, 84 anos), pois estas mulheres dedicaram parte de suas vidas à organização da luta por educação formal em seus territórios no passado, onde estruturaram resistências pensando a educação escolar enquanto estratégia de liberdade para si e para os seus. Para ambas, estudar significou o desafio de deixar seus territórios e ir para as cidades estudar, e quando garantiram a escola e alcançaram ter empregos formais de

professoras leigas em seus lugares de existência, voltaram aos bancos escolares para complementar suas formações em ensino de 1º Grau (Primário e Ginásio) e 2º graus.

Professora **Tereza do Nascimento (Figura 1)** apresenta-se e recorda:

O meu nome é Tereza Santos do Nascimento, a minha idade é 76 anos, em maio, se Deus quiser, eu completo 77. Eu nasci na comunidade, hoje considerada, consagrada e registrada como comunidade quilombola de Bacabal. Lá foi o meu nascimento, a minha convivência. A minha mãe mesmo ela faleceu, eu tinha 1 ano e 6 meses, então, a minha mãe que me criou foi a irmã mais velha de minha mãe. Eu me criei um pouco lá em Soure, na 4ª Rua... A minha mãe verdadeira era Maria de Belém Corrêa, a minha mãe de criação, que me deu todo o amor de carinho que a minha mãe não pode me dar, era Raimunda Corrêa do Nascimento, era minha tia. Ai depois eu estudei. Eu lembro que eu estudei no [Colégio] Gasparino Batista da Silva [...] fui aluna da professora Edda Gonçalves [...] aí daí, depois eu fui até Belém com ela, acompanhei com ela, aí foi, um dia vim passear com meu pai na minha terra de origem. Foi aonde eu construí, conquistei alguém, alguém me conquistou e eu construí minha família... E eu estava com... parei o meu estudo, parei o meu estudo, aí eu fiquei 13 anos sem estudar mais.

.....

Aí foi uma prima minha daqui [da cidade de Salvaterra] trabalhar com a escola, com o Casulo, que na época era chamado. O nosso Casulo de lá tem a idade desse daqui: Sorriso da Criança. Depois desse aqui, foi construído o de lá. Aí, como ela não... A escola municipal foi na mesma época que o Casulo, na época do Pinheiro [Prefeito], na época do primeiro mandato do Jader Barbalho [Governador]. Aí foi indo, foi indo e, pra ela, era muita lida pra ela. Todo dia pra ir ela levava a bicicleta chapada de coisas pra dentro da escola, alimentação, essas coisas, e ela tinha uma bebê, que até a Belém que cuidava, foi o tempo que a Belém veio morar com ela pra ficar com a mãe dela brincando com a menina enquanto ela ia trabalhar. Aí ela perguntou... que ela estava se achando muito cansada se eu... Eu trabalhava como servente, ela pegou e perguntou se eu não queria assumir, pegar essa vaga... “Olha se você conversar com o Prefeito e ele aceitar eu estou pronta”. Assim ela fez e eu assumi como a professora e a Mundica, minha prima, a minha vaga de servente, falei com o Prefeito tudo e ela ficou como servente e eu como a professora da escola, né. Aí eu assumi, foi indo, foi indo, aí veio aqui pra Salvaterra aquele Projeto Gavião, não sei se você lembra?... Nós éramos muitas, aí o encerramento foi no dia 06 de agosto e nós fomos pra Joanes dessa vez, fazer o encerramento lá na praia. E o encerramento foi dia 06 de agosto e o meu esposo adoeceu em setembro. Eu ia continuar meu estudo, que nós fizemos o primeiro grau, né, terminamos o primeiro grau... Eu não tenho o certificado [do Ensino Médio] porque foi o tempo que não podia me virar porque eu amputei e perna, mas as outras, umas conseguiram, e a Socorro lá do Bacabal já fez a faculdade, outras, outras, agora outras não tiveram interesse. Porque se ele não adocece... O que eu pensei: poxa, muita vontade, mas também eu quero cuidar do meu marido, pra depois A e B não dizerem “Ah ela quer se aparecer na cidade, quer deixar o marido aí para os outros cuidar”. Mas eu não! Eu cuidei 9 anos, né. Aí foi o tempo que ele faleceu e... Vieram outras consequências de problema de saúde foi aquilo e outro... Mas eu ali na comunidade, eu ali na

comunidade, trabalhando, lutando... sempre na educação infantil, que justamente tem aquele prédio lá, eu fui pela LBA, eu andei pela LBA, eu fui uma lutadora, pra ver aquele Casulo ali, pra vencer... E, hoje, eu não estou mais triste porque ele está em reforma pra ser uma biblioteca, mas eu fiquei muito triste quando o Bertinho [Prefeito] me tirou de lá, pra não pagar uma servente, e me jogou pra outra escola com as crianças, com tudo do Casulo! (Prof^a **Tereza Santos do Nascimento** – Quilombo Bacabal, 2022).



Figura 1 Professora **Tereza Santos do Nascimento** discursa durante o *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, no TQ Mangueiras, em 2004. Fonte Acervo fotográfico de pesquisas da Prof.^a Rosa A. Marin

Narrativa semelhante sobre sua formação e lutas pela educação em seu território é tecida por professora **Maria da Conceição S. dos Santos (Figura 2)**, ao recordar os desafios para concretizar estes sonhos de vida-liberdade e emancipação que a educação escolar poderia lhe dar:

Eu, Maria da Conceição, nasci na comunidade de Bairro Alto, no dia 08/12/1937. Meus pais, Miguel Evaristo Sarmiento e Zenelzila Dias Sarmiento. Ele semianalfabeto e ela analfabeta. Eu sou a sétima (7^a) dos 13 filhos. Comecei a estudar com 5 anos, porque tinha um professor que morava conosco, o mestre Sebastião de Assis Gonçalves, também conhecido como Mestre Sabá. Na comunidade todos o respeitavam e tinham-no como professor, compadre, padrinho, juiz, padre. Tudo isso ele representava para aquele povo da comunidade. Meus pais, agricultores, saíam para o serviço de madrugada e chegavam à noite. Ficávamos na companhia de nossa avó materna, Bela Dias, que nos deixou com 106 anos de idade. Vivíamos em perfeita harmonia. Além de nós, filhos, meu pai ainda acolhia outras

*crianças de comunidades distantes para terem acesso à escola. Quando cursei a 4ª Série os estudos terminaram para mim na comunidade, pois o professor Sabá só lecionava até a 4ª Série, me entregando para meus pais e, ao mesmo tempo, pedindo que me mandasse completar os estudos na cidade de Soure. Mediante a notícia, meu pai respondeu que era impossível por não ter condições e nem conhecimento com pessoas de Soure que pudesse confiar minha estadia. Foi quando o professor Sabá disse a ele que só queria o consentimento deles, digo do meu pai e da minha mãe. Foi aí que eu fui estudar a 5ª Série em Soure, no Colégio Gasparino Batista da Silva. Tive a felicidade de não decepcioná-los, voltando à comunidade, no fim do ano, com o Certificado do Curso Primário. Nesse período, o professor Sebastião estava tratando de sua transferência para a Comunidade do Caldeirão, onde residia com sua família. E, em junho de 1954, eu estava recebendo nomeação de professora para substituir o professor Sabá na Escola Estadual de Barro Alto (Prof.^a **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos**, - Quilombo Barro Alto).*



Figura 2 Professora **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos** discursa durante o *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* em 2004. Fonte Acervo fotográfico de pesquisas da Prof.^a Rosa A. Marin

Estas narrativas escurecem-me que, quase 40 anos depois, minha geração ainda foi obrigada a parar de estudar ou sair do território para poder continuar seus estudos, como eu fiz. Outras quatro décadas depois da minha geração, as crianças e jovens quilombolas de Salvaterra, ao concluir o Ensino Fundamental, lamentavelmente ainda seguem tendo que escolher entre parar os estudos ou sair dos territórios em condições precárias e inseguras, especialmente para as meninas, a fim de apostarem nos estudos como possibilidade emancipatória, como fizeram as pequenas Tereza e Conceição há mais de 70 anos,

evidenciando que as artimanhas e mecanismos do racismo estrutural seguem presentes e garantindo a permanência do nosso povo em situação de subalternidade e não nos deixando saídas. E estas pessoas são meu exemplo e inspiração para a resistência antirracista. Esta tese é delas e é por elas!

Afirmo que, o esforço destas legítimas *malungas iyalodês* ao garantir as escolas em seus territórios, permanecem como táticas do esperar proposto por Paulo Freire (1992) e exemplos da práxis libertadora exigida pelo Paradigma Afrocêntrico, pois se as gerações atuais têm mais possibilidades de prosseguir em processos de escolarização, foi graças aos esforços e agências afrocentradas dessas, cujos passos vêm de longe! E são inspiradoras para as pessoas de minha geração, tanto é que, no presente, defendo, em conjunto com professora(e)s insurgentes abrigada(o)s no *Coletivo de Educação* da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ, projetos de libertação de nosso povo através da efetivação da Educação Escolar Quilombola (EEQ) e, no Pará, através da Associação Malungu, estamos na luta pela implementação do Ensino Médio Regular e presencial nas comunidades quilombolas paraenses⁵³.

Porém, fazer Ciência implica escolhas de métodos e teorias que deem base à pesquisa e, dentre as possibilidades apresentadas, encontrei aqueles que mais se adequaram às expectativas e necessidades quanto a uma possibilidade de narrativa mais aproximada da realidade material, ideológica e simbólica do ser mulher quilombola na Amazônia neste século. Portanto, considerando os objetivos da tese e os objetivos etnopolíticos assumidos por mim, entendi serem as postulações teórico-práticas do *Paradigma Afrocêntrico*, aliadas às propostas do *Feminismo Afrodiaspórico* as mais adequadas para tal empresa, alinhadas por

53 Desde o início de 2022, as/os quilombolas do Pará, sob a coordenação da Malungu e apoio do Núcleo de Promoção da Igualdade Étnico Racial (NIERAC) do MPPA, tem tentado estabelecer diálogos com a Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC) a fim de que seja viabilizada pelo governo a oferta de Ensino Médio Regular em nossos territórios, efetivando a modalidade Educação Escolar Quilombola, porém sem sucesso. Em 28 de fevereiro, a fim de trazer mais pessoas quilombolas de todo o estado para discutir e fortalecer as reivindicações, foi criado, na rede social *WhatsApp*, o grupo *Lutas por Ensino Médio* (82 participantes), agregando neste espaço professores, pesquisadores, estudantes e lideranças quilombolas e técnicos da COPIR/SEDUC-PA e representante do NIERAC/MPPA. Desde então, foram levantadas demandas de mais de 3.000 estudantes quilombolas que precisam estudar o Ensino Médio em seus territórios, foram realizadas reuniões mediadas pelo NIERAC, mas até o presente momento não houve nenhuma deliberação positiva da SEDUC/PA neste sentido. O movimento estuda a possibilidade de realizar ação de ocupação deste órgão para pressionar o atendimento ao nosso pleito ainda este ano.

uma *autoetnografia*, enquanto um método considerado, desde a década de 70 (Jones et al, 2013), inovador nas pesquisas sociais, com particular aplicação no campo da Antropologia.

Como anteriormente explicitado, o estudo implicou o desafio de estudar meu próprio grupo de pertença, significando que *etnografei* minha própria “casa” e, considerando esta situação em particular, encontrei-me diante da questão levantada por Strathern (2014, p. 133) ao dizer “como se *conhece* quando se está em casa”, referindo-se e dirigindo-se aos antropólogos e antropólogas que pesquisam suas próprias sociedades, discutindo “os limites da autoantropologia”.

Ademais, a tese é fruto de uma cosmovisão, elaborada nas interações e experiências articuladas em minha pertença, considerando-se que “o sujeito fala, sempre, a partir de uma posição histórica e cultural específica” (Hall, 2007, p. 27). Consequentemente, a experimentação de pesquisa e escrita etnográfica realizada contrapõe-se a ontologia e *episteme* da antropologia tradicional, por vir de uma representante daqueles grupos que, secularmente, foram/são os “objetos” ou os “nativos” dos etnógrafos e etnógrafas, profissionais cujos estudos visam extrair *teorias etnográficas* sobre o *Outro* (Peirano, 2014). Proponho, portanto, mais que um “novo olhar” etnográfico, uma *autoetnografia*, um olhar do *Mesmo*, pois, o autoetnografar-se viabiliza “refletir nas consequências do trabalho, não só para os outros, mas para [si] mesmo também, e onde todas as partes – emocional, espiritual, intelectual, corporal, e moral – podem ter voz e serem integradas” (Jones et al, 2013, p. 53).

Assim sendo, a autoetnografia apresenta-se como um discurso adequado para criticar discursos subalternizantes, tal como algumas *representações* da(o)s quilombolas que têm sido produzidas nos últimos tempos e que precisam ser revistas, e, principalmente, para produzir novas análises e discursos sobre a gente, de maneiras a integrar ao fazer antropológico uma “voz de dentro” sobre este grupo humano.

O desafio foi realizar esta “ruptura epistemológica”, entretanto, considerando aquilo que Malinowski (*apud* Peirano 1997, p. 72) disse, em 1939, sobre a pesquisa de Hsiao-Tun Fei: “If it be true that self-knowledge is the most difficult to gain, then undoubtedly an anthropology of one’s own people is the most arduous, but also the most valuable

achievement of a field-worker⁵⁴”. Isso significa dizer que compreendo perfeitamente as implicações da problemática diante da qual me encontrei, isto é: o desafio de fazer *antropologia at home* (Peirano 1997) ou *autoantropologia* (Strathern, 2014).

Este exercício autoetnográfico exigiu mergulhar em minhas experiências pessoais enquanto *mulher negra quilombola*, enquanto *quilombola amazônida*, enquanto *ativista do movimento negro* e *afrofeminista*, mas também implicou imersão em experiências coletivas compartilhadas com aquelas que são minhas *outras* manas e manos malungus, a fim de tentar compreender nossas agências sociais e políticas em nossos lugares de pertença. Isso, obviamente traz implicações relacionadas à ideia de *identidade* e, conseqüentemente, à ideia de *etnicidade*.

O objetivo de evidenciar e discutir as agências políticas e sociais das mulheres na organização do movimento quilombola no município de Salvaterra demanda conhecer-nos e reconhecer-nos enquanto *sujeitas e agentes quilombolas*. Subjetividades e agências que estão intimamente relacionadas às compreensões que cada uma de nós tem de nossas identidades étnicas, isto é, de *quem somos nós mulheres quilombolas*, e isso, apesar de ter sentidos e correlações coletivas é algo muito subjetivo. Portanto, aprofundar-me em subjetividades e coletividades quilombolas é tarefa complexa e que me desafia a sair de mim e ao mesmo tempo estar aqui. Ir e voltar. Envolver-me e apartar-me. Compreender o que *Nós* dizemos e pensamos sobre *Nós*, mas também o que os *Outros* pensam e dizem de/sobre *Nós*.

A metodologia de pesquisa autoetnográfica propõe um exercício de pesquisa que se aproxima da metodologia proposta pelo *Paradigma Afrocêntrico* e, neste estudo, esforcei-me para aliar as duas propostas neste projeto de *escrevivências*. Assim, partilho aqui das ideias da epistemologia e a metodologia afrocentrada, a qual preconiza que:

toda investigação deve ser determinada pela experiência *africana*; o espiritual é importante e deve ser colocado no lugar devido; a imersão no sujeito é necessária; o holismo é um imperativo; deve-se confiar na intuição; nem tudo é mensurável, porque nem tudo o que é importante é material; o conhecimento gerado pela metodologia afrocêntrica deve ser libertador (Mazama, 2009, 123).

54 *Se é verdade que o autoconhecimento é o mais difícil de obter, então, sem dúvida, uma antropologia do próprio povo é a mais árdua, mas também a conquista mais valiosa de um trabalhador de campo* (Tradução minha).

Logo, a principal diretriz deste estudo antropológico é a *experiência africana*, significando com isso que este exercício epistemológico se alimenta da e na matriz africana (filosófica, ética, ontológica, epistemológica e espiritual) e das/nas experiências articuladas por *africanas* e *africanos*⁵⁵ na diáspora, portanto prescinde de algumas teorias e epistemologias pensadas no e pelo Norte global e que são vividas e pensadas desde a experiência europeia e norte-americana branca.

Esta escolha decorreu de meu comprometimento político com o movimento negro brasileiro e com o movimento quilombola nacional que impõem a cada quilombola a *práxis libertadora*. Entre outras questões que constituem a crítica social destes movimentos sociais, encontra-se a crítica à *epistème branca* eurocentrada, androcentrada, heterossexista e racista enquanto única forma de conhecer validada e valorizada, portanto, o movimento negro tem recorrentemente denunciado mazelas, malinesas, brutalidades e perversidades que algumas teorias sociais elaboradas pelo Norte político produzem e reproduzem ao negar a *humanidade* ao humano *africana/africano* e à sua descendência na Diáspora Negra.

Processo que se organiza, principalmente, através de ideologias como o racismo que, no período pós-abolição, e particularmente nos últimos 100 anos, sofisticou-se a ponto de negar-se, mas que se perpetua através da negação de direitos sociais e políticos à população negra, através da não-representatividade nos espaços de poder, através da exaltação da branquitude nas mídias de massa, em livros didáticos e outros livros, pela intolerância religiosa contra os povos e comunidades de matriz africana, pela desvalorização e negação da *epistème* negra.

Racismo que se estrutura também no interior do Estado e de suas instituições (Almeida, 2019). Quando um Estado nega, por meio de seus/suas representantes, a demarcação de terras indígenas e a titulação dos territórios quilombolas; quando um de seus agentes afirma que pobres são os principais responsáveis pela degradação ambiental - sabendo-se que a maioria da população pobre do Brasil é negra -; quando se organiza uma política de segurança pública nacional baseada em ideias como encarceramento em massa, liberação de armas para a população civil e *autos de resistência* – sabendo-se que a maioria dos ditos *criminosos* e daquelas/daqueles que *representam riscos sociais* são pessoas negras-;

55 Os teóricos da Afrocentricidade usam o termo *africano/africana* para referir-se a africanos e africanas em África e aos/as afrodescendentes na Diáspora Negra transatlântica, localizados/as em diversos lugares no mundo desde o século XV.

quando um governante se propõe a desmontar políticas públicas reparadoras de injustiças sociais históricas em nome da igualdade formal; quando o governante máximo da nação nega proteção aos povos indígenas e quilombolas durante uma pandemia, somente citando alguns exemplos atuais, observa-se claramente a manifestação de racismo institucional e estrutural desta nação. Racismo onipresente.

Portanto, o compromisso deste estudo, parafraseando Frantz Fanon (2008), é principalmente com a *experiência vivida das mulheres quilombolas*, com a *luta antirracista*, com o *afrofeminismo*, com nossos *quilombismos* e *amefricanidades*, assuntos, temas e categorias que serão tratadas nos capítulos subsequentes. Consequentemente, o texto segue enquanto tessitura de vidas em reexistências quilombolas. Sendo o sentido do REEXISTIR a tônica de nossas experiências no movimento quilombola, num constante *Existir para Resistir* e *Resistir para Existir*, lema de nossas campanhas atuais. Por conseguinte, é este *sentido-vivido* que me conduz até aqui e me faz *escrever*.

Neste *etnografar afrocentrado* preciso experienciar o *ser* e o *estar* no movimento quilombola e isso tenho aprendido e apreendido na dinâmica do reexistir no quilombo e nas interações com a sociedade mais ampla e com o Estado. Neste caso, na pesquisa, priorizei *estar em movimento*, isto é, participando de todos os momentos em que nos unimos para lutar pelos direitos socioterritoriais, desde as reuniões em cada comunidade para tratar especialmente das questões que envolvem a titulação dos territórios, as reuniões para refletir e acompanhar o PSEIQ da UFPA, encontros para discutir e elaborar propostas para a efetivação da Educação Escolar Quilombola no município, reuniões e mutirões para organizar os Jogos de Identidade Quilombola, conversas para organizar as festividades santorais, os encontros e seminários em universidades onde estamos inseridas enquanto estudantes ou convidadas. E, nos últimos dois anos, em todas as atividades empreendidas por nós para garantir a existência de nosso povo durante a Pandemia de COVID-19. Antes e ao longo destes anos de pesquisa, participei de dezenas deste tipo de encontro/reunião/mutirão.

Portanto, neste período de pesquisas, juntei-me às malungas quilombolas em múltiplas ações sociais e políticas, com especial destaque na construção conjunta de eventos políticos, entre os quais destaco: *Jogos de Identidade Quilombola de Salvaterra* (desde 2009); *Desfile Cívico Quilombola* (desde 2015); as *Mesas Quilombolas* no INCRA-PA (desde 2015); as *Reuniões da Regional Marajó da Malungu* (desde 2015); *IV Encontro da Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas - CONAQ* (2017); *IV*

Conferencia Estadual de Políticas Públicas para Promoção da Igualdade Racial - CONEPIR (2018); *IV Conferência Nacional de Políticas Públicas para Promoção da Igualdade Racial - CONAPIR* (2018); *o 9º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (2018); *Encontro de Mulheres Negras do Pará* (2018); *Encontro Nacional de Mulheres Negras – 30 Anos* (2018); criação do *Coletivo de Educação da CONAQ* (2019); criação do *Ubuntu Coletivo Político Quilombola* (2019); *I Jornada Virtual Nacional de Educação Quilombola* (2020); *Conferência Popular de Educação Escolar Quilombola* (2021). Momentos em que pude observar e atuar junto em atividades significativas no âmbito da etnicidade, pois é o momento em que elementos como a *cultura* e a *territorialidade* são manejados de forma a reforçar identidades políticas e laços coletivos. São lugares também onde podemos falar e ser ouvidas.

Entretanto, os momentos que me permitiram uma experiência e vivência de luta mais acirrada pela vida em nossos territórios ocorreram justamente nestes dois últimos anos (2020 e 2021) após a qualificação da tese, quando tivemos que enfrentar, além do Corona vírus, as ações e inações de governos nas três esferas da União contra nosso povo. Tempos de escancarado racismo institucionalizado que, além de garantir a fragilidade de nossos corpos à doença, fragilizou também nossas mentes, levando à exaustão e adoecimento psicológico de muitos dos nossos, inclusive eu. Um tempo que precisei paralisar a pesquisa em nome da sobrevivência de meu coletivo étnico e da minha sobrevivência. Um tempo de muita união e solidariedade nas lutas, mas também de muitas discórdias e ataques. E parte dessa tese foi produzida a partir destas experiências extremamente dolorosas que a pandemia nos legou nos campos do Marajó. Logo esta tese também é encharcada de lágrimas como os campos na inverno e, as vezes, seca e dura como as terroadas do chão no verão marajoara. Escrevo e choro, revolvendo feridas abertas. Dores que não queria nem quero escrever.

Juntar-me a tais agenciamentos, além de um posicionamento político ativista, faz parte da dinâmica metodológica adotada na construção desta tese desde o início, por tratar-se de um projeto que é coletivo, pois através de minha escrevivência autoetnográfica ressoam as teorias nas multivozes de malungas e de malungus quilombolas, uma vez que não posso ser quilombola sem suas presenças, sem suas companhias, sem estarmos em *malungagens* e *Ubuntus*.

Estes, para mim, são os momentos de maiores e melhores reflexões teórico-práticas, pois são os tempos-lugares da ação, da atividade, da articulação, do debate e do conflito. São

os momentos de organizar a luta para confrontar antagonistas externos, e ao mesmo tempo para refletir sobre as dissensões internas, tempo de *aparar arestas*, refazer ou mudar caminhos, discutir a condução do movimento pelas lideranças, apoiar ou questionar, apontar erros, e qualificar a luta.

Mas esse fazer autoetnográfico também é gerado e partejado em *encontros* mais *íntimos* entre nós mulheres quilombolas, algumas das quais são amigas de infância, outras são/foram minhas alunas, outras são parentes e aparentadas, algumas são vizinhas de longas datas, amigas de mamãe e de minhas tias, outras ainda companheiras de festas e folguedos, ladainhas, jogos e lutas, muitas lutas.

Então, é nas conversas nas cozinhas das casas⁵⁶, é andando nas estradas, nos velórios e enterros, nas ladainhas, durante viagens, nos mastros, nas festas, nos bastidores do jogos quilombolas, após as reuniões/encontros oficiais do movimento quilombolas, nas beiras dos campos de futebol ou nas beiras de rios e igarapés, nas orientações e conduções de trabalhos acadêmicos que a pesquisa também se faz, lugares onde mais nos conhecemos e reconhecemos enquanto mulheres, malungas e companheiras de luta quilombola. É aqui, ali e acolá onde me sinto mais à vontade para inquirir, para *conversar* sobre os problemas relacionados aos aquilombamentos contemporâneos e, também, onde sinto e vejo minhas amigas mais dispostas a compartilhar seus saberes, temores, confianças e desconfianças pessoais em torno de suas vidas nos quilombos e sobre as relações estabelecidas ali e fora dali.

Sinto que nestes momentos mais *íntimos*, nestas *imersões nas sujeitas e sujeitos*, afloram as questões que não podem ser ditas diante de em público maior sob risco mesmo de criar enormes dissensões no movimento ou mesmo ferir pessoas que são muito próximas. É a situação de intimidade que gera a confiança necessária para falarmos de questões como a violência doméstica, por exemplo, para falarmos de amor, relações maritais e afetivas, familiares, ou dos conflitos intragrupos nos quilombos, das *malquerenças* entre pessoas, das *resmas* e das/dos *traíras* da causa.

56 Em nossos quilombos a cozinha é o lugar da estadia daquela(e)s que são mais íntimos. Visitas inesperadas e desconhecida(o)s, e mesmo as/os conhecida(o)s menos íntimos, são recebidos no terreiro ou na sala de nossa casa. Então, ser recebida na cozinha das casas das malungas desta pesquisa indica um alto grau de intimidade e de confiança mútua.

É no *conversar*, no *bate-papo*, na *conversa que amarra preto*, no *não-deixar-a-língua-em-casa* que nos desvelamos mutuamente. Situações que a *entrevista, com gravador ligado e caderno de campo em mão*, me demonstraram não permitir fluir livremente o *conversar*, e, conseqüentemente, não me permitiriam apreender o significado de algumas situações, fatos, eventos e fenômenos observados em campo.

Porém, para aprofundar saberes e intelectualizar sobre estas experiências etnopolíticas, principalmente aquelas que não me foi possível experimentar e corporificar, pois não as vivi, nem as vivo, apenas as sei, precisei inquirir em profundidade aquelas que as viveram. Neste caso, a entrevista compareceu como instrumento necessário para escurecer as questões que a claridade do campo não me permitiram ver. Aqui, busquei o auxílio de Pierre Bourdieu (1997) que compreende:

Tentar saber o que se faz quando se inicia uma relação de entrevista é em primeiro lugar tentar conhecer os efeitos que se podem produzir sem o saber por essa espécie de intrusão, sempre um pouco arbitrária, que está no princípio da troca (especialmente pela maneira de se apresentar a pesquisa, pelos estímulos dados) é tentar esclarecer o sentido que o pesquisado se faz da situação, da pesquisa em geral, da relação particular na qual ela se estabelece, dos fins que ela busca e explicar as razões que o levam a aceitar a participar da troca (Bourdieu, 1997, p. 695).

Então, dentre as entrevistas que fiz, priorizei dialogar com mulheres que, para mim, são conhecedoras profundas de seus quilombos, possuem um alto grau de vivências e experiências no movimento quilombola, foram as pioneiras nestes aquilombamentos, têm inserção política como lideranças e *cabeças* de seus quilombos ou unidades sociais familiares, possuem atuação em outras arenas fora dos quilombos, e, também, são próximas de mim em termos de parentesco, vizinhança e amizade, as quais, por estes motivos, compreendem as motivações da pesquisa e de dispõem a participar da troca. Entretanto, nas entrevistas procurei, a exemplo do que propõe Bourdieu (Idem), usar estratégias que diminuíssem ao máximo a assimetria entre a gente e reduzissem “as violências simbólicas” através de uma “comunicação não-violenta”, pois apesar de ser uma destas mulheres, ocupo posição assimétrica no que diz respeito aquilo que este teórico nomina *capital cultural*, especialmente na área da educação escolar, pois boa parte destas malungas reconhecem-me e chamam-me “*professora*”.

Assim, foram realizadas entrevista gravadas com as seguintes mulheres: tia **Conceição Sarmiento**, tia **Estelina Sarmiento**, Sr.^a **Neuzarina de Jesus** e Sr.^a **Alana Maciel**

(Barro Alto); Sr.^a **Maria José Alcântara** (Pau Furado); Sr.^a **Elianete Souza e Sr.^a Géssica Figueiredo** (Rosário); Sr.^a **Noemi Barbosa**, Sr.^a **Eunice Pereira**, Sr.^a **Ana Raimunda Conceição**, Sr.^a **Delmair Santos e Andreza Santos** (Mangueiras); Sr.^a **Cristiane Ramos** (Salvá), a Sr.^a **Ádria Sarmento** e a jovem **Isabeli Leal** (Santa Luzia), Sr.^a **Lídia Paraense** e Sr.^a **Gleisiane Portal** (Boa Vista), Sr.^a **Solange Amador Cantão**, as jovens **Dayane Chaves**, **Lídia Vilhena**, **Lidiane Vilhena**, **Rosimar Moreira** (Vila União Campinas), Sr.^a **Tereza Santos do Nascimento** e Sr.^a **Lina do Socorro Leal** (Bacabal). Algumas destas entrevistas aconteceram de forma virtual (através de ligações telefônicas ou mensagens via aplicativos de áudio e vídeo em redes sociais) na pós-pandemia. Entrevistei, ainda, alguns homens com características semelhantes: Sr. Zeferino Gonçalves, tio Miguel Sarmento, tio Pedro Sarmento (Barro Alto); Sr. Reginaldo Santos, Sr. Márcio Santos, Sr. Raimundo Souza (Mangueiras).

Quanto os assuntos tratados, resumidamente, as inqueri sobre as lutas pela terra e pelo território antes e após o autorreconhecimento; sobre o que sabiam sobre as/os antepassadas; sobre a organização interna de suas unidades sociais; sobre os conflitos vivenciados internamente e com outros; sobre suas entradas e permanências no movimento quilombola; suas percepções sobre a atuação das mulheres no quilombo e fora dali. Algumas destas entrevistas foram realizadas na pós-pandemia, em 2021, entre setembro e novembro e janeiro e março de 2022. São suas palavras e percepções que me ajudam a compreender os sentidos que o aquilombamento teve no passado e como ocorreram as mobilizações nestes lugares de existência e, também, como se articulam no presente.

Outras fontes secundárias são os documentos produzidos por outras pessoas que pesquisaram ou desenvolveram projetos sociais junto aos quilombolas de Salvaterra. Neste sentido, recorri especialmente aos relatórios etnohistóricos de algumas comunidades quilombolas daqui, a saber: *Herdeiros da terra de Deus Ajude Salvaterra – Pará* (Acevedo Marin, 2006); *Terras de Herança de Bairro Alto: entre a fazenda da EMBRAPA e a fazenda do “Americano” Salvaterra – Pará* (Acevedo Marin, 2005); e *Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade* (Acevedo Marin, 2004).

Apoiei-me, ademais, em teses e dissertações de mestrado cujos enfoques foram os quilombos de Salvaterra, entre as quais destaco: *“Não é só o médico que cura, não é só a medicina que cura”*: perspectivas sobre saúde entre Coletivos Quilombolas no Marajó – Pará/Brasil (Arêda-Oshai, 2017), *A constituição local: direito e território na comunidade de Bairro Alto, na Ilha do Marajó – Pará* (Cardoso, 2008), *Entre quilombos: circuito de festas*

de santos e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará (Lima Filho, 2014), *Território de pesca no estuário marajoara: comunidades quilombolas, águas de trabalho e conflitos no município de Salvaterra (Pará)* (Nogueira, 2005).

Outras fontes importantes foram relatórios de projetos desenvolvidos e de eventos ocorridos em nosso meio, *Relatório de Atividades do Projeto Mulheres Quilombolas, agroindústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha do Marajó e de Concórdia, Estado do Pará* (Acevedo Marin; Bentes, 2005); *Relatório do 2º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003). Bem como se fazem presentes partes de resultados de pesquisa inédita desenvolvida por minha irmã historiadora **Rosa Helena Sarmiento de Sousa** intitulado *História social dos negros fugidos e migrantes nordestinos nas cabeceiras do rio Paracauari*, dentre outros textos apresentados ao longo da tese. Ademais usei dados e informações coletadas durante a execução do programa de extensão universitária *Marajoculturarts: cultura, artesanato e sustentabilidade socioambiental nas comunidades quilombolas de Salvaterra-PA*, coordenado e desenvolvido por mim no campus de Soure da Universidade Federal do Pará entre 2012 e 2017.

Por fim, gapei as falavras das malungas em documentários (filmes) como *Salvaterra, terra de negros* (2007), *Guerreiras Quilombolas Amazônicas* (2017), *Pelos braços da Mulher Negra a Força de um Quilombo: Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (2018), Episódio 2 – *Produção de abacaxi* e Episódio 9 – *Comunidade Mangueiras*, primeira temporada da série *Ubuntu – A Partilha Quilombola* (Canal Futura, 2020), no documentário *1ª Mostra de Tradição Quilombola – Marajó* (Grupo Abayomi e Guto Nunes, 2021) e *1º Festival de Cultura Quilombola Abayomi* (Grupo Abayomi e Guto Nunes, 2021) nos quais algumas destas ativistas relatam também suas lutas e estratégias de resistência e reexistências no século XXI.

Então, é enquanto mulher negra quilombola que escrevi esta pesquisa, elaborada desde o território quilombola, contaminada pela condição e situação de mulher negra quilombola. Portanto, a metodologia de pesquisa e análise perseguiu o objetivo de não deixar de lado este caráter de pesquisa e pesquisadora com olhar situado. O olhar situado ou perspectiva situada (Haraway, 1995) é a chave para adentrar na elaboração de conhecimentos acerca de aquilombamentos contemporâneos na *Terra dos Ingaíbas*, com enfoque sobre a mulher. Desde esta mirada, o conhecimento produzido é parcial e contaminado pela minha

condição de mulher quilombola. Neste sentido, subjetivo e subjetivador, a antropologia, ou autoantropologia, que faço confronta-me com o desafio de intelectualizar as maneiras de ser mulher quilombola marajoara e analisar os significados práticos e simbólicos destas etnicidades e *mulheridades* no campo do político, de reivindicações, disputas de discursos e tentativas de inserções em espaços de poder interno e externos.

Do ponto de vista técnico escureço que os nomes dos territórios quilombolas, em especial quando aparecem pela primeira vez no texto são grafados em negrito, assim como as pessoas quilombos e demais pessoas afrodiáspóricas presentes neste texto estão quase sempre identificadas em negrito, e suas palavras destacadas em itálico. Na condução da pesquisa estive atenta ao código de ética da pesquisa em antropologia e da ética em pesquisa com seres humanos, considerando e respeitando suas decisões das colaboradoras quanto ao tipo de participação no estudo, uso de suas imagens e palavras no texto.

CAPÍTULO 2 AFROCENTRICIDADE E PARADIGMA AFROCÊNTRICO ENQUANTO ESCOLHAS TEÓRICO-EMPIRICAS

*Sankofa: se wo were fi na wo sankofa a yenkyi*⁵⁷.

Este estudo filia-se aos *Estudos Negros*, *Estudos Africana* ou *Africalogia* (ASANTE, 2009), enquanto campo científico que tem por base teórica a *Afrocentricidade* ou *Paradigma Afrocêntrico* (Mazama, 2009). Desde este lugar de produção de conhecimento o professor Molefi Kete Asante, o principal formulador da Teoria Afrocêntrica, compreende que “a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria prática cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93).

Este amplo campo de estudos construído pelas mãos e mentes de diversos intelectuais *africanos* e *africanas* situados em variadas latitudes no globo terrestre e em tempos diversos, desde a África, passando pelas Américas, Caribe até a Europa, constitui-se como o lugar de enunciação de uma nova maneira de pensar a África e *os/as africanos/as* no continente e seus descendentes na Diáspora Negra Transatlântica, recentralizando-os.

Isso diz respeito ao fato destes e destas intelectuais e ativistas *africanos/as* posicionarem-se em oposição a construtos teóricos e práticas econômicas, culturais, políticas e sociais que visaram relegar a África ao lugar da Incivilização e da Barbárie ao longo dos séculos. Com particular ênfase ao longo dos últimos 500 anos, que correspondem ao tempo/lugar do processo de sedimentação da Europa como centro da cultura, do saber e do poder universal.

Neste sentido, a articulação deste campo, na visão de Charles S. Finch III e Elisa L. Nascimento (2009), conta com as contribuições de inúmeras pessoas africanas que, ao longo do tempo, posicionaram-se como resistência ante ao sistema de opressão eurocêntrico, iniciando-se nas lutas antiescravagistas e nacionalistas nas Américas, passando pela gênese do pensamento pan-africanista, pelo movimento da *Nègritude* até o *Paradigma Afrocêntrico*. No texto *Abordagem Afrocentrada: história e evolução* (2009), estes autores apresentam a trajetória de algumas destas pessoas e suas contribuições para a área, como resumido a seguir.

⁵⁷ Se você esquecer, não é proibido voltar atrás e reconstituir.

No século XVIII, os autores supracitados pontuam Oloudah Equiano e Ottobach Cugoano (africanos antiescravagistas); Phillis Wheatley (africana escravizada nos EUA e escritora de talento reconhecido); Jupiter Hammon (escravizado, poeta e orador abolicionista nos EUA); **Esperança Garcia** (escravizada do Piauí e uma das primeiras a escrever e denunciar as péssimas condições da servidão negra no Brasil); **Maria Firmina dos Reis** (professora, abolicionista e primeira romancista brasileira, autora de *Úrsula*, onde expõe as mazelas da escravidão).

No século XIX, citam, entre outros, o haitiano **Anténor Firmin** e sua obra *Da igualdade das raças humanas: antropologia positiva* (1885), em resposta ao tratado racista de Gobineau e vários outros escritos onde questiona a antropologia e a forma como a mesma se desenvolvia à época, o que implicava em elaboração de teorias antropológicas utilizadas para garantir a subalternização de povos e grupos humanos não europeus; bem como recuperam eventos importantes na virada do século como a organização do culto *voudou* em Bwa Kayiman, em 14 de agosto 1791 e que levou a insurreição de 50 mil pessoas na ilha do Haiti, dando início a muitas outras por todo o Caribe e América Latina ao longo do século XIX. Sendo que o pensamento e a produção intelectual de haitianos contribuíram na formação do pensamento afrocentrado nas américas (Fink III; Nascimento, 2009).

Ainda neste século, nos E.U.A iniciaram-se as primeiras universidades e faculdades que viabilizaram a formação de uma nova geração de intelectuais negros a partir de 1865, entre as quais citam: universidade Fisk em Nashville no Tennessee (1866) e Howard em Washington DC (1867), e as faculdades de Morehouse em Atlanta Geórgia (1867) e o Instituto Tuskegee no Alabama em 1881. Numa destas instituições, em Fisk, formou-se W. E. B. Du Bois, um dos principais intelectuais negros de seu tempo e um importante contribuinte ao pensamento afrocentrado (Idem, 2009).

Entre os séculos XX e XXI, Fink III e Nascimento (2009) apontam as contribuições de pessoas de nacionalidades diversas ao pensamento afrocentrado, entre os quais destacam: Harold Cruse, Chancellor Williams, Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Marcus Garvey, Maulana Karenga, Ivan Van Sertima, Asa Hilliard III, Abdias do Nascimento, dentre outros.

Neste sentido, os teóricos da afrocentricidade apontam a gênese dos *Estudos Negros* ou *Estudos Africana* nas pesquisas, teorias e ações políticas do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop, ao propor a África como o berço da humanidade e da civilização humana, um empreendimento que permeou toda sua vida acadêmica e atuação política no enfrentamento

direto aos discursos e práticas que relegavam a África e seus filhos e filhas às margens da humanidade. Em obras como *Nações negras e cultura* (1974 [1954]), *A unidade cultural da África Negra* (1959), *A África negra pré-colonial* (1960), *Anterioridade da civilização negra: mito ou realidade?* (1967), no clássico *Civilização ou barbárie: uma antropologia sem complacência* (1980) e em muitos outros escritos, Diop propôs uma série de teses que, a longo prazo, tem sido sistematicamente confirmadas pela ciência (Finch III, 2009) e que foram fundamentais para o desenvolvimento das propostas do Paradigma Afrocêntrico (Mazama, 2009).

No contexto norte-americano sobressaem as pesquisas e práticas de uma série de cientistas e autodidatas que se encarregaram da tarefa de enegrecer a ciência e a história. Criando cátedras e programas de estudos Negros a partir da década de 60 do século XX em universidades. Bem como atuando em organizações políticas como os Panteras Negras, e pela ação de ativistas em jornais e outras instituições, onde proclamam e reclamam outras formas de existir o negro na América do Norte (Fink III; Nascimento, 2009). Neste sentido,

A área de estudos *Africana* teria abrangência ampla e plural, definindo sua *epistème* como a filosofia, o *éthos* e o *noos* do mundo africano e tendo como objetivo estudar a vida e a cultura dos povos africanos em todos os tempos e em todas as regiões do mundo (Finch III; Nascimento, 2009, p. 65).

Diante desta história do pensamento *Africana e da História Afrocentrada* resumida aqui, considerou-se a potencialidades desta *epistème* em estudos antropológicos com pessoas negras, em especial como mulheres negras em aquilombamentos, como é este caso. Entretanto, é necessário discutir mais a *Afrocentricidade* e o *Paradigma Afrocêntrico* e farei isto a partir dos principais expoentes deste campo: Molefi Kete Asante e Ama Mazama.

No âmbito dos Estudos Negros ou *Africalogia* o professor Molefi K. Asante destaca-se pela produção intelectual em torno desta temática e, em 1980, publicou o livro *Afrocentricity: The Theory of Social Change* [Afrocentricidade: A teoria de mudança social], segundo o mesmo “como uma lança no ventre do eurocentrismo que tinha estrangulado a criatividade intelectual dos povos africanos em uma gaiola do pensamento imperial ocidental” (ASANTE, 2016, p. 1), objetivando tratar africanos e africanas como agentes e não como meros coadjuvantes da História. Na concepção deste autor trata-se de uma ideia intelectual, logo

[...] a Afrocentricidade também se anuncia como uma forma de ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista que é nova, inovadora, desafiadora e

capaz de criar formas excitantes de adquirir conhecimento baseado no restabelecimento da localização de um texto, uma fala, um fenômeno. Assim, pode-se argumentar pela utilidade de uma interpretação afrocêntrica do quilombo como Abdias do Nascimento o fez, ao criar uma nova perspectiva na história. Não é simplesmente um fenômeno, no sentido afrocêntrico, que pode ser visto apenas pela perspectiva dos europeus. Perguntamos o que pensavam os africanos sobre a criação dos quilombos? Portanto, a interrogação de um fenômeno baseado na perspectiva ou atitudes ou valores ou filosofia africanas irá gerar novas informações, padrões de comportamento e percepções (ASANTE, 2016, p. 3).

O sentido de *agente* e *agência* trazido aqui é aquele pensado e usado pelos/as teóricos/as da afrocentricidade, a exemplo de Molefi Kete Asante (2009), para quem “A *Afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos*. Esta é a palavra-chave para a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente e não como vítima ou dependente” (Asante, 2009, p. 94).

Deste modo, no âmbito da teoria afrocêntrica “Um *agente*, em nossos termos é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a *agência* é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (Asante, 2009, p. 94-95). Neste sentido, é necessário trazer também o conceito de *desagência* que, na visão de Asante, significa dizer que “se encontra em *desagência* em qualquer situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo” (Ibidem).

Assim, as mulheres como agentes e sujeitas de aquilombamentos são centrais nas reflexões aqui elaboradas. O que significa enxergarmos desde uma mirada afrocentrada como protagonistas de nossas histórias e trajetórias, criadoras e recriadoras de nossos mundos, tanto no pretérito, quanto no presente, posto que, “Como uma ideia intelectual, o aspecto prático da Afrocentricidade é o contentamento de um sujeito ativo, lugar de agente para as pessoas que interagem no contexto de suas narrativas” (Asante, 2016, p. 11). Portanto, na perspectiva do paradigma afrocêntrico,

A Afrocentricidade gira em torno da cooperação, da coletividade, da comunhão das massas oprimidas, da continuidade cultural, da justiça restaurativa, dos valores da memória como termos para a exploração e o avanço da comunidade humana. Estes valores baseiam-se numa plena compreensão das ideias culturais africanas e baseiam-se no estudo e reflexão de sociedades africanas específicas de modo transgeracional e transcontinental (Asante, 2016, p. 12).

A intelectual afro-guadalupana Ama Mazama, pensando afrocentricamente desde a América Caribenha, por sua vez, contribui nestas discussões ao ampliar a proposta da *Afrocentricidade* e propor o *Paradigma Afrocêntrico* afirmando que “a afrocentricidade surgiu como um novo paradigma para desafiar o eurocêntrico, responsável por desprezar os africanos, destituí-los de soberania e torná-los invisíveis – até mesmo aos próprios olhos, em muitos casos” (Mazama, 2009, p. 114). Neste sentido o eurocentrismo é percebido como um dos aspectos do supremacismo branco, ideologia que tem permeado grande parte das sociedades e do conhecimento produzido no contexto mundial, inclusive o conhecimento científico.

Deste modo, Mazama chama a atenção para a necessidade de uma revolução na forma de pensar-se e produzir conhecimento, atentando para o “aspecto intelectual da questão” imposto pela supremacia branca, posto que se configura de tal maneira que, comumente, leva negros, negras e indígenas a internalizarem modos e maneiras de pensar racistas e supremacistas em diversos aspectos de suas existências, inclusive na produção de conhecimento. Desde sua perspectiva, o Brasil é um exemplo da maneira como o supremacismo e o racismo operam em alguns lugares das américas:

1) aceitação implícita da brancura como norma ideal; 2) negação da raça como categoria socialmente relevante; 3) negação da raça como realidade física e louvação da mistura racial; 4) negação da existência de uma especificidade cultural africana e louvação da mistura cultural; 5) corte espacial (“não aqui”); 6) corte temporal (“não mais”). Tal negação tem a trágica consequência de tornar virtualmente impossível resistir à supremacia branca. O resultado final e previsível são indivíduos que perderam de vista sua história e depreciam sua cultura enquanto valorizam, acima de tudo, uma cultura estrangeira (Mazama, 2009, p. 113).

Em outros termos, Mazama atenta para o problema psicológico que tal forma de pensar cria na *psique* das pessoas negras e indígenas que passam a negar-se enquanto indivíduos, negam suas ancestralidades, negam seus valores e suas histórias a fim de inserirem-se na ordem imposta pelo supremacismo branco. Desta forma, assumem papéis e estruturam lugares onde permanecem reproduzindo o racismo e o supremacismo branco, continuamente performatizando sob as *máscaras brancas* discutidas no século passado por Frantz Fanon e que ainda são onipresentes em nosso meio neste século. A contrapelo desta maneira supremacista/racista de agir e pensar, é que a proposta afrocêntrica estrutura-se desde

[...] a afirmativa de que nós *africanos* devemos operar como agente autoconscientes, não mais satisfeitos em sermos definidos e manipulados de

fora. Cada vez mais controlamos nosso destino por meio de uma autodefinição positiva e assertiva. Os critérios desta autodefinição devem ser extraídos da cultura africana (Mazama, 2009, p. 111).

Conseqüentemente, no âmbito acadêmico e epistêmico, Mazama assevera a necessidade de cuidados na escolha de ideias, teorias, categorias, conceitos e mesmo termos para tratar das questões que envolvem o humano *africano* e suas experiências pois, “por mais “neutro” que se afirme ser, constitui produto de uma matriz cultural e histórica particular” (Mazama, 2009, p. 113) carregando e acumulando em si as formas de pensar e a ideologia de quem os produziu e usa. No caso, as ideias e teorias europeias estão centradas na experiência europeia, portanto não podem servir bem ao propósito de estudar os/as africanos/as e suas experiências, modos de vida, mundos de vida, cosmologia e epistemologia.

Assim, enquanto paradigma, a *afrocentricidade* assenta-se no princípio organizador “que determina a centralidade da experiência africana para os povos *africanos*” (Ibidem), princípio que não pode ser negado pelo/pela *afrocentrista* em hipótese alguma, uma vez que todo e qualquer exame da realidade precisa considerar a centralidade da epistemologia, ontologia, cosmologia, axiologia, estética, ética e cultura *africana* (Mazama, 2009).

Assim, Maulana Karenga (2003 *apud* Mazama, 2009) sintetiza sete aspectos centrais da cultura africana compartilhados por *africanos* na Diáspora e que precisam ser observados com cuidado no trato científico das questões, fatos, eventos e experiências que lhes envolvam de alguma forma, isto é:

- 1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração aos ancestrais; 7) unidade do ser (Karenga, 2003 *apud* Mazama, 2009, p. 117).

Neste estudo, portanto, tais aspectos foram observados, na medida do possível, ao tratar das agências das mulheres quilombolas de Salvaterra, considerando-se que nem todos os aspectos referenciados acima puderam ser observados no contexto de empiria em que nós, as sujeitas quilombolas, estamos inseridas no Marajó, pois nossos quilombos constituem-se como lugares que estruturamos a partir das condições que tivemos que enfrentar, modificar e adequarmo-nos ao longo de nossas trajetórias de vida.

Enquanto espaço de produção de saber, o paradigma afrocêntrico assenta-se e tem lugar no campo de estudos que Asante (1990, p.14) nominou *Africalogia*, ou seja, “estudo afrocêntrico dos fenômenos, eventos, ideias e personalidades relacionados à África” e aos

africanos na Diáspora. Obviamente este paradigma possui também princípios epistemológicos e metodológicos próprios, os quais me nortearam na construção deste trabalho autoetnográfico, tal como transcritos e discutidos a partir de Ama Mazama os quais preconizam uma investigação e análise “determinada pela experiência *africana*” (2009, p. 123), significando com isso um comprometimento ético com um estudo que tenha por base as premissas elencadas a seguir.

A importância do espiritual, pois a “essência da vida é a alma”, isto demandou lidar com cuidado e respeito com os modos de sentir, viver, crer, com os sagrados de todas as sujeitas e sujeitos envolvidos na pesquisa, tanto as pessoas humanas (inclusive a alma e as emoções da pesquisadora), como as pessoas não-humanas, materiais e imateriais, tais como as plantas, árvores, animais, os rios, as mães de rios e matas, as/os encantadas/os; o que não significa desprezar o material (Mazama, 2009, p. 123), mas, ao contrário, incluir o espiritual no estudo.

A imersão cultural e social subjetivadora no campo é um imperativo da pesquisa, de formas a permitir a emergência, a visibilização das/dos agentes como sujeitas e sujeitos políticos, sociais e culturais, desde as crianças de colo, jovens, adultos anciões e anciãs até as/os mortas/os e as/os ainda não-nascidas/os. Logo, o holismo é parâmetro da observação, da ação e da análise, ou seja, não se permitiu a separação dos mundos (espiritual, material, afetivo, coletivo, pessoal) pois tudo é integrado (Idem), devendo o objeto da observação ser visto como um todo, seja um documento, um fato, um evento, uma pessoa, um objeto.

A confiança na intuição como elemento auxiliar da investigação, por considera-se nos estudos afrocêntricos que a intuição aliada à compreensão histórica dos fenômenos é capaz de gerar conhecimentos válidos. A despreocupação com mensurações, pois nem tudo o que é importante no campo é material e pode ser medido. Por fim, o conhecimento produzido na pesquisa deve priorizar a garantia da libertação das/dos agentes, empoderá-los e instrumentalizá-los para a luta e para a resistência (Ibidem).

2.1 AFROCENTRICIDADES E SEUS DESDOBRAMENTOS NO BRASIL: *INTELECTUAIS ATIVISTAS*

No Brasil, **Abdias do Nascimento** é, reconhecidamente, uma das principais referências no que diz respeito ao pensamento afrocentrado. Sua agência artística, política e intelectual, iniciada ainda na década de 1940 - com a criação do **Teatro Experimental do**

Negro – TEN em 1944, no Rio de Janeiro - estendeu-se por todo século XX, desenvolvendo ideias como o *quilombismo*, argumentando uma necessária mirada afrocentrada aos problemas que afligem o povo negro, os africanos e seus descendentes no Brasil e nas Américas, pensando e conduzindo propostas antirracistas e pan-africanistas diante da segregação racial em que vivia e vive o país, em lugares diversos, desde o teatro, a academia, até o Congresso Nacional enquanto parlamentar.

O *quilombismo* pensado por Nascimento constitui-se num apanhado das ideias antirracistas e pan-africanistas definidas a partir da ideia e *práxis* do *quilombo* enquanto lugar de resistência. Em seus termos:

Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga do cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento, amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, logo se transformaram de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. **O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, facilitando sua defesa e organização econômico-social própria, como podiam assumir modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. [...] Genuínos focos de resistência física e espiritual.** Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochés, escolas de samba e gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos como os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A esse complexo de significações, a essa *práxis* afro-brasileira eu denomino quilombismo (Nascimento, 2009, p. 202-203). (Grifos meus)

Percebe-se na proposta de Nascimento a imbricação dos significados dos processos de aquilombamento no período colonial e imperial, seja os quilombos “ilegais”, seja os quilombismos “permitidos”, como explicitado, ou seja, um sentido de resistência a todas as formas de opressão, daí conduzindo-se para uma proposta de ciência *quilombista*, ou seja, negros e negras estudando e produzindo conhecimentos sobre si mesmos a partir de suas experiências, desde a “experiência vivida do negro” (Fanon, 2008), não apenas para “competir” com cientistas brancos, mas, principalmente, para produzir conhecimentos a partir

da perspectiva daqueles que por séculos tinham/têm sido objeto de estudos da ciência branca e eurocêntrica.

Assim, desde a ótica deste intelectual *africano*, sendo “Método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que os africanos derramaram como pés e mãos edificadores da economia deste país” (Nascimento, 2009, p. 205). Neste sentido, esta ideia também está presente neste estudo, uma vez que me propus a pensar o povo quilombola e suas práticas a partir de nossas experiências enquanto coletividade negra em aquilombamentos contemporâneos e, produzir conhecimentos sobre as mulheres quilombolas e suas ações, atividades práticas e simbólicas em aquilombamentos no Marajó.

O movimento negro nacional nos legou ainda a sapiência afrocentrada de **Maria Beatriz do Nascimento**, mulher negra, nordestina, migrante, feminista, professora, ativista antirracista, poeta, historiadora, intelectual pouco reconhecida nos meios acadêmicos (RATTS, 2006), comparece aqui como uma companheira de trajetórias, uma malunga, na ânsia de escrituras de uma História Negra por gente negra brasileira. Entre as pesquisas desenvolvidas por ela, o quilombo surge como força política e epistêmica estruturada como “território de liberdade”, não apenas a liberdade física do cativo, mas a liberdade psíquica, religiosa, econômica, cosmológica, ética, epistemológica e ontológica.

Coetânea de Abdias do Nascimento e uma das principais teóricas da afrocentricidade e do panafricanismo no Brasil, **Beatriz do Nascimento**, de acordo com Ratts (2006) foi, inegavelmente, uma *intelectual ativista*, que fez de/em sua vida *atividades*⁵⁸ que performatizaram travessias do ser individual ao coletivo. Desde as suas experiências enquanto mulher e intelectual negra (hooks, 1995) desafiou-se a enfrentar o mundo acadêmico e estruturar um pensamento próprio e reflexões que hoje são reconhecidas tanto pelo movimento negro, quanto por alguns nichos acadêmicos onde suas ideias começam a circular enquanto autora. Uma retórica afrocentrada, que agora me auxilia a pensar a mulher quilombola no século XXI.

58 Foi ativista do Movimento Negro Unificado e uma das fundadoras do Grupo de Trabalho André Rebouças (GTAR) na Universidade Federal Fluminense, importe espaço de reflexões étnico-raciais nesta instituição.

Um dos assuntos objetos de preocupação desta intelectual é a condição do negro no Brasil e como estes eram representados no âmbito das ciências sociais, tais como as ideias de *cultura negra* e de *identidade negra*, essencializadas nas discussões dos estudiosos brancos, que não reconheciam a dinâmica destes fenômenos. Deste modo, incomodada com esta maneira de ver os negros, assevera que estes precisam ser observados em sua historicidade e enquanto pessoas pervadidas por uma sociedade ancorada em racismo que gera um fenômeno que ela chama de *Cultura da Discriminação*:

[...] o negro tem uma história tradicional onde subsistem ainda resíduos das sociedades africanas, mas tem, também, uma cultura forjada aqui dentro e que esta cultura, na medida em que foi forjada num processo de dominação, é pernicioso e bastante difícil e que mantém o grupo no lugar onde o poder dominante acha que deve estar. Isto é o que eu chamo de “Cultura da Discriminação” (Nascimento, (1976: 04).

Deste modo, introduz a necessidade de problematizar estes lugares determinados pelos poderosos para serem ocupados pelos negros, pois, sem isso, não é possível transcender a condição submissa em que estes se encontram na sociedade brasileira, uma situação promovida pelas ações perversas do racismo no âmbito nacional, de formas que ela compreende viver numa sociedade dupla ou tripla:

Na medida em que ela impõe na sua cabeça que é uma sociedade branca, que o seu comportamento tem que ser padronizado segundo os ditames brancos, você como preto se anula, passa a viver uma outra vida, flutua sem uma base onde possa pousar, sem referência e sem parâmetro do que deveria ser a sua forma peculiar (Nascimento, 1982, p. 96).

Beatriz introduz ainda a questão da violência do racismo e da discriminação racial na vida das pessoas negras e o quanto podem afetar negativamente suas vidas:

De tal forma o preconceito contra o negro é violento e ao mesmo tempo sutil, que ele existe latente e muitas vezes vem à tona na relação entre nós mesmos. Temos, vamos dizer, uma atitude de amor e ódio por nós mesmos; a presença, o confronto com o outro nos incomoda também (Nascimento, 2006, p. 94).

Como adiantado, elaborou uma ideia de *quilombo/kilombo* enquanto *território de liberdade*, lugares, onde as africanas, os africanos e seus descendentes contra-coloniais (Santos, 2008) organizaram modos de vida *outros* para viver enquanto sujeitas e sujeitos livres nas Américas.

Em termos nacionais no âmbito da Antropologia, **Lélia Gonzalez** (1988) é uma das pioneiras na proposição de uma perspectiva afrocentrada ao propor a categoria *Amefricanidade* (*Amefricanity*) para explicar as experiências plurais de negros e negras

diaspóricas nos diversos tempos/lugares no continente americano ao longo dos últimos 500 anos. Questiona o lugar do negro numa sociedade onde impera aquilo que ela chama de *racismo por denegação*, como percebe em toda área que constitui a chamada América Latina – segundo ela, mais africana e indígena do que latina - baseada no ideal da igualdade formal e na iniquidade de fato:

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que produz: o desejo de embranquecer, (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com simultânea negação da própria raça, da própria cultura [...] (González, 1988, p. 73).

Neste sentido a antropóloga questiona termos usados para designar e classificar os descendentes dos africanos e ameríndios nas américas, os quais não condizem com as realidades vividas em cada contexto, sendo que alguns inclusive negariam a americanidade a todos os/as negros/negras que vivem e constroem este lugar, tais como os termos *afro-americano/africano-americano*, usados para designar apenas os negros dos Estados Unidos, indagando-se e indagando-nos:

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos, se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de *Amefricanos (Amefricanans)* para designar a *todos nós* (González, 1988, p. 76)

Para esta antropóloga, a *Amefricanidade*, enquanto categoria, permitiria englobar as diversas maneiras de ser negro e negra nas Américas e seria mais democrática, posto que possibilitaria superar questões linguísticas, geográficas e ideológicas imbricadas em outras categorias, pois,

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretção e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência ela nos encaminha na construção de toda uma identidade étnica (Gonzalez, 1988, p. 76).

Assim, afirmar-se *amefricano/amefricana* é ato estruturador de um projeto étnico de amplo espectro por englobar as maneiras, as inventividades, as subversões, as insurreições, as criações, as interpretações, as reorganizações, as reinvenções, enfim as dinâmicas dos mundos e modos de vidas múltiplos e diversos do humano descendente de africanos neste continente, os quais possuem como marcador comum a Diáspora organizada desde o século XVI, o que efetivou experiências diferentes daqueles que permaneceram no continente africano (Gonzalez, 1988). Deste modo, as formas de resistência empreendidas nas américas frente ao escravismo colonial (cumbes, palenques, cimarrones, marronagens, quilombos) já eram expressões da *amefricanidade* (Idem), atualizadas, diante das contingências neocoloniais, nos aquilombamentos no século XXI.

Neste trabalho, dialogo, também, com as análises afrocentradas e aquilombadas de **Antônio Bispo dos Santos**, o *Nêgo Bispo*, ativista negro, intelectual e poeta quilombola que reflete em seus escritos e vivências as significações produzidas e relacionadas ao *SER quilombola* no Brasil contemporâneo, observando nossas agências sociais e políticas como *contra-coloniais*. Em sua obra *Colonização, Quilombos: modos e significações* (2015), este quilombola piauiense caracteriza as lutas e as resistências quilombolas como experiências contra-coloniais de longa duração, inserindo suas reflexões no pensamento social brasileiro negro sobre quilombos, somando-se aos esforços de pessoas insurgentes, além das já mencionadas aqui, como Clóvis Moura e Edison Carneiro.

A partir da discussão do projeto colonial empreendido desde o século XVI, baseado na subjugação, inferiorização e exploração de povos não-europeus, até suas manifestações e correlações no contexto atual, via projetos neocoloniais, Santos (2015) indaga e procura responder a seguinte questão: “[...] qual a diferença entre o ataque dos colonizadores contra o Quilombo de Palmares no século XVII e os atuais ataques praticados pelo grande capital contra as comunidades atingidas pelos megaprojetos, ditos "empreendimentos", como, por exemplo, a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte?” (Idem, p. 21).

A partir dessa questão, Santos (2015) propõe uma resposta produzida desde o quilombo, em que prioriza aspectos como a natureza (meio ambiente natural), as espiritualidades e as religiosidades dos povos *politeístas*, imbricados em processos que ele nomeia como *biointeração*. Em seus termos, seu objetivo é “apresentar algumas possibilidades de convivência mais harmoniosa entre os diversos povos, a partir da

confluência e da interlocução entre a perspectiva desenvolvimentista e as experiências da biointeração” (Ibidem).

Por biointeração ele compreende os diversos compartilhamentos efetivados entre as pessoas, as coisas e a natureza de modo geral nos territórios quilombolas e outros povos tradicionais, ressaltando que boa parte das expressões produtivas nestes contextos organizam-se e são *vividas* fora do sistema de mercado neocolonial, pois as mesmas não são trocadas como mercadorias (venda/compra), mas fazem parte de um outro sistema os quais, segundo este autor, são expressão de territórios de lutas contra a colonização:

Assim, como dissemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, *como tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia* (Santos, 2015, p. 85). (Grifos nossos).

Com estas palavras ele traz para o debate um modo de pensar e sentir a vida que é nosso, e partilhado com povos indígenas, que diz respeito às formas diferenciadas como nos relacionamos com a natureza - com os vivos e não-vivos e com os mortos-vivos da filosofia e ontologia do *Ubuntu* - e que não é separada de nós, mas ao contrário é parte intrínseca e inseparável da gente. Configurando-se como uma *lógica e modo de vida circular ou cosmovista circular*, em contraposição às lógicas (neo)coloniais, reinventadas no presente sob o nome pomposo de *desenvolvimento sustentável*, que ele chama de *cosmovista* ou *lógicas lineares*, fundamentadas em exploração da natureza para produção de bens sintéticos. Um modo de ver o mundo e a vida gerados desde o passado colonial pelo capitalismo, monoteísmo e monismo e que se reconfiguram no presente e continuam a massacrar-nos e seguem tentando aniquilar-nos, seja pela aniquilação de nossos corpos, seja pela destruição de nossos espíritos.

Qual de fato seria então a diferença entre Palmares, Pau de Colher, Canudos, Caldeirão, Belo Monte, Transposição do Rio São Francisco, Transnordestina e demais obras do PAC, senão a confirmação de interesses econômicos, legitimados pelo Estado, que não consideram a existência ou direito dos inúmeros povos que se relacionam de forma harmônica com a natureza e suas divindades (Santos, 2015, p. 78).

2.2. FEMINISMOS AFRODIASPÓRICOS: DESAFIANDO LUGARES E ESCREVIVENDO INSURGÊNCIAS NEGRAS

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando eu falo. Para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. [...] Para mostrar que eu posso e que eu escreverei sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência (Glória Anzaldúa, 2000 [1980]).

Esta pesquisa, também, filia-se à teoria crítica feminista e orienta-se desde as proposições teórico-práticas do chamado *Feminismo Afrodiaspórico* (Figuroa; Hurtado, 2014), gestado nos diversos lugares onde mulheres negras situam-se em projetos de *subjetivações, insurgências e enunciações* frente a sistemas de opressão que interseccionam suas existências no mundo, com especial enfoque nas interrelações entre gênero, raça/etnia e classe social (Davis, 1982), vistos não apenas como sistemas hierarquizados de opressão, mas como interseccionalidades (Crenshaw, 2002; Collins 2017a e 2017b) que estruturam ‘lugares’ onde as mulheres negras são obrigadas a viver e permanecer.

Neste campo inserem-se intelectuais afro-brasileiras, *amefricanas*, afro-latino-americanas, afro-americanas, afro-europeias e africanas⁵⁹, famosas e anônimas mulheres negras que se lançam na aventura do intelectualizar, pensar/agir/pensar a situação da ‘mulher de cor’, africana, afrodiaspórica e afroamazônida ao longo dos últimos 50 anos, mas que igualmente são legítimas herdeiras de Ananse (Amador de Deus, 2020), portanto ativistas do movimento negro e feminista, lugar político que se organiza desde a década de 60 do século XX, mas que fora gestado nos corpos e mentes de antepassadas africanas e diaspóricas iyás desde que decidiram organizar territórios de liberdades em outros tempos-lugares da Pan-África.

Por *feminismo afrodiaspórico* compreende-se o pensamento de **Aurora Figuroa** e **Katherine Hurtado** (2014), as quais ampliam as noções do *feminismo negro*, tomado enquanto um conjunto de ideias e práticas surgidas no interior do movimento negro desde os anos finais da década de 60 do século XX, em resposta ao posicionamento do feminismo

59 Angela Davis, bell hooks, Glória Anzaldúa, Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento, Wangari Maathai, Luiza Bairros, Kimberlé Crenshaw, Patrícia Hill Collins, Nilma Lino Gomes, Conceição Evaristo, Cláudia Willians, Aparecida Suely Carneiro, Jurema Werneck, Nah Dove, Claudia de Lima Costa, Nilma Bentes, Zélia Amador de Deus, Grada Kilomba, Chimamanda Ngozi Adichie, Oyèrónké Oyèwùmí, Givânia Maria Silva, Maria Malcher.

euro-americano branco (Oyëwùmí, 2004) que excluía a questão racial das discussões acerca das políticas necessárias para garantir a igualdade político-econômica e social entre homens e mulheres.

Pensado desde a Colômbia a partir das reflexões teórico-práticas instauradas durante o “Primer Seminario Internacional “Conspiración Afrofeminina: Repesando los feminismos desde la diversidad” (Figueroa; Hurtado, 2014, p. 111), realizado na cidade de Cali, entre os dias 24 e 25 de junho de 2011, e reunindo mulheres negras situadas em diversos lugares do país e das Américas, pois:

A esta invitación respondieron Francia Márquez Mina, líder de la lucha por la tierra en el norte de Cauca, Yaneth Valencia, directora de Lila Mujer –una casa creada para proteger a las mujeres que conviven con el VIH–, Mara Viveros y Ochy Curiel, ambas profesoras de la Universidad Nacional, Carmen Cosme, candidata a Doctora en la Universidad de Massachusetts Amherst, Anyela Perea de CEUNA – Colectivo de Estudiantes Afrocolombianos de la Universidad Nacional – y Cintia Montaña, cantante del Ghetto Blue Afrodescendiente (Idem, p. 112).

Logo, diante da heterogeneidade de pessoas envolvidas e considerando-se a proposta do seminário, as autoras ressaltam que este começou como um espaço **afrofeminino**, pois aglutinou e viabilizou encontros de diferentes perspectivas das agências e lutas das mulheres negras, consequentemente,

El seminario comenzó como un espacio afrofemenino y no como un espacio afrofeminista. Las discusiones sostenidas reflejaron las preocupaciones heterogéneas y diversas del seminario, como las que consideran que la versión clásica del feminismo occidental no permite movilizar sus agendas de defensa del cuerpo y de la tierra ancestral y colectiva; además de aquellas que argumentan que sus luchas no son una forma de feminismo, o que no desean llamarlo como tal, pero cuyos esfuerzos buscan la equidad de género y étnico-racial, adicionales a las propuestas de vinculación de los hombres y las mujeres indígenas y mestizas y mestizos como aliados (Figueroa; Hurtado, 2014, p. 112-113).

Por conseguinte, o feminismo afrodiaspórico, pensado desde esta mirada crítica múltipla e plural, permitiu que suas participantes o elaborassem de maneira bastante ampla a fim de abarcar as diversidades de pensamento e práticas agenciadas pelas negras presentes e representadas ali, no sentido de evitar erros tais como o de fechar a perspectiva, tal como percebiam ser feitas no feminismo afrocolombiano, até então. Assim, em suas perspectivas teóricas, o feminismo afrodiaspórico deve ser compreendido como:

una compleja, amplia y heterogénea perspectiva de pensamiento que surge de las experiencias de vida cotidianas de las mujeres africanas, negras y afrodescendientes en el mundo entero. El feminismo afrodiaspórico como forma de pensamiento y como práctica, responde a múltiples relaciones de

dominación que se diferencian en cada país por las historias y los contextos geopolíticos que caracterizan a la diáspora Africana (Figueroa; Hurtado, 2014, p. 113).

Desde sua concepção, o feminismo afrodiáspórico seria uma conspiração perpetrada pelas negras, baseada em amor e cuidado e na perspectiva do bem-viver, com vistas a garantir a existência, a cidadania e a humanidade a todas elas e às suas filhas e filhos nas sociedades onde existem e resistem, portanto, informam-nos que “la conspiración puede ser entendida también como un espacio de intercambio, reconocimiento, discusión, producción de conocimiento y complicidad entre las mujeres afrodescendientes” (Idem, p. 112). Logo estas afirmam que:

consideramos el feminismo afrodiáspórico como una compleja, contradictoria, amplia y heterogénea perspectiva de pensamiento, de acción política y de vida, que emerge de las realidades que protagonizan las mujeres afrodescendientes en diferentes momentos de la historia y espacios geográficos (Idem, p. 114).

Desde modo, nesta condição de feministas afrodiáspóricas, filiam-se escritoras/intelectuais/ativistas situadas nas Américas (do Norte, Central e do Sul), na Europa e em África que enunciam formas outras de observar os fenômenos sociais e políticos que as atingiam em cada contexto, anunciando novas *Ontologias* e *Epistemologias* gestadas desde corpos femininos negros em diásporas.

Portanto, é enquanto “Una agenda de investigación, una estrategia de movilización social, una práctica de solidaridad y un reclamo de justicia restaurativa” (Hurtado; Figueroa, 2014, p. 110) que tal perspectiva comparece nesta pesquisa, uma vez que minha análise é pervadida por cada uma das questões desta *agenda*. Deste modo, pareceu-me conveniente para pensar as agências das mulheres quilombolas de Salvaterra, as quais, em sua maioria, não se reconhecem como *feministas*, mas cujas ações/atividades neste lugar apontam para um direcionamento rumo às agendas pautadas pelos feminismos afrodiáspóricos, tais como a equidade de gênero, o respeito às diferenças, a cooperação entre mulheres e homens na superação dos processos de opressão que as/os vitimam, as lutas etnicorraciais e socioterritoriais.

As proposições teórico-práticas gestadas também no seio do movimento afrofeminino, afrofeminista e nas academias do centro e da periferia da colonialidade/modernidade, em especial as produzidas nos Estados Unidos da América por intelectuais como **bell hooks** (2019a; 2019b), **Kimberlé Crenshaw** (2002), **Patrícia Hill Collins** (2017a ; 2017b) e outras, também comparecem neste estudo, pois trouxeram à pauta

questões que dizem respeito às interseccionalidades dos sistemas de opressão que atingem as mulheres, em especial as mulheres negras, as quais, desde esta perspectiva, são intersectadas por gênero, raça/etnia, classe social, religião, localização/espacialização, geração/idade, e por outros marcadores sociais da diferença. Diferenças, que, no caso das mulheres em geral, transformam-se em desigualdades e, no caso das mulheres de cor, as desigualdades acirram-se, dependendo de cada situação e cada relação particular em que elas se encontrem.

Neste sentido, em busca de formas para superar ou minimizar estas correlações de sistemas de opressão que atingem como especial força as mulheres não-brancas, **bell hooks** (2019a ; 2019 b) advoga em favor de um feminismo para todas e todos, inclusivo e, do mesmo modo que **Lélia Gonzalez**, aposta na sororidade e na solidariedade entre homens e mulheres, principalmente entre as/os negros, para a superação dos problemas que envolvem raça, gênero e classe, alertando para a urgência de uma *masculinidade feminista e de maternagem e paternagem feministas*, salutares para a formação das pessoas do amanhã. Entretanto, ao comentar um famoso caso de um juiz negro acusado de assédio por sua assistente negra alerta para a recorrência do machismo e do sexismo negro e da existência de muitas mulheres apoiadoras do machismo, portanto nem todas podem ser chamadas de “irmãs”, uma vez que contribuem para a manutenção deste mal.

Nesta pesquisa alimentei-me ainda com a epistemologia negra brasileira elaborada ao longo das décadas finais do século XX e nas décadas iniciais deste século, em consequência direta das ações do movimento negro e do movimento feminista brasileiros de onde insurgem vozes negras em contundentes críticas do *feminismo branco* e de suas práticas e bandeiras empunhadas até aquele momento, o qual, a exemplo do feminismo euroamericano branco, desconsiderava a raça enquanto elemento base da opressão vivenciada pelas mulheres não brancas e racializadas em nossa sociedade.

Dentre tais vozes é preciso ecoar e atualizar o posicionamento político e acadêmico de pioneiras como **Beatriz Nascimento** e **Lélia Gonzalez**, que já na década de 1970 bradavam contra a sociedade e a maneira como as mulheres negras vinham sendo ou não sendo discutidas tanto pela academia quanto pelo movimento feminista e propunham possibilidades outras de pensar a mulher e propor feminismos e mulheridades plurais no Brasil, tendo por base a discussão do racismo e as estruturas organizadas por ele e desde ele. Nesta sessão tratarei principalmente do feminismo protagonizado por **Beatriz Nascimento**, deixando para discutir as colaborações de Lélia Gonzalez ao tratar da antropologia feminista.

Em texto de 1976 intitulado *A mulher negra no mercado de trabalho*⁶⁰, Nascimento, ainda que não sendo um texto declaradamente feminista, discute a situação das negras no universo da produção capitalista naquele momento, e estabelece relações entre passado e presente das mulheres negras no Brasil, antecipando pautas que as feministas negras atuais defendem em suas ações, atentando para a situação histórica de subalternização da mulher negra produzida pelo patriarcado onipresente na sociedade desde o período colonial e ainda persistente, caracterizando-se como uma “mulher essencialmente produtora” e reprodutora de “mão-de-obra” (Nascimento, 2006), sendo este fenômeno perceptível nos postos de trabalho assumidos pelas negras, há mais de 40 anos. Explicando a posição subalterna das negras no mercado de trabalho desde a tríade raça, classe e gênero. Em suas palavras:

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas e que permaneça como trabalhadora nas rurais (Idem, p. 104).

Como explicitado, Nascimento (2006 [1976]) chama a atenção para outro elemento importante da pauta feminista negra hodierna, a questão da educação formal (escolarização) da população negra em geral e da mulher negra em particular, apontando para aspectos como “sobrevivências ou resíduos do escravagismo”, caracterizadas em processos discriminatórios que, por sua vez, agregam-se e “se superpõem os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante”.

Dentre estes, a educação formal é elemento que pode ser arrolado entre aqueles que servem à manutenção de uma sociedade de classes hierarquizada pelos elementos classe, raça e gênero, que mantêm no topo da pirâmide social os homens brancos, seguidos das mulheres brancas e na base homens e mulheres negras. Assim, a desigualdade de oportunidades no campo educacional explica também o lugar subalterno ocupado pelas mulheres negras no mercado de trabalho, pois

Como a educação é um requisito para o acesso às melhores ocupações na hierarquia de empregos, deduz-se que as populações de cor e as mulheres brancas não estariam capacitadas para assumir os empregos de maior status

60 O texto original foi publicado no *Jornal Última Hora*, Rio de Janeiro, domingo, 25 de julho de 1976 (Ratts, 2006).

e, conseqüentemente, maior remuneração. A mulher negra tem menores possibilidades do que qualquer um dos outros grupos (Nascimento, 2006, p. 105).

Outro elemento importante das pautas feministas trazido por Nascimento neste texto diz respeito ao gênero pois, em sua percepção situada enquanto mulher e negra, compreende a continuidade histórica da dominação sexual das negras, pois “O fato mesmo de ser mulher, atraiu para si um tipo de dominação sexual por parte do homem, dominação que se origina nos primórdios da colonização” (Idem, p. 106) e que permanece no presente e justifica mecanismos de subalternização, concluindo que

Por seu lado, os mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação dessa exploração sexual através do tempo. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça “primitiva”, a faz mais desreprimida sexualmente, facilita-se a tarefa do homem de exercer sua dominação livre de qualquer censura, pois a moral dominante não se preocupa em estabelecer regras para aqueles carentes de poder econômico (Ibidem).

Em texto mais recente de Beatriz Nascimento (2006 [1990]), produzido na década final do século XX, alguns anos antes de ser assassinada ao tentar defender uma amiga da violência marital, a autora dedica-se ao tema “*amor*” na vida da mulher negra, pontuando ali questões caras ao feminismo negro atual, tais como o *amor*, *matrimônio* e a *solidão da mulher negra*, temas que tem constituído foco de reflexões recentes de autoras como Grada Kilomba⁶¹ e bell hooks⁶² no contexto internacional e, no Brasil, em especial a partir de reflexões trazidas à tona após dados do Censo 2010 apontarem que 52% das mulheres negras, principalmente as pretas, viverem situação de solidão ou de celibato e serem majoritariamente as “mães solteiras” do Brasil, como por exemplo, trabalhos de Clarice Fortunato⁶³, Claudete Alves⁶⁴, Ana Cláudia Lemos Pacheco⁶⁵, para listar apenas algumas autoras que se tem ocupado com isso.

61 *Em Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019) o capítulo 12 é dedicado ao tema suicídio relacionando-o à situação de isolamento que o racismo e a branquitude impõem a pessoas negras, em especial, às mulheres.

62 *Vivendo de Amor* (2010), disponível no site GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra.

63 *Por que as mulheres negras são minoria no mercado matrimonial* (2015), disponível no site GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra.

64 *Virou Regra?* (2011), livro elaborado a partir da tese *A solidão da mulher negra: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo*, sendo a autora umas das principais

“Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro”, assim a filósofa **Aparecida Sueli Carneiro** (2003, p. 118), compreende, no âmbito do pensamento social negro contemporâneo, seus estudos como pesquisadora e críticas enquanto ativista feminista negra, pontuando a necessidade de **enegrecer o feminismo** de forma a poder englobar na agenda feminista mais ampla os ‘feminismos outros’ protagonizados e agenciados por mulheres não-brancas no Brasil e nas Américas, posto que,

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras (Carneiro, 2011, s/p).

De acordo com mesma, **enegrecer o feminismo** significa ainda politizar as desigualdades de gênero e as desigualdades intra-gênero no movimento feminista ao dar-se conta da existência de “outras” mulheres, ao perceber as diferenças constitutivas das mulheres em cada lugar social:

Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso (Carneiro, 2003, p. 119).

Esta autora aponta algumas das principais consequências que o *feminismo enegrecido* tem permitido vislumbrar e viabilizar no contexto nacional e, segundo a mesma, “A ação política das mulheres negras vem promovendo”:

- o reconhecimento da falácia da visão universalizante de mulher;

expoentes do estudo acadêmico da temática na atualidade a qual explora os motivos da mulher negra, em especial a preta, permanecer solteira na atualidade.

65 *Mulher Negra: afetividade e solidão* (2013).

- o reconhecimento das diferenças intra-gênero;
- o reconhecimento do racismo e da discriminação racial como fatores de produção e reprodução das desigualdades sociais experimentadas pelas mulheres no Brasil;
- o reconhecimento dos privilégios que essa ideologia produz para as mulheres do grupo racial hegemônico;
- o reconhecimento da necessidade de políticas específicas para as mulheres negras para a equalização das oportunidades sociais;
- o reconhecimento da dimensão racial que a pobreza tem no Brasil e, conseqüentemente, a necessidade do corte racial na problemática da feminização da pobreza;
- o reconhecimento da violência simbólica e a opressão que a brancura, como padrão estético privilegiado e hegemônico, exerce sobre as mulheres não brancas (Carneiro, 2003, p. 129-130).

Neste trabalho apostamos na utilidade de mirada feminista afrodiaspórica como epistemologia capaz de melhor escurecer as agências das mulheres quilombolas em Salvaterra, particularmente ao olharmos tendo como parâmetro as questões elencadas acima, de forma a viabilizar uma visão mais enegrecida e afrocentrada de suas práticas políticas e sociais nos quilombos e na sociedade de mais ampla.

Porém, preciso atentar para os termos e categorias usados no âmbito do feminismo a fim de não incorrer em erros de interpretação, tal como a categoria social mulher e a categoria teórica gênero e seus significados em cada contexto social.

A necessidade de intelectualizar os modos de ser mulher quilombola no Marajó aproxima-me das reflexões e da desobediência epistêmica da pesquisadora, filósofa e feminista nigeriana **Oyèrónké Oyěwùmí** devido suas críticas a algumas categorias, conceitos e classificações ocidentais, em especial pelas críticas direcionadas ao feminismo euroamericano branco que organiza suas análises sobre o gênero, categoria eminentemente eurocêntrica assentada no sistema de *família nuclear* (Oyěwùmí, 2004). Assim, entre seus objetivos, está o de “interrogar gênero e conceitos aliados com base em experiências e epistemologias culturais africanas” (Idem, p. 1).

Sua análise considera, portanto, o gênero uma categoria problemática para tratar de temas, problemas e fenômenos sociais atinentes às sociedades africanas, posto ser uma construção cultural europeia, logo a epistemologia gerada a partir desta categoria são uteis para explicar sociedades estruturadas em torno da família nuclear burguesa, baseada em valores ocidentais, entretanto, não conseguem explicar outros mundos de vidas estruturados em África, depositários de outras epistemes e culturas (Idem).

Partindo da pergunta retórica *Por que gênero?* Ou seja, por que especificamente esta categoria teórica é usada para explicar a categoria social *mulher*? Oyěwùmí (2004) argumenta que

é a família nuclear ocidental que fornece o fundamento para grande parte da teoria feminista. Assim, os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram (Oyěwùmí, 2004, p. 3).

Entretanto, essa ideia de família nuclear não é universal, conseqüentemente não pode ser parâmetro para análise de outras sociedades, em especial porque, na perspectiva de Oyěwùmí (2004), ela viabiliza as hierarquias e os papéis de gênero, pois a “família nuclear é uma família generificada por excelência. Como uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos” (Idem, p. 4), logo percebe que “o gênero é o princípio organizador fundamental da família, e as distinções de gênero são a fonte primária de hierarquia e opressão dentro da família nuclear” (Ibidem), havendo dois genitores, sendo um deles identificado pelo sexo biológico como o macho provedor (líder/superior) e o outro igualmente definido biologicamente como a fêmea (subordinada) responsável pelos cuidados (Oyěwùmí, 2004), definições obviamente ancoradas no corpo.

Entretanto, Oyěwùmí argumenta que em muitas sociedades observadas em África, existem outras configurações da família, muitas matrifocais, sendo mais importante ser *mãe* do que ser *esposa*, e as posições das pessoas em seu interior não são estanques, mas fluídas, sendo alguns termos usados indistintamente para indivíduos biologicamente identificados como machos e fêmeas, dependendo apenas de suas posições no contexto da linhagem. Portanto, propugna-se em favor de que os estudos que enfoquem a África e sociedades africanas “devem começar a partir de África. Significados e interpretações devem derivar da organização social e das relações sociais, prestando muita atenção aos contextos culturais e locais específicos” (Idem, p. 9).

Isso significa compreender que qualquer pesquisadora ou pesquisador que se dispuser a investigar fenômenos ou situações sociais em contextos não organizados por valores ocidentais precisa questionar as teorias, categorias e metodologias com as quais vai tentar apreender a realidade. Eticamente falando, precisa ter profundo respeito pelas pessoas que investiga, com quem interage e compartilha experiências.

2.3 ANTROPOLOGIA, O POLÍTICO E AS MULHERES: RAÇA/ETNIA, GÊNERO COMO CAMPO DE INVESTIGAÇÃO ANTROPOLÓGICA

Os grupos humanos classificados como étnicos ou comunidades étnicas têm sido os principais objetos de interesse da Antropologia ao longo de sua história enquanto ciência social. Inicialmente encarados como humanos “primitivos”, “selvagens”, as pessoas e sociedades que não se encaixavam no padrão ocidental de “desenvolvimento” e/ou “evolução” social, especialmente aquelas classificadas pela Antropologia como “sociedades segmentadas”, eram vistas como apolíticas, ahistóricas, não-civilizadas e culturalmente atrasadas. Sendo que os “primitivismos” e as “selvagerias” atribuídas a estes grupos serviram como justificativa ideológica para a colonização, subalternização, perseguição, escravização e mesmo o extermínio de seus membros.

Mas, nas décadas iniciais do século XX, os “outros” da Antropologia passam a ter sua cultura e organização social vistas de outras formas. Antropólogos, representantes do estruturalismo, como Bronislaw Malinowski e, principalmente, Franz Boas e seus seguidores, passam a questionar teorias antropológicas como o evolucionismo cultural e o racismo, confrontando tais noções com comprovações de existência de complexidade social nestas sociedades, derrubando ideologias como o evolucionismo que colocava as culturas dos “outros” como atrasadas ou inferiores em relação as “civilizações” ocidentais.

Porém, em meados do século XX, “dos anos 40 aos 60, floresceu um ramo da disciplina que ficou conhecido como ‘antropologia política’” (Peirano, 1997, p. 19), liderado por antropólogos ligados ao estrutural-funcionalismo britânico iniciaram pesquisas centradas em grupos humanos da África, ficando conhecidos como ‘africanistas’. “Tendo como referência inicial Radcliffe-Brown, sucederam-se com autores como Evans-Pritchard, Meyer Fortes, Max Gluckman, Edmund Leach e Victor Turner, entre outros” (Kuschnir, 2007, p. 164).

Alguns destes estudiosos estavam ligados à corrente que ficou conhecida como “Escola de Manchester”, os quais, ao observarem os processos de “descolonização” e criação de Estados Nacionais na África, passam a perceber os grupos humanos daqueles espaços como agentes em interações sociais complexas entre si e, também, com os representantes do “ocidente”. Também inovaram ao adotar o “estudo de caso detalhado” ou “análise situacional”, tomando como objeto de análise um “evento social” a partir do qual buscavam

estabelecer “universais” de comportamentos humanos, seja pelas vias do estudo de “sistemas” de parentesco, religião, rituais, economia, política, cultura.

Na perspectiva de Kuschnir (2007) é a partir deste período que a Antropologia passa a ter como preocupação central as relações de poder (o político) no interior das sociedades segmentares, vistos como sistemas sociais, cujos resultados de pesquisas aparecem sob a forma de coletâneas como a *African political systems* de Fortes e Evans-Pritchard (1940) ou monografias como *Os Nuer* de Evans-Pritchard (1940). Na construção da Antropologia Política como área da Antropologia contribuíram também representantes da antropologia francesa, tal como George Balandier, Pierre Clastres, Marc Abèlés e outros. O objetivo dos estudos em AP, na perspectiva de Balandier, era identificar o fenômeno político e suas manifestações em todas as sociedades humanas (seja naquelas organizadas como Estados, seja nas segmentares), pois, “as sociedades humanas produzem todas o político e estão todas franqueadas pelas vicissitudes da História” (Balandier, 1969, p. 6).

Assim, a preocupação de Balandier, exposta no livro *Antropologia Política* (1969) é discutir problemas que eram encarados pela Filosofia Política e que se esquivavam da reflexão antropológica: *Como pensar a dimensão política em sociedades que não possuem um Estado formalmente organizado?* Questionando, assim, a posição de diversos antropólogos que não reconheciam a dimensão política em sociedades que não tinham governos formalmente organizados como Estados, tais como Mc Leod, Malinowski, Radcliffe-Brown. Deste modo, apresenta a contribuição de Max Weber que afirmou a anterioridade da política (relações de poder) em relação ao Estado o qual, longe de se confundir com ela, é apenas uma de suas manifestações ou dimensões históricas (Balandier, 1969).

Entretanto, ao longo do tempo, a AP e seus representantes passaram a sofrer críticas devido à relativização excessiva da noção de poder (do político) nas explicações dos sistemas sociais, porém, Kuschnir destaca que esses antropólogos não produziram em absoluto abordagens homogêneas da política.

Se numa primeira etapa foi dada maior ênfase aos aspectos de coesão e equilíbrio social, à medida que avançamos no tempo, observamos uma maior preocupação com as transformações sociais, discutindo as relações de poder no tempo e no espaço, a partir de temáticas relacionadas a conflitos, rituais, mitos, identidades, status, representações e práticas (Kuschnir, 2007, p. 164).

Mas as críticas sofridas terminaram por produzir mudanças nas perspectivas da AP clássica e, nos anos 1950, corporificam-se em trabalhos como o de Edmund Leach, *Sistemas políticos na Alta Birmânia* (1954) e *A Floresta de Símbolos* (1954) de Victor Turner. E

Kuschnir (2007) pondera que, a partir desse período, “desenvolve-se uma nova fase no campo da antropologia política, com o afastamento do cânone tradicional e a pulverização de problemas teóricos e temas de pesquisa”, surgindo novos campos e objetos que, em uma visão compartilhada por outros teóricos da área, “são decorrentes, sobretudo, do enfrentamento dos desafios impostos por uma conjuntura mundial na qual convivem forças políticas e culturais em diversos níveis como comunismo, capitalismo, colonialismo e movimentos sociais de diversos tipos” (Kuschnir, 2007, p. 164).

Acerca desta questão Mariza Peirano (1997) afirma que somente após o esgotamento das divisões em sistemas (sistema político, sistema de parentesco, sistema religioso, sistema econômico etc) adotadas na análise antropológica no auge do enfoque estrutural-funcionalistas, foi que “a antropologia se viu apta a (re)descobrir e (re)atualizar sua vocação etnográfica, mesmo que agora questionando o aspecto totalizador do encontro e enfatizando a fragmentação pós-moderna” (Idem, p. 20). Destacando, ao mesmo tempo, a necessidade de a Antropologia olhar os fatos sociais de forma “holística”, ou, como proposto por Mauss (2003), analisá-los como “fatos sociais totais”, pois “não existe fato sociológico independente da referência à sociedade global em questão” (Peirano, 1997, p. 18).

Nos anos 90 do século XX, e de certa forma em respostas as críticas sobre os limites das abordagens da AP, no Brasil, se propôs uma abordagem que Mariza Peirano chamou de Antropologia da Política, partindo “da suposição básica de que a categoria ‘política’ é sempre etnográfica — quer para aqueles que são observados, quer para o próprio investigador.” (Peirano, 1997, p. 22), promovendo-se uma revisão das categorias e conceitos mais importantes e defendendo que se deve pensar a antropologia de forma

a colocar como sistemas de valores e de conhecimento tanto a política investigada quanto a política definida e legitimada pelos padrões ocidentais modernos, deslegitimando pretensões essencialistas, sociocêntricas e conformistas. Em outras palavras: se à antropologia cabe, como vocação, reunir o que a ideologia moderna separou — de forma a possibilitar uma perspectiva universalista a partir da comparação entre universais concretos — tal procedimento permitirá que se elucide a ideia-valor predominante em cada sociedade ou cultura e suas relações hierárquicas (Ibidem).

Esta tarefa foi levada a cabo por um grupo de antropólogos ligados ao Núcleo de Antropologia da Política (NuAP), sediado no Museu Nacional (UFRJ), mas contando com colaboração de pesquisadores de diversas universidades brasileiras, cujos resultados de pesquisas estão traduzidos nos trabalhos de diversos antropólogos reunidos, por exemplo, na

coletânea *Política no Brasil: visão de antropólogos* (2004), sob a organização de Moacir Palmeira e César Barreira e em outras publicações do NuAP.

Mais recentemente, surgiram novas abordagens tais como as propostas por antropólogos filiados a Redes de Antropologias Mundiais (RAM), tratando de discutir questões como globalização e cosmopolítica no contexto atual. No Brasil este movimento é representado por pesquisadores como Gustavo Lins Ribeiro, o qual nos informa que a RAM tem os seguintes objetivos:

A rede de “antropologias mundiais” pretende contribuir para a articulação de uma antropologia diversificada mais consciente das condições sociais, epistemológicas e políticas de sua própria produção. A rede tem três objetivos principais: a) examinar criticamente a disseminação internacional da antropologia – como uma série de discursos e práticas ocidentais variáveis – dentro e através de campos de poder nacionais, assim como os processos através dos quais essa disseminação acontece; b) contribuir para o desenvolvimento de paisagens plurais de antropologias que sejam menos formadas pelas hegemonias metropolitanas e mais abertas ao potencial heteroglóstico da globalização; c) encorajar conversas entre antropólogos de diversas regiões do mundo a fim de avaliar a diversidade das relações entre antropologias regionais e nacionais e um discurso contestado, disciplinar, atravessado por relações de poder (Ribeiro, 2005, p. 2-3).

Esta abordagem configura-se, pois, como uma “antropologia crítica da antropologia” que tem como objetivo a “construção de um cânone policêntrico” nos estudos antropológicos, por meio de “uma perspectiva que descentraliza, re-historiciza, e pluraliza o que tem sido considerado “antropologia” até então” (Ribeiro, 2005, p. 3). Deste modo, Ribeiro entende a Antropologia como uma cosmopolítica, ou seja,

A noção de cosmopolítica procura prover uma perspectiva crítica e plural sobre as possibilidades de articulações supra e transnacionais. Ela é baseada, por um lado, nas evocações positivas associadas historicamente à noção de cosmopolitismo e, por outro lado, em análises nas quais assimetrias de poder são de fundamental importância (Ribeiro, 2005, p.3).

Afirmando, por fim que a “Cosmopolítica abrange discursos e modos de fazer política que se preocupam com seus alcances e impactos globais. Interessam-me, sobretudo, as cosmopolíticas relacionadas a conflitos sobre o papel da diferença e da diversidade na construção de grandes unidades políticas” (Ribeiro, 2006, p.148). Assim a Antropologia tem papel central na tarefa de viabilizar as “heteroglossias” na pesquisa e na produção de conhecimentos sobre a diversidade humana.

As discussões sobre mulher e gênero são uma das mais controvertidas no âmbito da Antropologia. Tais discussões inseriram-se no debate antropológico a partir do momento em

que mulheres entraram no universo da antropologia enquanto antropólogas, mas estruturaram-se enquanto campo de pesquisa a partir dos anos 1960, sendo denominado *Antropologia da Mulher* e foram diálogos que circularam inicialmente no universo da anglofonia, protagonizados principalmente por antropólogas inglesas e norte-americanas (Henning, 2015).

A antropóloga Britt-Marie Thurén (1993) identifica antropólogas como Margaret Mead enquanto uma das pioneiras a enveredar pelos *estudos de mulheres*, entretanto, as observando e analisando-as pelas lentes de uma antropologia androcentrada, ainda que preocupada com questões como a hierarquia de gênero nas sociedades primitivas que estudava, pois percebia que nos estudos dos colegas homens não havia lugar para o tratamento de questões que envolvessem as mulheres das sociedades que etnografavam. Neste sentido, a autora pontua que, apesar de haver várias mulheres atuando em Antropologia ao longo da primeira metade século XX, poucas se debruçaram sobre questões relacionadas às outras 50% humanas da terra e quando o fizeram, as olharam pelo viés de uma antropologia androcentrada, sexista e heteronormativa.

Esta situação, porém mudou na área durante e após os anos 1970, com o que foi denominada *Antropologia da Mulher*, posto que algumas antropólogas, influenciadas pela segunda onda dos feminismos euro-americanos brancos, começaram a questionar a mirada antropológica usada até então e que desconsiderava aspectos como o patriarcado, sexismo e gênero em suas análises (Thurén, 1993), sendo que uma das questões postas há 50 anos circulava em torno de compreender *porque o patriarcado parece ser universal e porque há subordinação da mulher aos homens em todas as sociedades*.

Por sua vez, Cecília Sardenberg (2014), em sua autocrítica enquanto antropóloga feminista, aponta que, apesar dos avanços alcançados no campo ao longo do tempo, em especial nos anos 1970 em diante, na Antropologia, persiste ainda o fato que

[...] como sempre, a questão do gênero fica sob o encargo das mulheres: são as antropólogas que tem refletido mais demoradamente sobre 'gênero e sexualidade' e outros marcadores sociais como fatores fundamentais na construção da 'experiência' do trabalho de campo e, portanto, na produção de conhecimento antropológico e das etnografias. São, em especial, as antropólogas feministas que têm trazido à baila a discussão da posicionalidade de pesquisadoras/es no campo (Abu-Lughod, 2000) e, assim, a questão dos saberes localizados (Haraway, 1995) e das relações de poder na etnografia (Sardenberg, 2014, p. 142).

Ao longo dos anos 1980, pesquisas afrocentradas e afrofeministas no campo da antropologia nacional encontram-se em trabalhos de antropólogas negras como **Lélia**

Gonzalez, centralizadas nas suas *experiências* enquanto mulher negra, vivenciadas tanto na *vida vivida*, no movimento negro e na academia enquanto intelectual negra (Gonzalez, 1988).

Neste sentido, em texto de 1988 advoga um *feminismo Afro-latino-americano*, pensado como um feminismo antirracista, que confronta racismos e sexismos institucionalizados e denuncia a falácia da mestiçagem que visa homogeneizar e invisibilizar as mulheres *outras* que existem localizadas em diversos lugares da Diáspora Negra. Assim, por perceber contradições no âmbito do movimento negro nacional e do feminismo latino-americano como reflexo de uma sociedade racista, patriarcal e sexista, articula seu trabalho como “reflexão sobre as contradições internas do feminismo latino-americano, pretende ser, com suas evidentes limitações, uma modesta contribuição para o seu avanço (depois de tudo sou feminista)” (Gonzalez, 2011, p. 12).

Deste modo, Gonzalez tece sua crítica radical ao feminismo latino-americano de então, que se efetivava por meio “de uma espécie de esquecimento da questão racial”, criticando o fato de o feminismo branco assentar-se, ainda, nas diferenças biológicas como base de dominação, e ser prenhe de um tipo de racismo que classifica como racismo por omissão, “cujas raízes, dizemos nós, se encontram em uma visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade” (Idem, p. 13).

Partindo da articulação da categoria lacaniana de *infante* “aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, a medida em que é falado pelos outros”, com a categoria *sujeito-suposto-saber* Gonzalez (2011, p. 13) chega à discussão sobre alienação, pois da mesma forma “nós mulheres não-brancas somos “faladas” definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza” (Idem, p. 14) e nos classifica como pessoas de menor valor.

Desde modo, reivindica a solidariedade/irmandade entre as mulheres não-brancas das américas (amefricanas e ameríndias), as quais experimentam opressões raciais e sexuais no cotidiano, como principal estratégia no enfrentamento da discriminação e dominação que as atinge de maneira similar e, portanto, devem buscar aproximar-se das práticas e teorias feministas afro-latino-americanas, uma vez que o feminismo latino-americano não as contempla. Neste sentido, advoga que teoria e práticas são convergentes e não devem ser separadas no âmbito da luta feminista e racial, exemplificando como as duas se interpenetram em contextos como o Brasil e demais países da América do Sul.

Cláudia Pons Cardoso (2014), ao analisar a produção teórica de Lélia Gonzalez, pondera que esta autora, ao pensar a situação da mulher negra na estrutura de dominação colonial/moderna, adiantou questões que foram retomadas e aprimoradas posteriormente por autoras feministas negras norte-americanas como Kimberlé Crenshaw (2002) e Patrícia H. Collins (2017; 2017b) sob o nome de *interseccionalidade*. Assim, afirma que Lélia Gonzalez

Desenvolveu inúmeros escritos acerca da situação de exclusão e discriminação a que estavam submetidas as mulheres negras, tanto no contexto brasileiro quanto no cenário latinoamericano, defendendo “a articulação entre as categorias de raça, classe, sexo e poder” para desmascarar “as estruturas de dominação de uma sociedade” (Cardoso, 2014, p. 972).

Pesquisas recentes empreendidas por antropólogas negras no Brasil, evidenciam preocupações com questões que afetam suas congêneres por aqui. Dentre estas, a professora **Sônia Beatriz dos Santos** (Santos, 2007; 2009; 2015), que seguindo pegadas ancestrais, concentra-se em discutir a situação social e política das mulheres negras na Diáspora Africana, tomando como referência as negras brasileiras e, para tanto advoga um *feminismo negro diaspórico*, conceituado por ela como

aqueles grupos cujas práticas políticas e intelectuais são produzidas e desenvolvidas por feministas ou ativistas afrodescendentes; e ainda cujas práticas apresentem como características marcantes a propriedade de serem (ou terem sido) fundadas e forjadas a partir da articulação das categorias políticas “raça”, gênero, classe e sexualidade em resposta ao sistema de dominação que tem impactado as mulheres negras e que majoritariamente se caracteriza pela interseccionalidade do racismo, sexismo, classismo e heterossexismo (Santos, 2007, p. 11).

Por conseguinte, esta autora compreende a existência de pontos em comum entre aquelas mulheres que abriga sob a sombra do feminismo negro diaspórico, argumentando que estas pessoas, em suas análises políticas e teóricas, contemplam a “questão das múltiplas dimensões da experiência das mulheres negras com a opressão” (Santos, 2007, p.12). Chama a atenção, ainda, para as análises de Appiah e Gates Jr (1999) acerca dos temas mais recorrentes nas análises das feministas negras situadas na Diáspora, a saber:

1) o legado a luta contra o racismo, o sexismo e a exploração de classe; 2) a busca por voz ou a recusa das mulheres negras em manterem-se silenciadas; 3) a impossibilidade de separar a questão e a análise intelectual do ativismo político; 4) o empoderamento no contexto da vida cotidiana (Appiah; Gates Jr., 1999, p. 742, apud Santos, 2007, p. 15).

Argumenta, ainda, em favor da *experiência* enquanto modo de apreensão da realidade, encontrando em seus estudos algumas características dos usos e da força da

experiência no âmbito das elaborações teóricas e práticas do feminismo negro diaspórico. Inicia sua defesa a partir dos estudos de Satya Mohanty (1997), o qual comprovou a validade da experiência como modo de conhecer e produzir conhecimentos sobre dada realidade social, compreendendo, porém, que “para distinguir se uma experiência é válida como descrição da realidade social, devemos identificar se esta cumpre um determinado papel epistemológico; ou seja, quando essa experiência nos ajuda a identificar o lugar do indivíduo na sociedade e a identificar o mundo”(Santos, 2007, p. 13).

Assim, se a experiência das mulheres negras como mulheres e negras permite que elas intelectualizem suas situações e percebem o lugar social que habitam, então essa experiência não apenas é válida e cumpre o papel epistemológico, como também é altamente legítima, pois dificilmente alguém que não tenha corporificado situações de opressões consegue compreender bem o que ela significa efetivamente. Por exemplo, quem nunca teve a experiência do racismo ou da violência de gênero, no máximo pode descrever o que viu e ouviu, mas jamais terá o alcance da dor de quem foi vitimada por essas violências.

Em que pese os muitos esforços empreendidos pelas intelectuais negras no sentido discutir a condição das mulheres negras nas sociedades organizadas desde a Diáspora Negra Africana, em geral estas pesquisas e reflexões preocuparam-se com as mulheres negras nos espaços urbanos, sendo que durante as pesquisas achei poucos trabalhos cujo enfoque fossem as negras localizadas em espaços rurais e muito poucos sobre as mulheres negras quilombolas. Parece-me que este campo da antropologia e dos estudos sociais ainda é carente de reflexões acadêmicas sobre nós e quase nenhuma é conosco. Aí neste meio somos invisibilizadas e sobre nós recai o mutismo/silêncio das feministas negras também, como assinala a malunga **Givânia Silva** em texto recente no livro *Mulheres Quilombolas Territórios de Existência Negras Femininas* (Dealdina et alli, 2020).

Neste sentido, as reflexões das teóricas do afrofeminismo e do feminismo afrodiaspórico tem concentrado seus olhares sobre suas parceiras dos espaços urbanos, das periferias das cidades, nos espaços acadêmicos. Isso é compreensível ao analisar a autocrítica de Cecília Sardenberg, citada anteriormente nesta discussão, ao falar do fato de estudos e reflexões antropológicas sobre mulheres serem feitas quase que exclusivamente por outras mulheres antropólogas. Sendo compreensível também a fala das afrofeministas ao dizerem que somente as mulheres negras preocuparam-se com os problemas que as afligem quando chegaram às academias.

O que me leva a pensar que somente neste século, em que nós mulheres quilombolas conseguimos romper as bolhas do racismo que nos mantinham apartadas da educação escolar básica e ainda mais excluídas da educação superior, estamos “aptas” a começar a produzir reflexões teóricas sobre nós mesmas nas mais diversas áreas do saber. Antes disso, éramos/somos objetos de estudos daquelas e daqueles que nos estudam como humanos negros, mas não como mulheres negras quilombolas.

Logo, o desafio consiste em refletir antropologicamente sobre as maneiras diversas de sermos mulheres negras quilombolas em Salvaterra, na Ilha do Marajó e na Amazônia, ressaltando nossa localização no espaço rural de uma das periferias das periferias do dito “desenvolvimento” brasileiro, lugar onde vivenciamos injustiças socioeconômicas, ecoambientais e de gênero sob a égide do capital e de seus representantes que, em buscas de mais e mais lucros, avançam sobre os nossos territórios de existências e sobre os nossos corpos, impactando negativamente sobre nossas vidas, cerceando a cada dia nossa liberdade e o usufruto dos territórios e de tudo o que eles comportam e significam para a gente.

As políticas de gênero importam aqui porque somos as pessoas que estamos na base de nossos sistemas produtivos e reprodutivos, guardiãs de modos de vida e portadoras de ciências e saberes que informam sobre uma ontologia própria organizada sobre o compartilhamento como forma de existência: compartilhamos saberes, plantas, sementes, cuidados, manifestações culturais, religiosidades, economias, bênçãos, rios, matas, campos, várzeas, igapós, temores, alegrias, dores, esperanças e territórios. Fazemos desse compartilhar um modo de ser e estar no mundo que aqui chamamos de malungagens. E quando nossos territórios são ameaçados, essas ameaças incidem diretamente sobre nós, sobre nossos corpos-territórios.

O fenômeno do racismo neste trabalho foi observado a partir da proposição teórica de **Silvio Almeida** (2019) o qual questiona definições e elaborações que, nos estudos das relações raciais, partem de uma concepção individualista do racismo, segundo a qual “não haveria sociedades ou instituições racistas, mas indivíduos racistas, que agem isoladamente ou em grupo” (Idem, p. 25), bem como põe em questão as elaborações que avançaram no debate, mas restringiram o racismo a uma concepção institucional e “Sob esta perspectiva, o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça” (Idem, p. 25-26).

Na definição deste autor o racismo é fenômeno e ideologia que estrutura a sociedade brasileira, pois “Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural” (Almeida, 2019, p.33). Logo, é considerando essa situação que discutimos as questões que afetam as pessoas quilombolas em Salvaterra e que, no presente, organizam-se como problemas contra os quais as mulheres têm lutado e enfrentado ao longo de mais de 20 anos de movimento quilombola neste lugar. O racismo estrutural criou as condições materiais e simbólicas que pervadem nossas vidas neste lugar, devido a ele vivemos em condições precárias de saúde e saneamento, em decorrência dele os processos de titulação de nossos territórios não avançam, por sua causa vivemos em condição de insegurança alimentar, é ele que está na base das violências que nos atingem diariamente como relatado aqui.

Poema Negra Nagô -

*Eu sou negra nagô
no sangue, na raça e na cor
Quem foi que disse
que o negro não tem valor
que o negro não sente frio
que o negro não sente dor?*

Mestra Ana Cleide Vasconcelos - Quilombo Arapemã)

CAPÍTULO 3 QUILOMBOLAS E QUILOMBOS EM SALVATERRA, ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ - PARÁ

O movimento de fuga era, em si mesmo, uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos, eliminando a sua língua, a sua religião, os seus estilos de vida.

O quilombo, por sua vez, era uma reafirmação da cultura e do estilo de vida africanos. O tipo de organização social criado pelos quilombolas estava tão próximo do tipo de organização então dominante nos Estados africanos que, ainda que não houvesse outras razões, se pode dizer, com certa dose de segurança, que os negros por ele responsáveis eram em grande parte recém-vindos da África, e não negros *crioulos*, nascidos e criados no Brasil. Os quilombos, deste modo, foram - para usar a expressão agora corrente em etnologia - um fenômeno *contra-aculturativo*, de rebeldia contra os padrões de vida impostos pela sociedade oficial e de restauração dos valores antigos⁶⁶.

Este capítulo objetiva apresentar e discutir o contexto social, político, econômico, histórico e cultural que viabilizou o tipo de organização social e humana que hoje autodenomina-se quilombola na Ilha do Marajó. Um grupo que se caracteriza, no presente, enquanto coletivo etnicorracial e comunidade política, sujeitas e sujeitos de direitos em lutas pela garantia de direitos no âmbito do Estado e da Sociedade.

O *Arquipélago* e a *Ilha do Marajó*, localizam-se ao norte do estado do Pará, na foz do rio Amazonas (**Figura 3**) e, relatos etnohistóricos informam sua invasão e colonização por ordens religiosas ainda no século XVII (Bettendorff, 1990 [1910]; Baena, 1969; Pacheco, 2009; 2010a; 2010b; Schaan, 2009). Este processo colonizador viabilizou neste território uma diversidade humana antropologicamente interessante, destacando-se as chamadas “comunidades tradicionais”, compostas por pescadores artesanais, agricultores familiares, vaqueiros, marisqueiros, peconheiros, caranguejeiros, camaroeiros, ribeirinhos, praianos e quilombolas, genericamente classificados como *caboclos* em diversos relatos das ciências sociais. Enquanto instrumento de uma política organizativa da *ratio* estatal homogeneizadora, no mapa (**Figura 3**) não são evidenciadas as particularidades e complexidades da organização

66 O etnólogo Edison Carneiro, na obra *O quilombo de Palmares* (1958, p. 13-14) define desta forma o quilombo histórico no contexto brasileiro. Hoje a categoria quilombo foi ressignificada, mas permanece a ideia dele como resistência frente aos poderes constituídos, ou seja, *contra-aculturativo*, rebelde, subversivo e contra-colonial.

socioespacial do arquipélago naquele tempo em particular. Durante séculos poucas evidências da ocupação humana não-europeia deste amplo lugar estiveram cartografadas. Os registros do colonizador tampouco evidenciaram o humano “outro” presente nestes lugares e quando o fizeram os lançaram, na maioria das vezes, no rol das *coisas*.

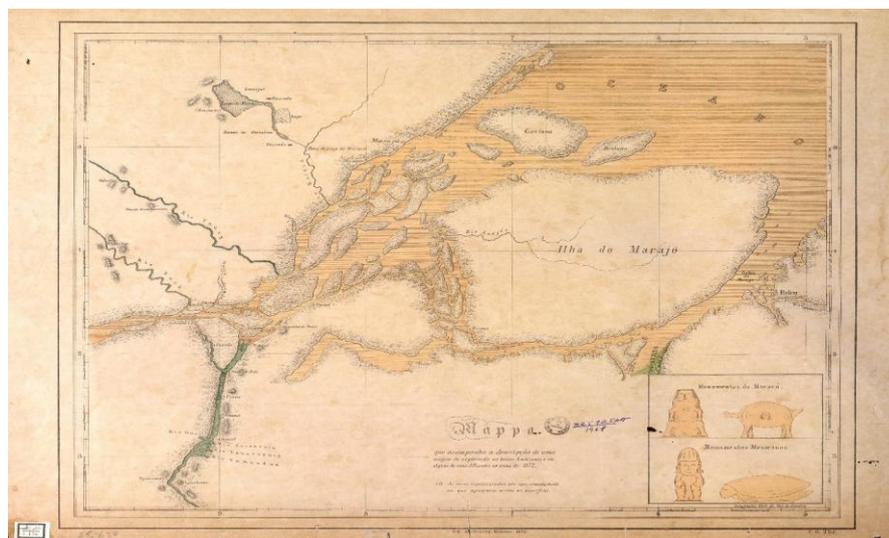


Figura 3 Mapa do Arquipélago do Marajó de 1876. Fonte Biblioteca Digital Luso-Brasileira, autor desconhecido.

Considerando-se a organização espacial e administrativa do estado do Pará, a Mesorregião do Marajó é formada por dezessete (17) municípios, os quais por sua vez estão distribuídos em três Microrregiões, a saber: Microrregião de Portel, Microrregião dos Furos de Breves e Microrregião do Arari. As duas últimas microrregiões estão quase inteiramente situadas na Ilha de Marajó⁶⁷. Neste estudo o enfoque recai sobre a **Ilha do Marajó**, a maior ilha do arquipélago homônimo, contando com 40.000 Km², interessando-me pelos seus habitantes, com destaque para a população que se autorreconhece como quilombola neste amplo território. Geograficamente, trata-se da maior ilha flúvio-marítima do mundo, situando-se à foz dos rios Pará e Amazonas e limitando-se ao norte pelo oceano Atlântico.

Em termos demográficos a ilha conta, no presente, com 410.453 habitantes⁶⁸, sendo maior, em termos populacionais e econômicos, o município de Breves, situado no oeste da ilha, contando com população estimada de 102.701 pessoas (IBGE, 2019). Em ordem

67 Em 1989, a Constituição do Estado do Pará, em seu Art. 13, parágrafo 2º, determinou que o arquipélago do Marajó é Área de Proteção Ambiental (APA Marajó).

68 População estimada a partir de informações coligidas no site oficial do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE (www.ibge.gov.br) a partir das estimativas populacionais para os municípios da Ilha do Marajó para o ano 2019. Acesso em dez. 2019.

decrecente em população estimada estão os seguintes municípios: Muaná (40.349), Afuá (39.218), Currálinho (34.448), Ponta de Pedras (31.082), Anajás (29.277), São Sebastião da Boa Vista (26.640), Soure (25.374), Cachoeira do Arari (23.767), Salvaterra 23.752, Chaves 23.717 e Santa Cruz do Arari (10.128) (Ibge, 2019). No arquipélago do Marajó encontram-se ainda os seguintes municípios: Portel (62.043), Gurupá (33.376), Bagre (30.673) e Melgaço (27.654) (Ibge, 2019) perfazendo uma população total de 564.199 pessoas.

No Censo 2010, averiguou-se significativo aumento da população autodeclarada negra em todo o território nacional. Atualmente, após quase uma década, para a Região Norte, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD Contínua 2019 apresenta 73% de pessoas autodeclaradas pardas e 6,4% de pessoas autodeclaradas pretas, ou seja 79,4% da população autodeclara-se negra, sendo que 24,2% das pessoas declaram-se brancas. No estado do Pará 18% da população declara-se branca, 7,3% declara-se preta e 73,8% declara-se parda (Brasil, 2019), portanto a população negra do estado é superior à média nacional.

Em todo o Marajó, ao cotejar dados do Censo 2010 organizados no *Mapa da Distribuição Espacial da População, segundo a cor ou raça - Pretos e Pardos*, lançado durante a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (III CONAPIR) em 2013, conclui-se que, mais de 80% da população atual autodeclara-se negra. Esta população encontra-se disseminada por todo o arquipélago formando a população marajoara, juntamente com as/os indígenes, as/os quais permanecem na base da pirâmide social, desempregadas/os ou subempregadas/os, exploradas/os, subalternizadas/os, violentadas/os, destituídas/os de direitos, desassistidas/os, marginalizadas/as.

Não por acaso, nesta região negra do Brasil estão localizados nove (9) dos municípios mais pobres da nação, figurando em listas dos piores Índices de Desenvolvimento Humano - IDH e piores Índices de Desenvolvimento da Educação Básica - IDEB nacionais. A situação de pobreza econômica da maioria da população marajoara é fruto de correlações históricas de exploração sistemática de indígenas e negros, pervadidas por táticas racistas que viabilizam a existência e permanência de lugares e situações seculares onde imperam a negação de direitos humanos e sociais básicos, tais como educação, saúde, saneamento, emprego, justiça, assistência social, moradia, acesso à terra, acesso à água potável e saneamento básico.

Notícias recentes veiculadas em rede nacional e disseminadas nas redes sociais em 2019 trouxeram à tona, novamente, no contexto nacional, um dos problemas crônicos diretamente relacionado à situação de pauperização do povo marajoara, qual seja, a exploração sexual e econômica de crianças e adolescentes no Marajó, em especial as meninas e adolescentes da região dos *Furos de Breves*, também conhecidas como “balseiras”, obviamente pessoas afrodescendentes e indíodescendentes, fato que gerou repercussão por envolverem declarações da ministra que assumia a pasta do Ministério da Mulher, Cidadania e Direitos Humanos⁶⁹, sobre a questão.

Nesta região há denúncias recorrentes da permanência do problema que envolve a exploração sexual dos/das menores e casos de pedofilia, em especial pelas ações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, do Arcebispo Prelado do Marajó Dom José Luiz Azcona, da irmã Marie Henriqueta Cavalcante e de outros ativistas de direitos humanos do Pará, inclusive tornando-se objeto de inquérito parlamentar (CPI) conduzida pela Assembleia Legislativa do Estado do Pará - ALEPA no ano de 2008, especialmente “instituída para apurar a prática de violência e abuso sexual contra crianças e adolescentes no Estado do Pará e especialmente na Região do Marajó nos últimos cinco anos” (Assembleia Legislativa do Estado do Pará, 2010).

Os trabalhos desta Comissão Parlamentar de Inquérito, desenvolvidos entre 2009 e 2010, revelaram fatos e dados chocantes, entre os quais as diversas situações que envolvem gerações inteiras de famílias vivendo da exploração sexual, estupros no grupo familiar, altos índices de abortos, gravidez na infância e adolescência, DSTs/SIDA, tráfico humano, tráfico de drogas, assaltos, violências múltiplas. Estas ações, em muitos casos envolveram pessoas que exercem alguma forma de poder no interior das comunidades, tais como: deputados, prefeitos, vereadores, médicos, empresários, professores, policiais e até mesmo conselheiros tutelares enquanto agentes de violências perpetradas contra as/os menores. Denunciou-se por meio destes trabalhos a escassa presença do Estado e a frouxa atuação de suas instituições nestes lugares.

69 Em julho de 2019, ao lançar o Programa *Abrace o Marajó*, segundo notícias e um vídeo mostrado em rede nacional, a ministra Damares Alves afirmou ter recebido informações que as meninas marajoaras são estupradas por não usarem calcinhas e propôs a construção de uma fábrica de calcinhas ali a fim de resolver o problema.

Ao longo deste tempo apuraram-se centenas de casos de violências e exploração sexual de menores, sendo 20% menores de 5 anos, entretanto estimam a existência de mais de 100.000 em todo o estado do Pará. Também a CPI revelou que em 81% dos casos a violência ocorre na família, envolvendo pai, padrasto, tio, avô, primo e outros parentes ou agregados. Nas palavras da irmã Henriqueta Cavalcante, proferidas em reportagem da *Revista Exame*, em 29 de setembro de 2019, um pouco do drama humano vivido por crianças e adolescentes vítimas da pobreza no interior do Marajó:

“Ali no estreito de Breves [de um lado do rio fica Breves e do outro Melgaço], existe um foco muito grande de exploração sexual. As nossas crianças sobem naquelas balsas e muitas descem com pequenos objetos, às vezes com pequenos alimentos, um litro de óleo diesel, em troca da exploração do seu corpo. Eu conversei bastante com as duas meninas que foram encontradas nessa balsa. A de 18 disse que desde os 5 anos de idade era explorada sexualmente em troca de comida. Hoje ela diz que é ‘prostituta da balsa’ e que seu sonho é casar com um gaúcho pra sair da miséria [as balsas de cargas muitas vezes atravessam o país, então passam por lá homens de todas as regiões]. A menina de 9 anos disse que subia desde que se entendia por gente, pra ganhar comida”.

Neste contexto essas famílias pauperizadas recorrem à exploração de suas crianças e jovens como única estratégia de sobrevivência em lugares que convivem há séculos com a ausência do Estado e com a exploração sistemática de seus corpos, viabilizando um flagrante e vexatório exemplo no contexto nacional daquilo que Achille Mbembe (2018) classifica como *necropolítica*, ou seja, quais vidas merecem ser vividas e quais corpos são matáveis no espaço do Estado Soberano.

Na área trabalhista, as dinâmicas de explorações e degradação humana seguem como norma nas atividades produtivas legais e nas ilegais no Marajó, tal como denunciado na em notícia veiculada no site *Reporter Brasil*⁷⁰, em 04 de junho de 2007, que dava conta que mais de 30 pessoas, entre as quais crianças e adolescentes, foram libertadas pelo Grupo Móvel de Fiscalização do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) em parceria com a Polícia Federal e Procuradores do Ministério Público do Trabalho, da fazenda *Santa Maria*, no município de Soure. Vítimas de trabalho análogo à escravidão, estas pessoas cuidavam de búfalos, algumas das quais por mais de 20 anos, vivendo nas mais precárias condições de moradia, saneamento e alimentação, vivenciando a escravização por dívida, pois ainda persistia ali o maléfico sistema de aviamento, conforme informado na reportagem:

70 Ação na Ilha de Marajó acaba com escravidão de 20 anos (reporterbrasil.org.br).

"Eles tinham que comprar tudo na cantina, desde botas até comida", relata. Os trabalhadores não tinham sequer acesso ao valor dos produtos comprados, que era descontado diretamente de seus respectivos salários. Apenas sabiam que a dívida, na maioria das vezes, ultrapassava o valor do que deveriam receber. Pelo acordo verbal, eles deveriam receber mensalmente um salário-mínimo (R\$ 380,00). Em 2006, porém, o ganho anual de alguns trabalhadores foi de R\$ 500,00 (Repórter Brasil, 2007).

Mesmo não sendo expresso nesta reportagem, presume-se que a maioria destes trabalhadores e trabalhadoras sejam pessoas negras, as quais são empregadas secularmente como “vaqueiros” no trato do gado bovino, bubalino e equino no Marajó, empregos aos quais recorrem boa parte dos jovens e homens de nossos quilombos, pois diante da carência de oportunidades, mesmo cientes das condições aviltantes de trabalho, preferem “*trabalhar para não roubar, pra não estar passando a mão nas coisas dos outros*”.

Quase 15 anos se passaram desde as notícias de 2007 referidas acima, entretanto, pesquisas, denúncias e notícias recentes mostram a permanência deste tipo de estratégia de produção econômica no presente, como veremos nos exemplos a seguir, posto que as relações de poder ainda são extremamente desiguais, imperando a exploração da miséria e da vulnerabilidade socioeconômica das pessoas que aqui vivem.

Em pesquisa realizada por Samir P. Resque (2013), intitulada *Exploração madeireira e trabalho análogo ao de escravo no Estado do Pará: o caso do Arquipélago do Marajó*, o autor evidencia a persistência e prevalência da exploração da força-trabalho de pessoas nesta região, tal como se fossem escravizados, em especial nas atividades econômicas ilegais, tal como a extração de madeiras nobres em áreas protegidas na parte ocidental da ilha.

Já na segunda década do século XXI, em artigo publicado Laís de Castro Soeiro e Suzy Elizabeth Cavalcante Koury (2020), discutem a continuidade do trabalho em situação análoga à escravidão em outra área importante para a economia local, o extrativismo do açaí ou a cadeia produtiva do fruto. Partindo do caso da libertação de 18 trabalhadores em açazais, em novembro de 2018, realizada pelo Grupo Especial de Fiscalização Móvel (GEFM - MT), “dentre eles dois menores de idade em situação de trabalho análogo ao de escravo na atividade de extrativismo de açaí em várzea, na Ilha do Marajó, no Pará” (Sоеiro e Koury, 2020, p. 49), segundo as autoras, o primeiro caso deste tipo relacionado a cadeia produtiva do açaí. No caso, o primeiro que chegou ao conhecimento das autoridades policiais e judiciárias, posto sabermos da existência deste mal por toda a região.

Em reportagem do G1- Pará, em 23 de novembro de 2020, noticia-se a libertação de cinco (5) trabalhadores resgatados em serraria ilegal nas proximidades da Floresta Nacional de Caxiuanã, no município de Portel⁷¹, demonstrando novamente a permanência desta prática de exploração da força-trabalho humana negra e indígena, inaugurada na dita era Moderna da História Ocidental e amplamente utilizada durante as conquistas coloniais do século XVI em diante.

Notícias e fatos ainda mais recentes evidenciam situações semelhantes de abusos e exploração de pessoas negras e descendentes de indígenas na região dos Campos do Marajó (Microrregião do Arari), entre as notícias, reportagem do G1-Pará⁷² sobre ação de libertação de trabalhadores mantidos em situação análoga à escravidão em fazendas desta região, veiculada em 06 de abril de 2022, referente a uma operação da Polícia Federal, juntamente com “agentes do Ministério Público do Trabalho (MPT) e auditores fiscais do Ministério do Trabalho e Previdência (MTP), para combater crime de submeter trabalhadores à condição análoga a de escravo”, visando “confirmar a suspeita de que 20 vítimas estariam sendo submetidas a trabalhos degradantes, sem condições de higiene, sem direitos trabalhistas garantidos e sem alojamento adequado nas fazendas” (G1 – Pará, 2022). Ainda segundo a reportagem, os mandados de busca e apreensão foram cumpridos em fazendas dos municípios de Cachoeira do Arari e Ponta de Pedras.

As situações descritas acima dão conta das múltiplas violências e violações dos direitos humanos sofridas pela população pauperizada do Marajó ao longo do tempo, fatos que, desafortunadamente para nós, significam o menosprezo do Estado brasileiro por nossas vidas e o acirramento das mazelas do racismo sobre nossa existência, em especial neste momento da história em que lidamos com um governo central que patrocina as atrocidades através do aparelhamento ou o desmantelamento das instituições que fazem o combate a estas práticas nefastas.

Notadamente percebe-se que o Estado não tem cumprido o básico no tocante aos direitos mais fundamentais das pessoas marajoaras definidos na Constituição da República Federativa (Brasil, 1988), nem tampouco cumpre os tratados internacionais dos quais é signatário, a exemplo da Convenção nº 105 da Organização Internacional do Trabalho, referente à Abolição do Trabalho Forçado (OIT, 1957), compromisso assumido em junho de 1965 de combater o trabalho

71 [Cinco trabalhadores são resgatados de situação análoga a de escravo em Portel, no Marajó | Pará | G1 \(globo.com\).](#)

72 [Operação combate trabalho em condição semelhante à escravidão no Marajó | Pará | G1 \(globo.com\).](#)

forçado em todo o território nacional, ou ainda a Declaração Internacional dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU).

3.1 O MARAJÓ E SUA GENTE PELAS LENTES DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

A história da invasão e colonização da Ilha de Marajó conecta-se à região que hoje forma o município de Salvaterra, na parte leste da ínsula, onde duas de suas vilas, Joanes (*Aldeia Chipocu* depois *Monforte*) (**Figura 4**) e Monsarás (*Aldeia dos Caihás*), foram as primeiras povoações portuguesas, ainda no século XVII⁷³. Entretanto, a ocupação humana desta região é muito mais antiga, remontando à história pré-colonial da *Ilha Grande de Joannes*, *Terra dos Ingaibas* ou *M'baraiyó*⁷⁴, donde sobressaem relatos de civilizações e povos, narrados pela Arqueologia, Antropologia e História sobre grupos humanos diversos territorializados ali por mais de 3.000 anos antes da invasão dos europeus⁷⁵.

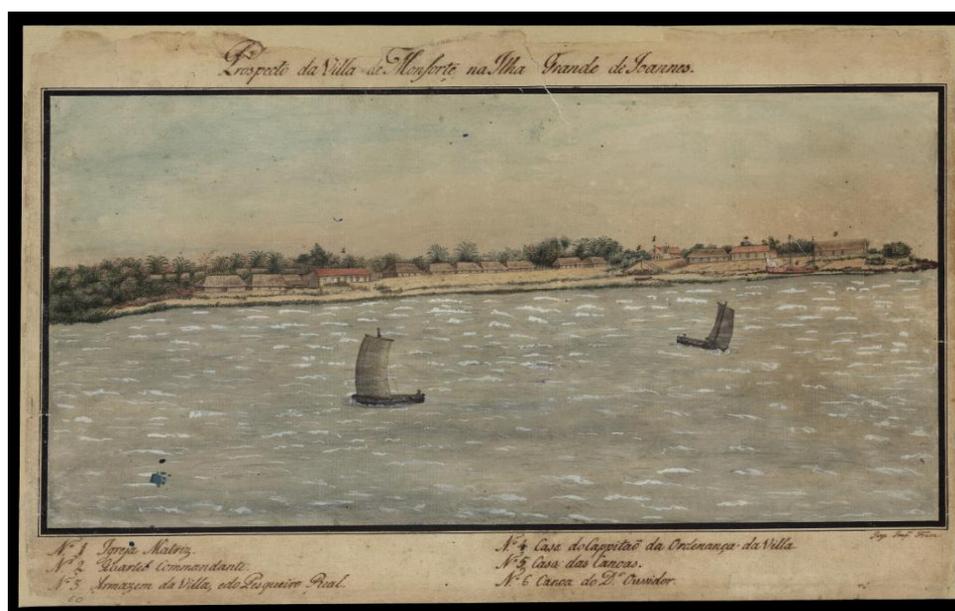


Figura 4 Aquarela retratando a Vila de Monforte (Joanes) em 1783. Fonte Brasileira Iconográfica. Autor José Joaquim Freire - Expedição Científica Alexandre Rodrigues Ferreira

73 Ver Baena (1969); Pacheco (2009; 2010); Schaan (2009); Schaan e Martins (2010); Lisboa (2012).

74 Um dos possíveis nomes indígenas da ilha situada na foz do rio Amazonas batizada pelos portugueses como Ilha Grande de Joannes na época da invasão à região, renomeada posteriormente como Marajó, cujo significado é **barreira do mar** ou **tapa mar**.

75 Bettendorff (1990 [1910]); Schaan, (2011; 2010; 2009; 2001); Schaan *et al.* (2010); Pacheco (2010a; 2010b; 2009); Roosevelt (1991a e 1991b); Magger e Evans (1954); Lisboa (2012).

Conseqüentemente, quando os colonizadores chegaram à região já a encontraram densamente povoada e, portanto, a *conquista*, como em outros lugares de *Abya Yala*, não foi pacífica e, na visão de Agenor Pacheco,

O labirinto de ilhas, os “Marajós”, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado, não assistiram, passivamente, àquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações, Aruãns, Sacacas [Joannes], Marauanás, Caiás, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Pacajás, entre outras e os batizados de Nheengaíbas, enfrentaram as armas portuguesas por quase 20 anos (Pacheco, 2010, p 18).

Neste sentido, João de Bettendorff aponta a ação catequizadora do padre Antônio Vieira como preponderante nos processos de pacificação e aldeamento dos grupos indígenas marajoaras, ao fazer a ‘Paz dos Mapuás’, pois, apesar dos Capuchos de Santo Antônio serem responsáveis pelos primeiros aldeamentos, na aldeia dos *Joannes* ou *Chipucu*, foi a ação jesuítica que levou aos acordos que terminaram por garantir a apropriação deste território pelo império luso (Bettendorff, 1990 [1910]).

A leitura de Bettendorff (1990 [1910]) põe em relevo o número significativo de indígenas vivendo no arquipélago à época do tratado de paz, em torno de 100 mil almas, divididas em grupos de diferentes línguas. De acordo com ele, “cincoenta e tantos Principaes” Ingaíbas levantaram a cruz que celebrou o acordo com o *Pai Assu* Antônio Vieira, entre eles Mamaynazes, Pancacás, Guajurus, Pixpixix, Tucujus, Cambocas, Aruans, Sacacas (Yuoianas/Joannes), Pauxis, Moaná, Marauanás, Caiás, Boccas, Pacajás, Araris, Mapuás e Anajás, dentre outras, que celebraram as pazes com Portugal. Narra o jesuíta que estes povos estavam em guerra com Portugal ao longo de mais de 20 anos, aliando-se aos holandeses com os quais mantinham comércio, e vinham rechaçando diversas tentativas de entrada e colonização da *Ilha dos Yuoianas* por parte de portugueses e ordens religiosas.

Assim, estes foram os povos com os quais os cativos africanos relacionaram-se ao serem compulsoriamente inseridos na ilha para trabalhar nas lavouras, nas fábricas, nos engenhos, nos Pesqueiros e nas Fazendas Reais e nas diversas fazendas das ordens religiosas (Pereira, 1952). Aqui, obrigados pela situação em que existiam, negros e negras entreteceram novos modos de vida a partir de suas partilhas com os povos indígenas.

Acerca da presença de africanos e seus descendentes, “os herdeiros e herdeiras de Ananse” (Amador de Deus, 2019), na Amazônia e no Marajó, diversos pesquisadores dedicaram-se ao estudo do tema. Dentre estes destaco Manuel Nunes Pereira (1952, 1982

[1943]) e Vicente Salles (2005 [1971]), questionando o discurso que “apagava” a presença do negro na Amazônia, demonstrando que este não se sustentava. E, ao longo do tempo, prosseguiram estudos com as contribuições de Vergolino e Silva (1971), Acevedo Marin (1985; 1987); Vergolino-Henry e Figueiredo (1990); Gomes (2005); Chambouleyron (2006); Bezerra Neto (2012), entre outros. Mais recentemente, pesquisas de Guzmán e Hulsman (2016) acerca do empreendimento colonial holandês na região revelam a presença de escravidão negra introduzida por estes no comércio em *Cabo Norte* e no *Rio das Amazonas*, muitos anos antes da invasão portuguesa.

O etnólogo maranhense Manoel Nunes Pereira foi um dos primeiros estudiosos do campo da antropologia a dedicar-se a estudos acerca dos negros escravizados e seus descendentes na Amazônia e no Marajó. No âmbito mais largo, em *Negros Escravos na Amazônia* (1952), Pereira apresenta informações acerca do negro no empreendimento colonial luso no Grão Pará e Maranhão em uma perspectiva econômico-social. No que diz respeito ao Marajó, Nunes Pereira elaborou a ‘tese’ *O negro na Ilha Grande de Marajó*, datada de 1943⁷⁶, onde faz um panorama da situação do humano negro nestas paragens, compulsando documentos em cartórios de Soure e Cachoeira do Arari, no Arquivo e Biblioteca Pública do Estado Pará e em memórias de um dos senhores locais⁷⁷. Neste trabalho o etnólogo atenta para os lugares e tipos de trabalho no qual o negro cativo e livre foi empregado no Marajó, nas ditas “fazendas”, seja nos currais, nas lavouras e pesqueiros reais, seja nos engenhos e nas “fábricas” instaladas na ilha na era colonial, em sesmarias, durante a baronia de Antônio de Macedo e seus herdeiros e depois, afirmando que

Nas terras dessas sesmarias a figura do negro passara a movimentar-se: ágil, desassombrada, infatigável, na esteira dos touros ariscos, aboiando a frente da vacaria, amansando garrotes e bois de carro, jungindo estes, primeiro, à gangorra, curando as murrinhas dos bezerros com rezas e ervas que o índio lhe revelara (Pereira, 1982, p. 126).

Na perspectiva de Pereira (1982) o humano negro escravizado na ilha de Marajó é proveniente de lugares diversos do continente africano, em especial do grupo linguístico bantu e semi-bantu das “zonas setentrional e oriental da África”, e parte significativa deles identificava-se ou era identificado nos inventários compulsados como membros de algumas

⁷⁶ Texto publicado na coletânea *O Negro Revoltado*, livro organizado por Abdias do Nascimento, em 1982.

⁷⁷ Memórias do senhor *Luis Calandrini da Silva Pacheco*, de origem italiana e um dos donatários de sesmarias no Marajó.

nações bantas, sendo a mais representativa a *nação Angola*, como informado no trecho abaixo:

Dessas *nações* enumeradas nos inventários, a que concorreu com maior número de indivíduos [...] foi a denominada ANGOLA; os seus descendentes aparecem nos campos, praias e lagos de Marajó, com caracteres físicos e intelectuais apreciáveis, deles de destacando a estatura, a robustez, a inteligência.

Seguem-se, em número decrescente, os Benguéla, Mandinga, Cabinda, Cassange, Mina, Calabar ou Carabá, Lalú ou Lalor, Mahús ou Makúa, Guiné, Fulupe, Bijogó, Malhi, Moçambique (Pereira, 1982, p. 132).

A pesquisa de Pereira revela ainda que estas pessoas escravizadas possuíam o status social de “bens semoventes”, pois “eram os negros considerados *bens semoventes* e relacionados com bovinos e equinos e objetos de uso íntimo das senhoras e dos senhores da ILHA” (Pereira, 1982, p. 133).

Dentre suas observações e revelações importantes para o escopo deste trabalho, a situação da mulher negra escravizada no Marajó descrita nos seguintes termos, ao referir-se aos preços praticados no comércio de carne humana, informando-nos que “Negrinhas e mulatinhas púberes e mulheres feitas alcançavam grandes cotações” (Pereira, 1982, p. 137), e explicou: “As mulheres valiam sempre mais, já porque serviam de concubinas a brancos, já porque, filhando, iam aumentando de nove em nove meses a escravaria de seu senhor e amante” (Ibidem).

Outra questão importante abordada no trabalho de Pereira refere-se às fugas e processos de mocambagem praticados pelas pessoas escravizadas neste vasto território, captadas nas *lembranças* de Luis Calandrini, destacando a formação de “valhacouto de fugidos” próximo à *Fazenda Nacional São Lourenço* (no rio Paracuari), obrigando o administrador a pôr vigia para a gadaria, pois “O negro fugido Januário, escravo de José Olímpio, improvisara ali um arremedo de quilombo. Vivia, com os companheiros, de furto de gado”, esclarecendo ainda que, considerando a definição de Perdigão Malheiro, “Januário e seus companheiros, em Marajó, não eram só ladrões de gado; eram quilombolas autênticos” (Pereira, 1982, p. 140). O negro Januário certamente é um dos nossos ancestrais criadores de quilombos em Marajó.

Este estudioso, após observar o fenômeno escravidão no Marajó no passado através de documentos e memórias e, ao comparar a situação dos descendentes dos cativos nas décadas iniciais do século XX, conclui que “A gente que veio para o Marajó trouxe o destino

das classes humildes e simples, que senhores de terra exploraram ontem e continua a ser explorada hoje, às mãos de seus descendentes” (Pereira, 1982, p. 136).

No âmbito da história, Vicente Salles, complementando as informações de Pereira, revela a presença de africanos escravizados no empreendimento colonial português no Norte ainda no século XVII, nos seguintes termos:

Nas primeiras décadas da colonização, quando já era possível encontrar, em 1637, entre os poucos moradores de Belém algumas dezenas de escravos. Neste mesmo ano, a expedição comandada por Pedro Teixeira, que subiu o rio Amazonas, estava composta por alguns soldados, centenas de nativos e escravos africanos (Salles, 2005).

Em relação às origens destas pessoas, o autor acima referido assevera que a diáspora rumo à Amazônia incluía pessoas de diversos locais em África, especialmente entre 1753 e 1801, quando a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão atuava no tráfico negreiro, sendo oriundos dos portos Bissau e Cacheu (República da Guiné-Bissau), Luanda, Benguela e Cabinda (Angola), Moçambique (Moçambique) e, em suas palavras, e repetindo Pereira (1982 [1943]),

Reunindo agora todos estes informes, ficamos sabendo que, do grupo banto, vieram representantes das chamadas *nações* - Angola, Congo, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxicongo, Mauá ou Macua, Caçanje etc. Do grupo sudanês entraram - Mina, Fãnti-Achãnti, Mali ou Maí ou Mandinga, Fula, Fulupe ou Fulupo, Bijogó ou Bixagô (Salles, 2005, p. 84).

Dentre estes povos negros compulsoriamente transferidos para a região amazônica, muitos certamente chegaram ao Marajó e passaram a compor a feição étnica da região, juntamente com indígenas e colonos europeus.

A este respeito e reforçando esta visão, Bezerra Neto aponta que, já em 1822, no Marajó havia a seguinte composição populacional: em Muaná dos 3.524 habitantes, 503 eram escravos e 3.021 livres não identificados; Cachoeira - 3.463 habitantes, 130 brancos, 531 escravos, 2.802 livres não identificados; Chaves - 1.853 habitantes, 44 brancos, 447 escravos, 1.362 livres não identificados; Monsarás - 857 habitantes, 88 brancos, 249 escravos, 190 índios, 130 mestiços, 200 livres não identificados; Monforte [Joanes] - 664 habitantes, 33 brancos, 124 escravos, 367 índios, 140 mestiços; Salvaterra - 497 habitantes, 46 brancos, 31 escravos, 296 índios, 124 mestiços; Soure - 366 habitantes, 26 brancos, 155 escravos, 44 índios, 141 mestiços e Breves - 227 habitantes, 80 escravos, 147 livres não identificados e Melgaço 5.719 habitantes, distribuídos entre 1.021 brancos, 1.140 escravos, 1.440 índios e 2.018 mestiços (Bezerra Neto, 2012, p. 224).

Nestes dados, ressaltam-se as informações acerca da população escravizada em lugares geograficamente situados no espaço que hoje forma o município de Salvaterra, e em suas adjacências, pois é possível aferir que em Monsarás, Salvaterra e Monforte (Joanes) a população de pessoas escravizadas era muito superior à população de brancos e, no caso de Monsarás, superior aos indígenas. Destaca-se, ainda, a população escravizada em Soure (155 indivíduos) e Cachoeira [do Arari] (531 indivíduos), lugares onde estavam concentradas as maiores fazendas criadoras de gado e, portanto, precisavam de maior contingente de mão de obra cativa, constituindo-se em lugares de fugas e focos de aquilombamentos, como revelado por Nunes Pereira (1982).

Logo, este lugar, como outros lugares das Américas, foi palco de oposições e resistências múltiplas por parte da população subordinada, destacando-se neste cenário os chamados mocambos ou quilombos, locais que abrigavam indivíduos vitimizados pelo sistema vigente, envolvendo majoritariamente negros, mas também indígenas e brancos (Salles, 2005 [1971]; Marin e Castro, 1998 e 1999; O'Dwyer 1995 e 1999; Almeida, 2008 e 2011; Marin, 2004, 2005a, 2005b, 2006; Gomes, 2005; Souza, 2016; Harris, 2017).

Estas resistências obviamente ocorreram também em *M'baraiyó*, mas, como no restante do Brasil, esta parte da História foi escamoteada e invisibilizada pelo racismo por mais de um século, no interstício entre a Abolição da Escravidão e a Assembleia Constituinte de 1988, período no qual o Estado peremptoriamente nos ignorou e viabilizou a expropriação de nossos territórios, em especial neste lugar, onde impera ainda uma ordem sesmarial (Campelo e Almeida, 2018) ou feudal como observou Desmond Holdridge na obra *Feudal Island* (1939), centrada no grande senhor de terras, no fazendeiro, no patrão.

Entretanto, historicamente, os quilombos ou mocambos marajoaras, tanto de indígenas quanto de negros, têm sua existência reconhecida pela etnohistória desde 1762 (Acevedo Marin, 2006). E sobre este assunto assevera:

A Ilha de Marajó é um território negro e indígena se considerarmos a importância das nações indígenas no período pré-colonial e dos negros, introduzidos como escravos, na formação da sociedade colonial. Ambos os grupos foram escravizados e os atores de uma resistência contra o poder dos administradores, dos colonos e dos missionários. A fuga dos índios e a formação de mocambos estão documentadas em fontes históricas. Escravos negros e indígenas fugidos deram novos significados à existência (Acevedo Marin, 2006, p. 7).

Neste sentido, como já enunciado acima, Nunes Pereira (1982) observa a formação de quilombos nestes lugares, bem como salienta os encontros de indígenas e negros no Marajó, onde compartilham saberes, tais como as práticas religiosas, as crenças e compartilham o trabalho na pesca, na lavoura e na pecuária marajoara, bem como confrontam-se, uma vez que indígenas eram usados pelos colonos e sesmeiros para a vigilância da escravaria negra.

3.2 QUILOMBOS E NOVAS ETNIAS NO ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ - PARÁ

A situação que envolve o quilombo contemporâneo no contexto nacional tem sua gênese na Assembleia Constituinte, reunida para tratar da nova Constituição pensada para dar norte ao processo de redemocratização do país a partir de em 1986 (Arruti, 2006; Leite, 2008; Souza, 2012; Santos, 2014). No Brasil, algumas comunidades, a partir da Constituição Federal de 1988, autoidentificaram-se e reivindicam reconhecimento enquanto *remanescentes de quilombos*, como estratégia de resistência e de garantia de direitos assegurados pelo artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), qual seja: a titulação dos territórios tradicionalmente ocupados. Passando a organizar-se politicamente em associações quilombolas e outros coletivos, a fim de fortalecerem-se enquanto grupo e lutarem pela garantia de direitos (Almeida, 2008 e 2011; Souza, 2016).

Estes casos de emergências étnicas quilombolas no Brasil suscitaram discussões em torno da questão jurídico-legal e política criada pelo artigo 68 do ADCT e seus desdobramentos (a exemplo do Decreto n. 4.887/2003⁷⁸), especialmente no que dizia respeito aos *remanescentes dos quilombos*, em áreas como sociologia, política, direito, antropologia etc., envolvendo questões como *autorreconhecimento, identidade, resistência, território, etnicidade, direitos* e outras temáticas.

Deste modo, os debates acerca dos *remanescentes de quilombos* no Brasil, como ressaltado acima, abarcaram explicações multidisciplinares, de onde sobressaem as

78 Este Decreto regulamentou o Art. 68 do Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios da Constituição Federal de 1988 e definiu os quilombolas nos seguintes termos: “*os grupos etnicorraciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida*” (BRASIL, 2003).

elaborações das ciências sociais⁷⁹, pois se considerava que, para além da definição jurídico-legal, havia um debate político e académico-científico sobre o significado de *ser quilombola* ou *comunidade quilombola*, inferindo-se tais termos num processos de *ressemantização* ou *ressignificação*, tanto internamente (nos quilombos), quanto externamente (pelo Estado, academia e pesquisadores).

Havendo, hoje, o entendimento dos termos quilombo/quilombola referirem-se a uma *identidade política* assumida por pessoas negras que reivindicam direitos socioterritoriais no contexto brasileiro, mas que também diz respeito a formas peculiares de organizar e sentir a vida, de relacionar-se com o meio ambiente e com as outras pessoas. Modos e mundos de vida que de alguma forma desafiam a maneira materialista e cartesiana de existir.

Pesquisas na área da Antropologia e da História no contexto regional também exploraram o tema dos *remanescentes de quilombos*, em especial a partir dos anos finais da década de 80 do século XX, tais como: Acevedo Marin (1995), Almeida (1989; 2002), Marin e Castro (1998; 1999), O' Dwyer (1995; 1999; 2002), Funes (1995), apresentando e trazendo à tona questões como *ancestralidade*, *herança*, *território*, *territorialidade*, *identidade quilombola e novas etnias* na Amazônia.

O professor Alfredo Wagner Berno Almeida (2011) refere-se aos quilombos como exemplos e materialização social das chamadas “novas etnias”, conceito que em sua visão “expressam outras maneiras de se colocar frente aos aparatos de poder e estão vivendo um momento de profunda reorganização de sua representatividade no âmbito da sociedade civil e face a seus antagonistas históricos” (Almeida, 2011, p. 82-83), logo os quilombos contemporâneos não são meras sobrevivências do tipo de organização social que no passado fora denominada quilombo pelos colonizadores das américas, ou guardam relações baseadas apenas no critério racial. Consequentemente, entende este autor que:

O desafio, no momento atual, para nós compreendermos o significado de quilombo e o sentido dessa mobilização que está ocorrendo implica em entender como é que historicamente esses agentes sociais se colocaram frente aos seus antagonistas, entender suas lógicas, suas estratégias de sobrevivência e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autodefinindo e desenvolvendo suas práticas de interlocução. A incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas, por uma diversidade de

79 Considere-se as proposições de Almeida (1989; 2002; 2004, 2005; 2011), Arruti (1997; 2006; 2008), Andrade (1995), Acevedo Marin (1995), Leite (1995; 2000; 2008), Marin e Castro (1998; 1999).

agentes sociais, pode ser mais ampla do que a abrangência de um critério morfológico e racial (Almeida, 2011, p. 79).

Assim sendo, quando nos referimos aos quilombos contemporâneos como novas etnias, deve-se compreender uma variedade de formas de organização de grupos que ora reivindicam a identidade étnica quilombola pois, ainda conforme Almeida (Idem),

Está em pauta uma unidade social que, não obstante uma possível diferenciação econômica interna entre seus membros, acha-se baseada em **novas solidariedades, que estão sendo construídas consoante a combinação de formas de resistência e de luta, que se consolidaram historicamente, e o advento de uma existência coletiva capaz de se impor às estruturas de poder que regem a vida social.** Os laços de solidariedade tornam-se convergentes a partir de mobilizações, seja de defesa do território e de confrontos face aos intrusamentos, seja em torno de afirmação identitária. **Permitem assinalar unidades de mobilização com amplo repertório de práticas.** Tem-se, portanto, uma flagrante politização do problema com o processo de consolidação do movimento quilombola enquanto força social. A sua compreensão requer os novos conceitos de etnia e de mediação capazes de permitir esclarecimentos sobre estes fenômenos políticos em transformação. A aceitação deste pressuposto concorre para libertar os argumentos analíticos de todas essas amarras construídas historicamente e que ainda hoje, mesmo com boa vontade, muitas vezes nós acabamos por reproduzi-las, de maneira acrítica, face à trajetória de afirmação étnica e política que estas comunidades e povos designados como quilombolas estão desenvolvendo (Almeida, 2011, p. 88) (Grifos da autora).

Do ponto de vista histórico, em 1998, iniciaram-se estudos sobre comunidades remanescentes de quilombos na região de Salvaterra, com ações do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), Programa Raízes Negras da Secretaria Estadual de Justiça e Direitos Humanos do Pará (SEJUDH) e Programa Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e, neste lugar sobressaem as contribuições de Marin (2004; 2005; 2006; 2009; 2015a; 2015b), Nogueira (2005; 2008); Cardoso (2008a; 2008b; 2013; 2015), Lima Filho (2014); Arêda-Oshai (2017), entre outros, os quais discutem os quilombos no contexto marajoara e enfocam seus modos de vidas, saberes, práticas, suas resistências e lutas por direitos e reconhecimentos etnicorraciais e socioterritoriais no século XXI.

Atualmente a CONAQ estima a existência de 6.000 quilombos no Brasil, porém, apenas 3.500 são reconhecidos oficialmente e apenas 3.386 foram certificados pela Fundação Cultural Palmares (Lima, 2016; Brasil, 2017). Quanto à questão fundiária, dados no *site* da Comissão Pró-Índio de São Paulo informam que 181 territórios foram titulados no Brasil até 2021, sendo que o Pará aparece com 58 titulações, seguido por Maranhão (57) e Bahia (18). Entretanto, havia 1.692 processos de titulação abertos no Instituto Nacional de Colonização e

Reforma Agrária – INCRA, até dezembro de 2021. Ao cotejar-se os dados acima, fica evidente o quanto ainda se precisa avançar na direção da justiça social.

No estado do Pará, há dados divergentes quanto ao quantitativo de quilombos. Em texto de 2014 Nilma Bentes apontava 398 quilombos autorreconhecidos. Para o NUPINQ⁸⁰, em 2018 existiam 355 quilombos, configurando-se em “141 CRQ, tituladas (os 57 Títulos de Reconhecimento Definitivo de Domínio expedidos pelo estado correspondem a 81% do total)” (Pará, 2018, p. 6). A Fundação Cultural Palmares - FCP (2020) informa 264 comunidades quilombolas certificadas. Entretanto a Associação Malungu⁸¹ calcula que existam 527 quilombos na atualidade, uma vez que continuam ocorrendo autorreconhecimentos a cada ano, sendo que apenas 264 foram certificados pela FCP destes, mais de 40 estão situados no Arquipélago do Marajó, em nove municípios: Gurupá, Anajás, Currálinho, Bagre, Muaná, Portel, Ponta de Pedras, Cachoeira do Arari e Salvaterra (Brasil, 2007; Nova Cartografia Social da Amazônia, 2009), sendo que destes, 17 estão localizadas no município de Salvaterra.

No presente, o município de Salvaterra integra a Microrregião do Arari e possui uma área de 1.048,20 km² (Ibge, 2010). Os limites geográficos de Salvaterra estão assim definidos: ao Norte Município de Soure; ao Sul: Baía do Marajó e Município de Cachoeira do Arari; a Leste: Baía do Marajó; a Oeste: Município de Cachoeira do Arari.

Este município encontra-se subdividido administrativamente em Cidade de Salvaterra (sede), Distritos (Condeixa, Jubim, Joanes e Monsarás) e Subdistritos (os demais povoados no interior) (Salvaterra, 1990). A sede do Município distancia-se cerca de 80 km, em linha reta, de Belém do Pará e é conhecida como “Princesa do Marajó”. A cidade é constituída por oito (8) bairros: Centro, Caju, Marabá, Tartarugão, Tapera Campina, Paes de Carvalho, Coqueirinho e Bandeira Branca (Brasil, 2013, p.162). O espaço rural é formado por mais de 45 pequenos e médios povoados, entre estes estão os quilombos, os quais se constituem em até dezessete (17), no presente.

80 Núcleo de Apoio às Populações Tradicionais, Indígenas e Quilombolas, órgão vinculado a Casa Civil do Estado do Pará, o qual, até 2018, atuava em políticas públicas para promoção da cidadania e inserção social destas populações.

81 Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Pará – MALUNGU, responsável por congregar e atuar no apoio para garantir a titulação das comunidades quilombolas deste estado.

Como adiantado aqui, as ações de mapeamento das comunidades negras rurais do Marajó iniciaram por volta do ano 1998 via ação do CEDENPA, Programa Raízes Negras em parceria com pesquisadores da Universidade Federal do Pará (UFPA) ligados ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA e a União das Universidades Amazônicas - UNAMAZ, sendo que tais ações de mapeamento terminaram por ensejar discussões em torno de direitos territoriais de grupos tradicionais como os quilombolas (Lima Filho; Silveira; Cardoso, 2016).

Em termos de estudos sobre os quilombos marajoaras, sobressaem as pesquisas empreendidas pela professora Rosa Acevedo Marin neste contexto sociopolítico e histórico. Esta pesquisadora dedica-se a temática desde 2003, quando encetou estudos sobre os povoados negros de Salvaterra, na Ilha do Marajó, inicialmente pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos em parceria com a UNAMAZ, Secretaria de Justiça e Direitos Humanos do Estado - SEJUDH, Programa Raízes Negras e Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará - CEDENPA, posteriormente, pelo Programa Nova Cartografia Social da Amazônia, organizando relatórios histórico-antropológicos dos seguintes quilombos em Salvaterra: Deus me ajude, Bacabal, Boa Vista, Barro Alto, Providência, Pau Furado, Paixão, Santa Luzia, Salvar e Siricari.

Estes relatórios históricos-antropológicos foram elaborados por equipe de pesquisadoras e pesquisadores vinculados ao NAEA/UFPA e UNAMAZ, liderados pela professora doutora Rosa Acevedo Marin, com a participação de pesquisadoras e pesquisadores quilombolas, a saber: *Roceiros de Paixão nos limites das cercas, Salvaterra-Pará* (2004); *Santa Cruz ou Salvá, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade* (2004); *Pau Furado, terras de herdeiros empresadas entre as Fazendas Forquilha e São Macário* (2005); *Pequenos criadores e roceiros de Siricari e Caetano* (2005); *Terras de herança de Barro Alto, entre a fazenda da EMBRAPA e a fazenda do Americano, Salvaterra – Pará* (2005); *Herdeiros das terras de Deus Ajude*, (2006); *Famílias de Providência, herdeiros e donos, Salvaterra – Pará*” (2006); “*Território Quilombola de Salvaterra: Santa Luzia(...)* (2007); *Território Quilombola de Salvaterra: São Benedito da Ponta* (2007); *Território Quilombola de Salvaterra: Bacabal (...)* (2007).

As/os quilombolas de Salvaterra percebem nestes trabalhos de pesquisa a confirmação e o reconhecimento legítimo de suas ancestralidades e territorialidades, modos de organização social, parentescos e mundos de vida, as quais, em nossos entendimentos, permitiram ancorar as reivindicações em torno da titulação dos territórios, configurando-se

como elemento importante no processo que Leite (2008) chama de projeto político quilombola, em especial as mulheres, as quais relembram frequentemente os trabalhos da “Professora Rosa” e as ações das “meninas do CEDENPA” como elemento-chave em seus quilombamentos contemporâneos.

Entretanto, o sentido de pertença étnica e de origem comum presumida (Weber, 2004) sempre esteve presente nos mais de 17 povoados que hoje constituem o território quilombola de Salvaterra. Quanto as dimensões deste território, Acevedo Marin (2015) informa que a área reivindicada pelos quilombolas das diversas comunidades inseridas neste espaço geográfico, naquele momento da pesquisa, era de 35.000 ha, entretanto, atualmente, calcula-se uma área mais extensa.

Nos relatos presentes nos relatórios antropológicos dos quilombos, aos quais tive acesso⁸², é perceptível, nas diversas falas, o sentido de pertença étnica, algo que, posso afirmar, sempre esteve presente no âmbito de minha comunidade; assim como é perceptível o sentido de territorialidade dos quilombolas em relação ao espaço que ocupamos secularmente, bem como a percepção da expropriação de direitos territoriais decorrente das perdas de terras das comunidades para agentes da pecuária e demais segmentos dos chamados “agronegócios” – nomenclatura nova das *plantations* -, bem como para o Estado.

Hoje, no município de Salvaterra, já somamos 17 povoados rurais que se autoidentificaram como quilombos nas primeiras décadas deste século (entre 2000 e 2021), mas pesquisas etnohistóricas indicam que nossos quilombos se formaram, ao menos, 38 anos antes da abolição da escravidão negra no Brasil, ou seja, a “territorialização e organização social de **Deus me Ajude, Caldeirão, Mangueiras, Barro Alto, Campina/Vila União, Salvá, Paixão, Pau Furado, Providência, Bacabal, Boa Vista e Siricari**⁸³, data dos anos 1850 em diante” (Nova Cartografia Social da Amazônia, 2006, p. 4). Bem como, **São Bendito, Santa Luzia, Buca da Mata e Cururu Grande**, autorreconhecidos mais recentemente.

82 Os relatórios antropológicos intitulados *Herdeiros da terra de Deus Ajude Salvaterra – Pará; Terras de Herança de Bairro Alto: entre a fazenda da EMBRAPA e a fazenda do “Americano” Salvaterra – Pará; e Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade*, os quais são peças importantes nos processos de titulação adjuntos ao INCRA-PA e, hoje, constituem-se em elementos sobre os quais repousam alguns processos étnicos.

83 As comunidades de *São Bendito da Ponta, Santa Luzia* não estão referidos Fascículo 07 da Nova Cartografia Social da Amazônia (2006) e os quilombos *Cururu Grande e Buca da Mata* autorreconheceram-se como quilombolas na segunda década deste século.

Quando as pesquisas sobre *os remanescentes dos antigos quilombos* iniciaram em Salvaterra foram identificadas uma série de extensas e complexas situações envolvendo as pessoas que habitam estes territórios negros e as/os ditos “fazendeira(o)s”, entre as quais as seguintes, elencadas no **Fascículo 7 – Quilombolas do Marajó** da Nova Cartografia Social da Amazônia (2006), resultados de pesquisas antropológicas empreendidas entre os anos 2002 e 2006, “situações de conflito” identificadas especialmente durante as “oficinas de cartografia social”:

A tensão entre quilombolas e fazendeiros é uma constante. Essas situações ocorrem por:

Interdições feitas aos quilombolas de transitar pelos atalhos que são as linhas de comunicação por entre os povoados. O território foi mutilado pelas cercas e porteiras.

Presença de homens armados que ameaçam os quilombolas. Os empregados da fazenda São Macário exibem suas armas e amedrontam os quilombolas de Bacabal. Em Mangueira, homens a mando dos fazendeiros impedem a pesca nos rios e lagos. Estes chegam a destruir os instrumentos de trabalho e impedem os quilombolas de acesso aos territórios de pesca.

Em Paixão o fazendeiro cercou todo o povoado e até o campo de futebol ficou encurralado dentro da cerca.

Construção de cercas elétricas que se estendem por quilômetros. São dois tipos de cerca: para animais com dois fios e com três fios mais estreitas, para impossibilitar a passagem das pessoas. Deus Ajude está rodeada de cercas elétricas construídas pelo pretenso proprietário da fazenda Santa Rita.

Aprensão de bicicletas dos quilombolas na justificativa de que eles pretendem penetrar na fazenda.

Destruição das roças pelos animais – búfalos e gado – de propriedade dos fazendeiros. Quilombolas têm sido presos e ameaçados pela polícia quando reagem à destruição de seus roçados.

Situações em que os fazendeiros impõem o pagamento de um percentual sobre o produto da pesca.

Proibição por parte da EMBRAPA aos quilombolas de Barro Alto, Pau Furado e Santa Luzia de abrir roças. O domínio, hoje da EMBRAPA, foi retirado do controle das famílias mais antigas dessas comunidades (Nova Cartografia Social da Amazônia, 2006, p. 9).

Destaque-se que estas violências e cerceamentos de direitos já ocorriam muito antes do século XXI, mas acirram-se agora em decorrência da expansão dos empreendimentos agrícolas, os agronegócios, cujos agentes, neste tempo-lugar, voltaram seus olhares cobiçosos sobre as terras marajoaras e estão fazendo o possível para expulsar-nos de nossos territórios de existência e instituírem a monocultura de arroz, soja, mandioca etc. Ressaltando-se que isso ocorre com a anuência do Estado Brasileiro e dos governos locais, que como, afirmou o

mestre Antônio Bispo dos Santos (2015) são os principais agentes promotores da destruição dos modos de vidas de nosso povo.

A malunga **Ivete da Conceição Rodrigues**, liderança do quilombo Paixão, no documentário *Salvaterra, Terra de Negro* (Brasil, 2007) explica como ocorrem estas práticas expropriatórias em seu território:

Ele [o fazendeiro] veio, chegou aí com uma boa intenção com todos nós: que ele ia fazer uma cerca porque ele ia trazer uns gadinhos pra colocar aí, então ele ia fazer a cerca por causa do gado num passarem pra danificar nossas plantas. Colocou o campo de bola, colocou tudo pra dentro e começou a jogar gado aí, porque ele tem muito gado, né. E chega o tempo da gente sentir até revolta, da gente tentar até colocar uma roupa na cerca pra enxugar, porque ali a gente quase não tem espaço se a cerca dá quase dentro da casa, a gente não tem espaço pra fazer um banheiro, aí isso tudo dá revolta, né.

*Quando eu me entendi, eu estou com 52 anos, quando eu me entendi a gente roçava à vontade, minha mãe, que é aquela Dona Erecina, que é minha mãe, ela e o meu pai, eles roçavam muito, eles roçavam, a gente tinha muita roça pra cá e a gente não tinha perseguição de nada. A gente tinha muitas roças, a gente trabalhava à vontade, a gente tinha muita farinha, fazia farinha, vendia e a gente sobrevivia disso. Já agora, com a passar do tempo, a gente já não está tendo mais condições de fazer as nossas roças pra cá, porque devido a cerca, essa cerca que colocaram aí, e fica também uma cerca malfeita, o gado invade, aí vão pras roças, terminam com tudo. Tipo, a gente vai roça, queima, quando vai pra plantar, planta tudo bonitinho, quando as manivas venham grelando o gado entra, quebra, comem tudo, acaba, pronto! Estamos esperando pelo INCRA pra vim resolver esse nosso problema, já entrei com processo, o processo está no INCRA, tudo isso, formamos a nossa associação tudo bonitinho, está toda legal, contudo não sei o que aconteceu que até agora a gente está nessa espera dele vir demarcar, vim dizer onde é nosso, onde não é, pra gente poder fazer alguma coisa. Pois, a gente continua nesse sofrimento aqui, de não ter nada praticamente, levando de preguiçosos, às vezes, uma coisa que a gente não é, porque a gente foi nascido e criado aqui em cima do serviço, então não é agora que a gente vai ter preguiça. Nunca tivemos preguiça de fazer [roças, plantios], a nossa atividade é essa, é não é agora que a gente vai ter, né! (Sr^a. **Ivete da Conceição Rodrigues** – Quilombo Paixão, 2007).*

Infelizmente estas situações relatadas por **Dona Ivete** e que expressam a sua indignação, seguem atualíssimas, pois de lá para cá, muito se mudou, mas para o pior para nós, com ataques e violências de toda ordem pululando em todos os territórios, impetradas pelos velhos e, principalmente, pelos novos “donos das terras” intrujados nos territórios quilombolas. Denúncias recentes realizadas em 2021 e 2022 durante audiências públicas e reuniões com representantes do Ministério Público do Estado do Pará (MPPA) relatam

ameaças crescentes e ataques, inclusive alguns promovidos por agentes do estado, tal como tem ocorridos nos TQ Rosário, Deus me Ajude e Providência.

A vida segue bastante insegura, incerta e cerceada em nossos territórios. A fotografia abaixo (**Figura 5**) retrata cercas antigas, inclusive eletrificadas nos TQ de Salvaterra, as quais punham em risco a vida das pessoas que circulam em seus entornos. Ao contrário do que afirmam as fazendeiras e fazendeiros, não são cercas para o gado, são cercas para gente! Cercas, cujo objetivo é impedir a nossa livre circulação entre os territórios e acesso aos bens e recursos de uso comum tão necessários a nossa existência.



Figura 5 Cercas elétricas na Fazenda Lages (sobreposta aos territórios) no TQ Deus me Ajude em 2006. Fonte: acervo de pesquisa da Prof. Rosa E. A. Marin.

Em uma carta-denúncia datada de 31 de março de 2007, encaminhada pela *Coordenação das Associações Remanescentes de Quilombos do Município de Salvaterra* (ANEXO I) aos órgãos da justiça do Pará e ao MPF, já denunciávamos a situação de cercamentos eletrificados em nossos TQ, cito:

As cercas elétricas que estão implantadas em nossas comunidades, nos ramais, a beira das estradas, não temos nem como nos defender de um veículo e no inverno se torna mais perigoso por causa das chuvas, o espaço fica mais reduzido por causa das poças de água. Além disso, essas cercas estão proibindo o acesso aos igarapés e lagos que ficam dentro das fazendas e as pessoas estão impedidas de acessar. A comunidade de Rosário, o ramal de Mangueiras e outros também enfrentam o mesmo problema. Como é o caso da comunidade Boa Vista que, recentemente, teve uma criança afetada pelo choque de uma dessas cercas. As cercas estão presentes em quase todo território Quilombola. Causando constrangimento a essas comunidades, que

já chegaram até a perder seus antigos cemitérios por conta das cercas dos fazendeiros (Quilombolas de Salvaterra, 2007).

Consequentemente, nos movemos para fazer frente as estas crescentes ameaças e organizamo-nos, como explicou **Dona Ivete Rodrigues**, porém vivenciamos o descaso do Estado com nossas demandas, pois, destes 17 quilombos, 15 possuem certificação pela Fundação Cultural Palmares (FCP), mas apenas o quilombo Bacabal encontra-se em processo final de titulação de seu território⁸⁴ até então, sendo que os demais têm processos tramitando junto ao INCRA - PA, estando em estágios diversos do processo de titulação⁸⁵. O quadro abaixo (**Figura 6**) retrata a situação dos processos de titulação dos territórios quilombolas (TQs) de Salvaterra junto ao INCRA-PA – SR 01. Nele é possível averiguar que boa parte dos processos se encontram “parados” na condição de “Início de Processo” há mais de 15 anos.

Esta situação motivou as lideranças quilombolas de Salvaterra a reivindicarem seus direitos junto ao Ministério Público Federal, no sentido de buscar providências para resolver essa questão, provocando a **Ação Civil Pública N° 0032726-45.2013.4.01.3900**, a qual levou à condenação da União e do INCRA a indenizarem por danos morais as/os quilombolas do Marajó (Salvaterra, Cachoeira do Arari e Ponta de Pedras) com processos de titulação parados e atrasados há mais de 10 anos no INCRA-PA. A pena estabelecida no valor de R\$ 5.000.000,00, sendo o INCRA condenado a pagar R\$ 2.500.000, 00 e a União condenada a pagar R\$ 2.500.000,00 aos quilombolas marajoaras.

Ord	Nº do Processo	SR/UF	Território Quilombola	Ano	Edital do RTID	Portaria e/ou Decreto no DOU	Observação
1	54100.000321/2004-47	01/PA INCRA	Campina/ Vila União	2004			Início do Processo* Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Incri já foi

84 A portaria de titulação data de 2014, mas, até então, não foi concluído o processo de desintrusão do território pelo INCRA, órgão que alega reiterada falta de recursos para implementar tal ação ao longo destes seis últimos anos, tempo coincidente com o período de governo pós-golpe de 2016 e governo atual.

85 Em maio de 2017, os/as quilombolas do Pará, sob a direção da MALUNGO, realizaram um movimento de ocupação da sede do INCRA/PA para questionar a morosidade nos processos de titulação, denunciar conflitos e violências geradas por conta destes atrasos e exigir a aceleração na resolução dos problemas mais urgentes quanto aos processos de titulação.

							condenado a regularizar o território.
2	54100.000114/2005-73	01/PA INCRA	Deus Ajude	2005			Início de processo* Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Incra já foi condenado a regularizar o território.
3	54100.000115/2005-18	01/PA INCRA	Bacabal	2005	05 e 11/10/2012	Portaria 07/12/2014 Decreto 06/03/2015	O processo está em fase de desintrusão. Foi realizada avaliação em 2018 pela antiga Divisão de Obtenção de Terras, mas os não-quilombolas ainda não foram notificados do resultado nas avaliações e nem o trabalho de avaliação foi validado pela câmara técnica da Divisão de Obtenção da SR01.*
4	54100.001686/2005-70	01/PA INCRA	Salvar	2005			Início de processo* Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Incra já foi condenado a regularizar o território.
5	54100.002289/2005-15	01/PA INCRA	Santa Luzia	2005	24 e 25/03/14	Portaria Aguarda assinatura desde dezembro/2019. 54000.1024 56/2019-51	O processo está no Incra de Brasília aguardando assinatura do presidente para publicação de Portaria de reconhecimento.*
6	54100.000069/2007-19	01/PA INCRA	São Benedito	2007			Início de processo* Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Incra já foi condenado a regularizar o território.

7	54100.000075/2007-76	01/PA INCRA	Paixão	2007	RTID em elaboraã o desde 2019.		RTID em andamento. * Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Inbra já foi condenado a regularizar o território.
8	54100.000076/2007-11	01/PA INCRA	Rosário	2007	04 e 05/10/201 7	Notificação dos incidentes após a publicação do RTID. Dificuldade s em localizar os interessados	O processo está na fase de notificação dos interessados não-quilombolas em relação à publicação de RTID. *
9	54100.000290/2007-77	01/PA INCRA	Caldeirão	2007			Início de processo* Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Inbra já foi condenado a regularizar o território.
10	54100.000426/2007-49	01/PA INCRA	Boa Vista	2007	RTID em elaboraã o desde 2013.		Relatório Antropológico e Levantamento Fundário em elaboração. * Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Inbra já foi condenado a regularizar o território.
11	54100.000458/2007-44	01/PA INCRA	Pau Furado	2007			Início de processo* Existe Ação Civil Pública movida pelo MPF na qual o Inbra já foi condenado a regularizar o território.
12	54100.001306/2010-64	01/PA INCRA	Barro Alto	2010			Início de processo
13	54100.000589/2010-27 54100.000459/2007-99	01/PA INCRA	Mangueiras/S ão João	2010			Início de processo*. O processo administrativo nº

							54100.000459/2007-99 da comunidade de São João foi juntado ao de Mangueiras por solicitação das comunidades. Ou seja, atualmente o pleito dos coletivos é único.
14	54100.000093/2013-04	01/PA INCRA	Siricari	2013			Início de processo
15	54100.003655/2013-63	01/PA INCRA	Providência	2013			Início de processo

Figura 6 Quadro 1 - Situação dos Processos de Titulação dos Territórios Quilombolas de Salvaterra-PA. Fonte: dados da pesquisa de campo organizados pela autora.

As informações e dados constantes no **Quadro 1 (Figura 6)**, foram coligidos a partir da tabela DADOS_GERAIS_QUILOMBOS_INCRA-PARA-MPF.xlsx, onde mostra, ainda, 47 processos abertos por associações quilombola no Pará, sendo o Processo 54000.093041/2019-89 o mais recente, referente ao **TQ Sucurijuquara**, no Distrito de Mosqueiro, município de Belém.

Contagens efetuadas no final do ano 2019 para composição de documento para reivindicar vagas para quilombolas no concurso público municipal e levantamentos realizados em 2021 para subsidiar as estratégias de vacinação de população quilombola municipal e distribuições de cestas básicas demonstraram que hoje somos aproximadamente 7.500⁸⁶ pessoas distribuídas e ocupando, conforme pode ser averiguado no mapa abaixo (**Figura 7**), parte significativa do território municipal.

⁸⁶ Consideramos nesta estimativa os quilombolas que vivem fora dos territórios, em outros lugares de Salvaterra e demais municípios do Pará, os quais não foram contabilizados para a distribuição das cestas básicas, mas foram contabilizados para a vacinação contra a Covid 19.

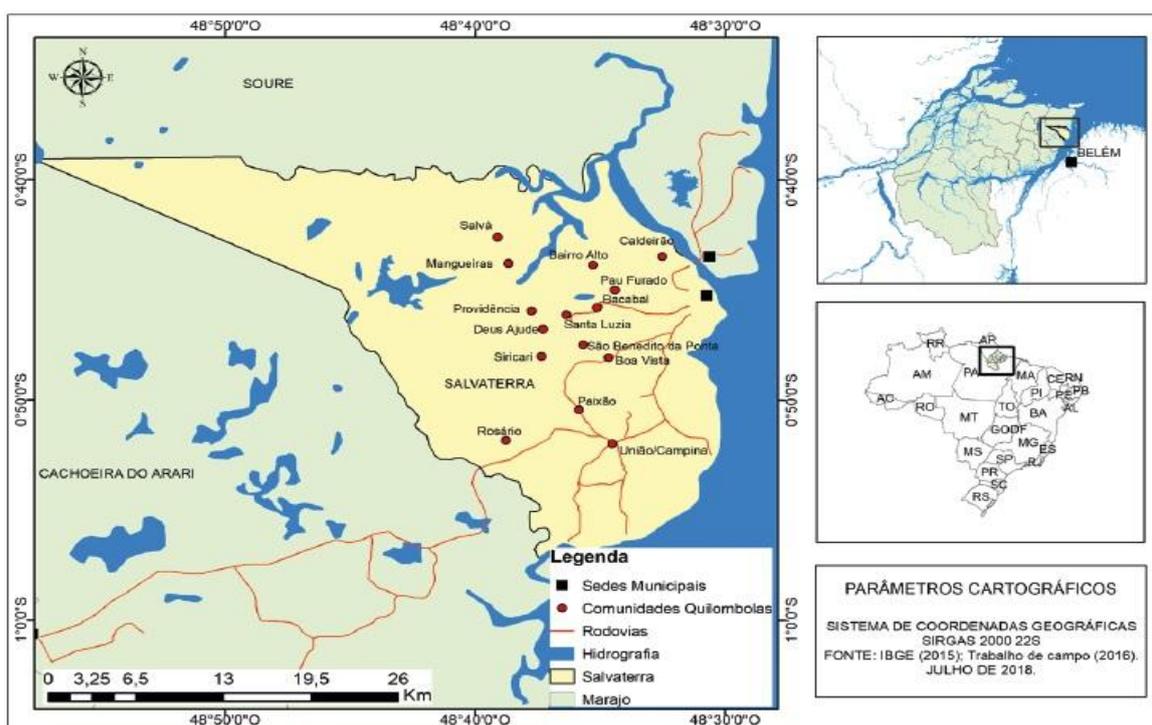


Figura 7 Distribuição dos Quilombos no Território de Salvaterra – PA. Fonte: Gomes, Schmitz e Bringel (2018).

Hoje, o maior TQ em termos populacionais é Calderião, contando com mais de 500 famílias, das quais 400 são quilombolas e mais de 100 são não quilombolas, e os menores são Providência e Santa Luzia, ambos com 15 núcleos familiares. Devo escurecer que na auto contagem de nossa população cada família é composta por pessoas adultas (casal ou solteira(o)s) e sua prole, que podem ser mãe e filha(o)s ou pai e filha(o)s (conforme o caso), mesmo que residam na mesma casa de mães/pais, avó(ô)s, tia(o)s ou irmã(o)s.

Essa estratégia foi especialmente utilizada durante a distribuição de cestas básicas oriundas da Fundação Cultural Palmares em decorrência da ADPF 742/2020, que obrigou o Estado Brasileiro, entre outras ações, a garantir alimentação para as/os quilombolas, a fim de atendermos o maior número possível de pessoas com alimentos suficientes para a nutrição adequada durante a pior fase da pandemia de Covid-19.

O gráfico abaixo (**Figura 8**) traz um retrato da população quilombola de Salvaterra em 2021:

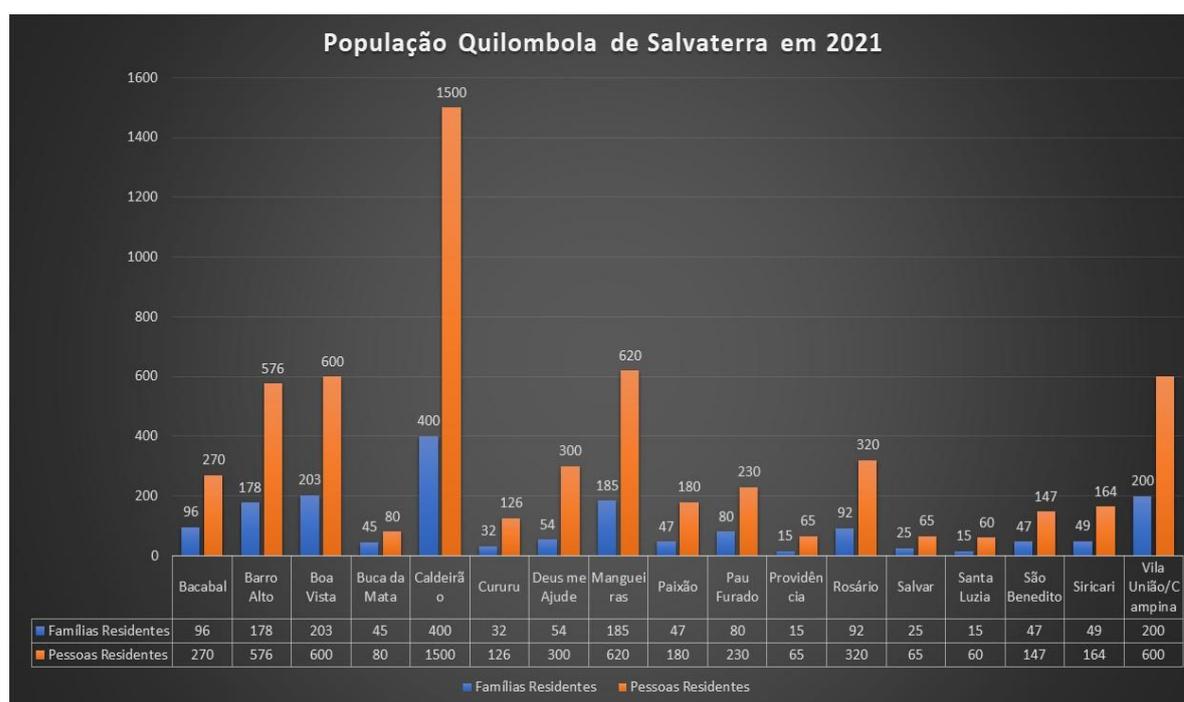


Figura 8 Gráfico da População Quilombola de Salvaterra em 2021. Fonte Pesquisa de campo autoria própria

Estes dados, conforme adiantado acima, foram coligidos e atualizados pelas lideranças quilombolas, em 2021, organizadas na **Coordenação das Associações Quilombolas de Salvaterra - Akin Akelô**, a fim de subsidiar estratégias de efetivação da vacinação de nossa população. Isso ocorreu por todo o Brasil pois, como não existimos enquanto grupo étnico para o Estado brasileiro, posto não figurarmos nos Censos, - havendo apenas uma estimativa do IBGE -, fomos obrigados pelas circunstâncias e urgências que o momento exigia a fazermos, por nossa conta e risco, a contagem do nosso povo por todo o país, a fim de fornecermos estes dados para os governos poderem agir mais celeremente em nosso atendimento prioritário no pós-pandemia.

Esta situação de morosidade e descaso do Estado com nossas vidas é muito visível quando observamos os processos de titulação dos territórios dos quilombos de Salvaterra, assim como em outros lugares do Brasil, há mais de 30 anos enseja diversas situações conflituosas entre quilombolas e “fazendeiros”, representantes do agronegócio e com o Estado na região, inclusive com a judicialização das demandas dos quilombolas pelo direito ao território, fatos denunciados em audiências públicas e encontros locais, regionais e nacionais do movimento quilombola (Nova Cartografia Social da Amazônia, 2007; Marin e Teles, 2015; Teles, 2015; Marin, 2005; Marin, 2006; Marin, 2015a; Marin, 2015b; Lima, 2016).

No laudo histórico-antropológico do TQ Barro Alto, intitulado *Terras de Herança de Bairro Alto: entre a fazenda da EMBRAPA e a fazenda do “Americano” Salvaterra – Pará*, é dito que “O processo de territorialização corresponde na etapa presente ao encolhimento imposto pela invasão das fazendas” (Acevedo Marin, 2005), significando com isso que o território dos quilombolas desta comunidade, assim como em outros lugares do Brasil, foi cercado pelos fazendeiros e pelo Estado, permitindo a usurpação dos territórios e a expulsão de seus moradores ao longo dos séculos.

As expulsões e expropriações continuam no presente. Um evento digno de nota, ocorrido no início de 2017, neste quilombo, foi a expulsão e destruição do patrimônio do cidadão **Abelardo** conhecido como *Camarão*, o último morador que ainda resistia no *Caçador*, uma das mais antigas unidades sociais do quilombo de Barro Alto, localizada no que hoje é tido como “terreno da EMBRAPA”. Ocorre que o referido senhor recebeu intimação da justiça para sair da terra que seus ancestrais ocupavam a mais de 100 anos e teve seus bens (casa e plantações de quintal) destruídos por tratores enviados pelo “chefe” da EMBRAPA, sendo publicamente humilhado e coagido durante a ação.

Outro fato recente tem ensejado situações conflitivas entre os quilombolas e o atual dono da *Fazenda Forquilha*⁸⁷, desde 2012, o qual vem proibindo terminantemente a abertura de roças em “sua” área e tem promovido a expulsão e ameaçado as pessoas que insistem em abrir roçados no local. Relatos de pessoas de Pau Furado dão conta que, em novembro de 2017, o Sr. João Batista e seus companheiros de trabalho foram expulsos, enquanto “abriam” uma roça, pelo referido fazendeiro sob a mira de armas de fogo, bem como este escoltou os quilombolas até a comunidade e por lá circulou armado fazendo ameaças a todos àqueles que ousassem “abrir” roças em suas terras. Segundo informações de uma colaboradora⁸⁸, referindo-se ao sr. Francisco:

Ele tem feito coisas perigosas por aí, este homem. Além de vender [parte das terras], ele já tomou a roça do seu João Batista, e com espingarda! [...] Ameaçou com espingarda e inda saiu lá, por dentro da comunidade, com a espingarda dependurada. Vê, se o pessoal do Pau Furado não é mole, ia dar parte... ia dar parte. Ele foi ameaçado com arma de fogo. Na própria estrada do Clarindo, pelo igarapé, também já foi, que tinha por lá um pessoal, lá pelo mangal pescando e, também, já ameaçou. Tomou a roça que

87 A “Fazenda do Americano” referida por Acevedo Marin (2005), que constitui o território reivindicado pelos quilombolas de Bairro Alto, Caldeirão e Pau Furado.

88 Entrevista realizada em Bairro Alto em 06/01/2018.

eles tinham roçado, tomou...a roça. Queria que o João Batista tirasse a roça “verde”, senão ele passava o trator em cima. Todas estas ameaças. Todas. [...] Por isso que eu te digo: ficou pior! Com o Americano nós inda tinha uma liberdade, que ele nos dava, de plantar.

Mais recentemente, em meio a pandemia, novamente o Sr. Francisco voltou a ameaçar meu sobrinho e primos que retiravam varas para fazer galinheiro na região chamada *Baixão* e, em carroça, transportavam o material passando na estrada ao lado do terreno que este senhor afirma ser dele. Gerando um enorme mal-estar entre todos e todas e temor, visto este cidadão andar sempre armado com terçados. Este ano está derrubando extensa área da floresta na entrada da comunidade para novas lavouras (*vide Figura 10*).

Os coletores de bacuri de Barro Alto e Pau Furado também relatam proibições do “Chefe” da EMBRAPA de entrada dos quilombolas nos bacurizais, os quais são vigiados atualmente por seguranças armados de empresa particular de vigilância, onde secularmente coletaram o fruto, cuja safra constitui um importante elemento da composição do rendimento familiar na época entre os meses finais e início de cada ano (Lima e Steward, 2020; Rivera, 2017; Melo e Barros, 2016). Assim, estas pessoas se veem obrigadas a ariscar-se a entrar “escondido” de madrugada nos bacurizais ou negociar acordos de autorização com o “chefe” para poder fazer a coleta. Em reunião na ARQ de Barro Alto, ocorrida no dia 06 de janeiro de 2018, o presidente da associação ARQBA, Sr. Miguel Alcides Sarmiento, informou que conversara com o “chefe” da EMBRAPA sobre o problema da proibição de coleta de bacuris e acordaram que, quem precisasse “juntar” bacuri, deveria ir ao *Paraiso* pegar autorização.

Em relação às situações conflitivas expostas por Acevedo Marin (2006), depreende-se que em um interstício de, mais ou menos, 15 anos, houve um acirramento nas disputas pelo recurso terra, bem como por outros recursos naturais como água, peixes e produtos de origem vegetal (frutos) que os quilombolas coletam e são básicos em nosso sistema de sobrevivência. A EMBRAPA recrudescer suas ações quanto a proibição de acesso as “suas terras”, colocando vigilância particular armada para defender o espaço e expulsando os últimos moradores da área; por sua vez a *Fazenda Forquilha* trocou de dono, e o novo proprietário proibiu definitivamente a abertura de roças e as coletas de frutos e peixes no território e vem recorrentemente expulsando e ameaçando os quilombolas que insistem em plantar, coletar, caçar ou pescar no espaço da “fazenda”, o que atinge diretamente os quilombolas de Barro Alto, Pau Furado e Caldeirão, bem como as pessoas do assentamento São Veríssimo.

Em Deus me Ajude, Providencia e Siricari, por muito tempo, permaneceram os conflitos com o fazendeiro holandês conhecido como “Barbudo” (Warner Harm), com o João “Português” e outros, como exposto no relatório antropológico *Herdeiros de Deus Ajude* (Acevedo Marin, 2006), devido aos avanços das cercas da fazenda *Santa Rita* e da fazenda *Dallas* no território, sendo que até mesmo o cemitério da comunidade está cercado nas supostas terras da primeira fazenda. No Bacabal, apesar da publicação no Diário Oficial da União, como apresentado no Quadro 1 (**Figura 6**), dos trâmites finais para emissão do título coletivo do quilombo, ainda não houve a desintrusão do território e nem a sanção presidencial, portanto, prosseguem os conflitos com os proprietários da fazenda *São Macário*, situação de violências e violações de direitos compartilhada com os TQ vizinhos Santa Luzia, Pau Furado e São Benedito da Ponta.

Em 2021 a dona da *São Macário* requereu da empresa Equatorial Energia a expansão da rede elétrica até sua pretensa propriedade, porém isso teria que ser feito atravessando o TQ Bacabal ou o TQ Barro Alto, porém o povo de Bacabal reuniu-se e não permitiu a passagem por ali, da mesma forma, os proprietários do sítio *Vista Alegre* em Barro Alto, igualmente impediram a passagem da fiação por lá, privando, deste modo, a fazendeira de acesso à energia elétrica. Estratégias da agência política do povo quilombola que, ciente dos entraves impostos por essa pessoa, organizam maneiras de combatê-la sempre que possível. Isso é expresso no relato abaixo:

E agora o conflito que teve agora próximo, há pouco tempo. Que mês foi Teté? Novembro, acho que foi novembro...Foi. Esse pessoal da Equatorial queriam cavar um buraco bem lá perto de casa, lá na frente da casa do Leci, um em frente da casa não sei de quem, aí foi a Bete [Alcântara], foi o Fefé, foi uns quantos que estavam lá e proibiram, fizeram eles recuarem de lá e pegar o caminhão de poste e tudo e sair de lá. Que lá não aceitavam. Aí a Bete foi lá, estava tendo uma reunião na escola, eu fui participar dessa reunião, que me convidaram, e aí ela foi lá comunicar a todos os que estavam lá. Aí, eles correram, foram embora, tiraram todas as sinalizações que estavam lá, que já tinham feito, foi. Aí num deixaram. Aí tá! Soubemos que ela [Sr.^a Eva Aboufaid, pretensa proprietária da fazenda São Macário] foi pedir permissão lá pela Vista Alegre, mas disque num deixaram também, assim nós já soubemos. E disque num deixaram. Disseram que por lá, não! (Colaborador da Pesquisa –Quilombo Bacabal, 2022).

O quilombo Rosário convive desde 2012 com a incursão dos arroteiros e a venda e fracionamento do território ancestral; situação semelhante é vivenciada pelos quilombolas de Boa Vista e Paixão, cercados de “fazendeiros” por todos os lados e cada dia mais

“encolhidos”; nos TQ Mangueiras e Salvar vivenciam-se, igualmente, situações de “cercamentos” e conflitos com médios e grandes fazendeiros que tem por prática “fechar” os acessos por “terra”, limitando os acessos a tais comunidades, bem como “fecham” lagos e igarapés, impedindo o acesso de nossos pescadores e pescadoras e cerceando, desde modo, o direito à alimentação e nutrição adequada, impossibilitando a segurança alimentar da população dali.

Reportagem de *O Globo*, em 31 de outubro de 2021, intitulada *Expedição em Marajó registra ataques a quilombolas, que são impedidos até de serem enterrados em cemitério secular*⁸⁹, refere-se a visita da Expedição fotográfica *Bem-Querer Marajó*, sob a direção do fotógrafo João Ripper, denuncia a continuidade do cercamento dos rios, igarapés e várzeas por fazendeira(o)s marajoaras, as/os quais, desde o período colonial, tem por costume e prática considerarem-se donos legítimos de tudo e de todos que se encontram próximos de suas supostas terras, inclusive peixes e demais animais silvestres, comportando-se como verdadeiros senhores feudais, como observado por Desmond Holdridge (1939) na década de 30 do século XX.



89 Disponível em: << [Expedição em Marajó registra ataques a quilombolas, que são impedidos até de ser enterrados em cemitério secular - Jornal O Globo](#)>>. Acesso em: fev. 2022.

Figura 9 Fotografia componente da Exposição *Bem-Querer Marajó*, mostra o Rio Bangu cercado e com cadeado no portão. Fonte: Acervo da Exposição Bem-Querer Marajó de João Ripper (2021).

A **Figura 9** é ilustrativa do tipo de violência com a qual convivemos todos os dias no Marajó dos Campos, em especial os homens pescadores, caçadores e coletores extrativistas, nossos sobrinhos, filhos, maridos, irmãos, pais, primos, tios, vizinhos e amigos, os quais são impedidos de acessar rios, igarapés e lagos, como já denunciava a Prof.^a Cristiane Nogueira (2005) em sua dissertação sobre as águas de trabalho dos quilombolas de Salvaterra e, entretanto, após mais de 15 anos, a situação permanece e somente piorou. Nesta imagem aparece trecho do Rio Bangu - em área da fazenda *Macacão* de Lúcio Nobre - o qual faz, ou melhor, fazia parte das águas de trabalho dos quilombolas. Os pescadores quilombolas sabem que, “*além do Bangu não podem pescar*”, a não ser que arrendem igarapés e lagos dos autoproclamados donos.

Ações e violências que certamente são viabilizadas pela morosidade e falta de interesse do Estado em titular os territórios reivindicados, judicializando as demandas dos quilombolas no contexto nacional, tal como tem feito nos últimos 20 anos. Neste sentido afirmo que tudo isso corre com a conivência dos órgãos do Estado que tem por função coibir este tipo de crime ambiental, inclusive sendo alguns destes criminosos protegidos por autoridades locais.

Entretanto, estas “batalhas” diárias e cotidianas do povo quilombola seguem invisibilizadas ou ignoradas pelo “grande público”, pois, como ensina Scott (2004), boa parte delas configuram-se como infrapolíticas e discursos ocultos, também aos olhos do Estado e das autoridades, parece (e os interessa ver) que estes grupos vivem política e socialmente harmonizados neste território, como observa Laura Nader (s/d) ao discutir modelos de harmonia jurídica em comunidades camponesas mexicanas. Assim, diante de um sistema político-social que nos ignora, alija e criminaliza, nossas práticas assumem a forma de discursos ocultos, pois “a voz plebeia é silenciosa. Mas onde fala é nas formas diárias de resistência que reafirmam, de forma cada vez mais agressiva e coletiva, muitas vezes à noite e disfarçadas, esses direitos”⁹⁰ (Scott, 2004, p. 223).

Observa-se que a conjuntura política atual - inaugurada com o golpe parlamentar de 2016 e o *impeachment* da Presidenta Dilma Rouseff, culminando na eleição do atual

90 Tradução da autora do texto original em espanhol.

Presidente da República, político claramente avesso às titulações de territórios quilombolas e demarcação de terras indígenas e demais políticas de reforma agrária - é totalmente desfavorável às demandas quilombolas no que tange a efetivação de seus direitos socioterritoriais, tendo-se em vista algumas ações efetivadas pelo governo federal nos primeiros meses de mandato, a exemplo: passagem do INCRA para a jurisdição do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Medida Provisória nº 870 de 1º de janeiro de 2019); nomeação de militar refratário à política de reforma agrária como Ouvidor Agrário Nacional; reestruturação do INCRA (Portaria Conjunta Nº 1, de 21 de Fevereiro de 2019, do Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento⁹¹), fatos que viabilizaram o acirramento das problemáticas e conflitos expostos aqui.

Entre os mais recentes conflitos no interior dos territórios quilombolas (TQ) de Salvaterra, estão aqueles que envolvem rizicultores intrujados pelo menos desde 2012, os quais vêm promovendo a monocultura do arroz nos campos do Marajó, com destaque para os TQ Rosário, Deus me Ajude e Providência, pois os pretensos antigos donos de fazendas sobrepostas aos territórios negociaram as terras com estes tais “arrozeiros”, os quais agora promovem a destruição dos campos naturais, a derruba das florestas e ilhas de matas (vide **Figura 10**), destruindo espécimes nativas vegetais importantes para a economia, saúde e bem-viver dos nossos povos, tais como bacurizeiras (*Platonia insignis*), tucumazeiras (*Astrocaryum vulgare Mart*), anajazeiras (*Maximiliana maripa*), ingazeiras (*Inga*), murucizeiras (*Byrsonima crassifolia*), bacabeiras (*Oenocarpus bacaba*), taperebazeiras (*Spondias mombin*), guarumazeiras, tapiriquieras e outras e também os animais silvestres.

91 Diário Oficial da União de 25 de fevereiro de 2019, Edição 39, Seção 2, Página 4.



Figura 10 Derrubada de área de floresta no TQ Barro Alto. Fonte: acervo da pesquisa de campo – fotografia de minha autoria em julho de 2022.

Estes elementos naturais são muito importantes para a manutenção de nosso modo de vida nestes territórios, pois tais plantas fazem parte de nosso modo de reprodução social e são componentes importantes de nossa economia: as bacurizeiras fornecem os frutos e a resina usada em emplastos e outros remédios; as tucumanzeiras fornecem os frutos dos quais nos alimentamos e alimentamos as criações domésticas, bem como extrai-se o *óleo de bicho*, remédio muito usado e valorizado no contexto regional; as anajazeiras fornecem as palhas para cobertas de casas e abrigos de animais; e, de um modo ou outro, cada uma destas espécies são importantes para nós. Agora, sem acesso à terra para cultivo, com acesso limitado aos rios e lagos, boa parte dos nossos, para garantir a sobrevivência, têm apelado para a produção de carvão e retirada de madeira das últimas ilhas de mato que, por enquanto, ainda estão disponíveis. O certo é, que sem estes elementos, de alguma maneira pereceremos, posto que os processos da biointeração (Santos, 2015) são violentamente interrompidos! E contra isso nos insurgimos.

Deste modo, os “novos donos”, personificados na figura de arroteiros como José e Joabe Marques, atualizam novíssimas situações conflitivas em torno da posse e uso da terra. Sobre essa situação o relato abaixo, provindo de uma das nossas mais ativas e antigas

lideranças, é ilustrativo do que temos vivenciado em termos de conflitos pela terra em nossos TQ hoje:

Eu também fiquei, fiquei não, na verdade eu já tava, tava não, tou com muita suspeita, muito medo, entendeu!? Eu já não saio mais perdi os... todos os meus... perdi até a vontade de sair desde o momento que começamos essa discussão com esse cafajeste deste homem velho, eu já fiquei um pouco receoso, já não saio mais assim. Tenho medo, presto muita atenção quando eu saio, às vezes, quando eu vou na cidade, eu não deixo me aproximar muito de gente estranha, entendeu? O jeito é esse agora daqui pra frente, mano! Não que eu tenha medo, mas a gente tem que se precaver, né!⁹²

A situação explicitada neste relato demonstra o grau de violência ao qual temos sido expostos ao longo da pandemia, pois além das nossas vidas ameaçadas pelo *Sars-cov2* ainda somos obrigados a viver sob ameaças devido nosso posicionamento em defesa de nossos territórios de existência. *Como nomear isso? A quem recorrer? O quê fazer?* Estamos acuados diante de forças que visam nos paralisar pelo terror, um terror profundo que tem nos deixados psicologicamente adoecidos, suspeitando de tudo, sem animo sequer para sair, como relatado. Enquanto isso, vivenciamos o avanço da devastação do agro sobre nossos TQ.

Mais recentemente pesquisas diversas no âmbito das ciências sociais têm focado o quilombo no Marajó, com especial destaque para aqueles situados em Salvaterra, dentre os quais posso destacar as análises antropológicas de pesquisadores como Luís Cardoso e Cardoso (2008), Petrônio Lima Filho (2014) e Cristina Arrêda-Oshai (2017) e abordagens sociológicas tais como a de Cristiane Nogueira (2005).

O estudo sociológico desenvolvido por Cristiane Nogueira (2005) para compor a sua dissertação de mestrado põe em evidencia as estratégias e práticas de pescadores quilombolas no enfrentamento de diversas situações e conflitos vivenciados e protagonizados pelos mesmos no âmbito do uso dos recursos hídricos e pesqueiros em Salvaterra, atentando para a forma como as territorialidades são estabelecidas e vivenciadas desde a pesca como lugar de trabalho e produção; bem como discute as maneiras e as estratégias que os sujeitos adotam e manejam no enfrentamento das situações adversas às práticas de seus ofícios, as quais influenciam tanto positivamente como negativamente para o seu reexistir neste lugar.

92 Este relato emocionado é um apelo por ajuda e denúncia de uma de nossas lideranças e foi extraído de um grupo onde reunimos para discutir os ataques do agronegócio sobre nossos territórios este ano.

Em sua tese Luís F. Cardoso e Cardoso (2008) enfocou o quilombo Barro Alto onde se deteve em observar e analisar as normas sociais internas, ordens ou sistemas jurídicos locais do grupo humano que lá vive, consideradas por ele como “constituições locais” mantidas e ressignificadas pela e na tradição oral e que são regras que auxiliam na produção e reprodução social daquelas pessoas. A etnografia revelou como as “Constituições locais” são fundamentais para a organização e divisão social do trabalho, os direitos de herança, o estabelecimento das diferenciações (quem é do grupo e quem não é), as hierarquias familiares e comunitárias, os rituais até o estabelecimento das territorialidades e etnicidades ali; bem como atentou para as formas como tais normas agregam-se para que as pessoas se reconheçam como sujeitos de direito.

Em um trecho da tese intitulado “Os cabeças locais” Cardoso chama atenção para a figura dos *cabeças* do quilombo Barro Alto, informando que “são sempre os mais velhos de cada unidade social, descendentes numa linha geracional que os liga ao ancestral fundador”, os quais, “de certa forma possuem um poder na condução do processo sociopolítico local, são peças importantes no atual processo político” (2008, p. 111), informando, ademais, que em algumas dessas unidades eram/são mulheres que assumem esta função social no grupo.

Em outro trecho Cardoso afirma a presença marcante das mulheres nas reuniões da ARQ de Barro Alto e sua proeminência em processos rituais como as rezas e festividades santorais. Comparando estas descobertas com o que observei e vivenciei em campo, asseguro a existência de outras “cabeças” mulheres nos demais quilombos, mulheres que me ajudam a escrever esta tese.

A pesquisa de Lima Filho (2014) tem como foco os rituais políticos como o circuito santoral, as festividades e outras festas que ocorrem nos quilombos, observando-as como tempos-lugares das trocas simbólicas e materiais. Nestes eventos sociais os sujeitos trocam os mais as mais diversas coisas, partilham bênçãos dos santos, trocam alimentos, sentimentos, mas, principalmente fazem alianças políticas, num circuito constante de dádivas-trocas que se renova a cada ano. Destacam-se aí as mulheres que fazem as festividades acontecerem nos quilombos, pois são aquelas que “peregrinam” com os santos e santas, que organizam os bingos e promoções, as procissões e estão a frente das igrejas.

A tese de Arrêda-Oshai (2017), por sua vez, enfocou o sistema de cura tradicional e o uso de plantas nos quilombos de Salvaterra, concluindo pela importância material e simbólica destes elementos para as identidades étnicas das pessoas nestes locais. Nesta

pesquisa é possível vislumbrar a preponderância das mulheres como guardiãs dos saberes e das práticas de curas e cuidados no interior dos quilombos, em alguns casos suas atividades sendo avaliadas como mais importantes até que as atividades médicas nestes lugares, por serem as que estão mais próximas e melhor conhecem as pessoas que cuidam, a exemplo das parteiras, benzedeiras, puxadeiras, erveiras e pajés atuantes nos quilombos.

O quilombo no século XXI, como no passado, permanece o lugar da reexistência cotidiana, não mais um couro ou valhacouto de negros fugidos, como nos discursos oficiais do período colonial e imperial, mas territórios performatizados na dinamicidade do presente, e onde persistem conflitos diversos. Encontramo-nos, aqui, no âmbito das políticas de identidade (Eriksen, 1991), as quais são estratégias usadas por nós em nossa defesa, para assegurar direitos, garantir reconhecimento e acúmulo de capital social e, também, como instrumentos para o enfrentamento das mais diversas formas de racismos, discriminações e outras maneiras de subjugação e negação de nossas existências, ou seja, temos sonhamos e trabalhamos um projeto político quilombola (Leite, 2008).

Afirmamos os quilombos de Salvaterra como lugares interétnicos e interracialis, que guardam a historicidade da resistência, ação que persiste no presente, performatizadas em homens e mulheres que resistem e lutam por direitos sociais básicos (terra, saúde, educação, trabalho/emprego etc.), a fim de garantir a existência de nossos modos de vida e de produção e reprodução social, atualmente, baseando-se numa identidade étnica.

3.3 LITERATURA, PAISAGENS E RETRATOS DO HUMANO NEGRO NA AMAZÔNIA E NO MARAJÓ

A literatura também é fonte importante de informações sobre a presença de africanos neste vasto território. Neste sentido, Salles e Isdeboki (1969) reconhecem que a literatura de “ficção” regional por muito tempo foi a principal fonte de informações acerca da vida dos povos e populações que habitavam a floresta Amazônica. Esta apresenta-se rica em retratos de africanos/as e seus descendentes na Amazônia, bem como de indígenas, ambos foram classificados como caboclos/as, mulatos/as, mamelucos/as, curibocas e tapuias.

Em *Cenas da vida amazônica*, José Veríssimo (1886) apresenta-nos personagens como a *tia Zeferina*, *Vicentina*, *José Tapuio*, dentre várias outras que retratam o ser humano habitante das Amazônias nos fins século XIX em suas múltiplas e complexas interações

sociais. Inglês de Sousa, em *O Missionário* (1888) e em outras obras, igualmente traz uma constelação de personagens amefricanas amazônidas.

A fazenda (quer seja de gado, quer seja de engenho, roças) no Marajó é elemento que não pode ser olvidado nas pesquisas cujo enfoque seja o humano contemporâneo neste ambiente. Ela foi e é central no sentido de que foi no entorno dela, por causa dela e nela que se organizou a sociedade que se estabeleceu na ilha, pelo menos desde 1680, mais ou menos. Desde a ótica de Reis (1993 [1939]), escrevendo na primeira década do século XX, sobre a organização das fazendas no Marajó observa que:

A iniciativa partiu de Francisco Rodrigues Pereira, que por 1680 fundou a primeira fazenda no Marajó, no sítio Amaniutuba [Anajutuba], logo seguido de outros, todos com gado de Cabo Verde, gado crioulo, trazidas de Belém as primeiras cabeças em 1644. Os religiosos das Mercês, em 1696, os das outras Ordens depois, também installaram fazendas. Poucos colonos. O gado dos missionários era o mais numeroso. Tão numeroso que em 1759, quando os bens dos Jesuítas foram sequestrados, rigoroso inventário recenseava 400.000 cabeças. Só os jesuítas possuíam 136.000!

Retalhadas as fazendas, distribuíram-nas por pessoas de pról, que passaram a ser conhecidas como “contemplados”. Os rebanhos cresceram. “em 1783 havia na ilha 153 fazendas de gado vaccum e cavallar, os quaes, em 1803, subiam ao número de 226, com 500.000 cabeças de gado bovino” (Reis, 1993 [1939]).

Corroborando com maiores informações sobre os ditos “contemplados”, Cruz (1987) informa que as antigas fazendas das ordens religiosas, expulsas da ilha após o Diretório pombalino, tiveram a terra repartida em 22 lotes com uma légua de frente e três de fundos, distribuídas, após um sorteio realizado em 1785, aos novos donos⁹³.

93 1 José Miguel Aires (mestre de campo e capitão-mor das ordenanças da cidade de Belém): fazenda dos Remédios, situada a margem direita do rio Arari, de propriedade dos padres mercedários; 2 Manoel Caetano Azevedo (capitão): fazenda Santo Elias, situada na margem direita do rio Arari. 3 José Correa de Lacerda (alferes): fazenda situada à margem do rio Arari; 4 Diogo Pires Gama: Fazenda Nossa Senhora do Loreto, também na mesma margem, passada em nome de Madalena Maria, mulher do contemplado. Como caiu em comisso, foi dada em definitivo ao alferes Luiz de Araújo Pereira; 4 João Batista de Oliveira (sargento-mor do regimento de Macapá): fazenda Menino Jesus, à margem direita do rio Arari, até a boca do rio Anajás; 5 Carlos Gemaque de Albuquerque (sargento-mor) fazenda São Carlos, no rio Arari, principiando a meia légua do rio Anajás; 6 Manuel José Henrique de Lima (sargento-mor do regimento de Belém): fazenda Santo Inácio, frente ao lago Arari; 7 José Bernardo da Costa e Asso (quartel-mestre): fazenda Boa Vista, também no lago Arari; 8 Plácido José Pamplona (alferes de infantaria do regimento de Macapá): Fazenda Santa Cruz no lago Arari; 9 Manoel Joaquim Pereira de Souza Feio (regimento da praça de Macapá): fazenda Ananatuba, no lago Arari; 10 Luiz Gonçalves (capitão de infantaria): fazenda Santa Bárbara, também no lago

Dentre os sobrenomes presentes na listagem apresentada por Cruz, sobressaem alguns que formam ainda a aristocracia rural marajoara, tais como Pamplona, Machado, Gavinho, Gonçalves, Feio, Gemaque, Moraes, os herdeiros dos sinhozinhos, coronéis, majores e demais patentes que permearam durante os últimos três séculos a vida no Marajó. A memória biográfica da fazendeira Dita Acatauassú (1998) apresenta-nos um destes coronéis no início do século XX, a venda das fazendas e as relações entretecidas entre a aristocracia rural marajoara na região dos campos do Marajó:

Pensando nos primeiros donos da Tapera em 1910...

Na minha memória, o nome do coronel Francisco Bezerra da Rocha Moraes, que vendeu a fazenda para meu sogro, vem a mim, como seu irmão Demétrio Bezerra da Rocha Moraes, que casou com Rita Acatauassú Nunes, segunda filha dos Barões de Igarapé-Miri. Nomes que a lenda já naquele tempo trouxe até nós, pois quando cheguei à ilha, em 1934, já a Tapera pertencia a 22 anos ao casal Domingos-Maria dos Anjos, meus sogros (Acatauassú, 1998, p. 71) (Grifos nossos).

Acerca dos processos de formação de quilombos/mocambos no Marajó Acevedo Marin lembra que “As fazendas e engenhos dos séculos XVIII-XIX se valeram do trabalho de indígenas e de escravos africanos e foi nas fímbrias das fazendas que se formaram as comunidades de fugitivos na ilha de Marajó” (Acevedo Marin, 2015, p. 210). E ainda sobre a situação fundiária:

O arquipélago de Marajó foi, em boa parte, ocupado por “fazendas” no fim do século XVIII e início do XIX, o que significou que indígenas e ex-escravos, homens livres, ficariam “sem terra” e essa restrição seria o mecanismo que, em alguns casos, os tornaria dependentes e submissos dos fazendeiros. Esses trabalhadores dispersaram-se nos sítios que se formaram

Arari; 11 Diogo Luiz Rabelo de Barros e Vasconcelos (tenente de infantaria do regimento da praça de Macapá): Fazenda Nossa Senhora de Nazaré, também situada no lago Arari; 12 José Pedro da Costa Souto Maior: fazenda situada à margem esquerda do rio Anajás; 13 Gaspar Ferreira de Araújo (ajudante do regimento de Macapá): fazenda Santa Rosa situada no igarapé das Cuieiras; 14 José Antônio Salgado (capitão de infantaria do regimento da praça de Macapá): fazenda São João de Deus, situada à margem do rio Anajás do Tajapurú; 15 José Garcia Galvão (tenente de infantaria do regimento da praça de Macapá): fazenda Santos Reis do rio Anajás do Tajapurú; 16 Victorino da Silva (tenente de infantaria do regimento da praça de Macapá): fazenda Nossa Senhora do Monte, situada no rio Camotins; 17 Gervásio Domingos da Cruz: foi contemplado mas não se encontrou qualquer registro a respeito da fazenda; 18 Manuel Machado (promotor da Coroa): fazenda Bom Jardim, situada nas cabeceiras do igarapé Cajuípe; 19 João Falcato da Silva: contemplado mas não existem referências da doação; 20 Domingos Pereira de Moraes (sargento-mor): fazenda São Francisco Xavier, situada no rio Pororoça, começando no igarapé Geticatuba; 21 Francisco Pereira de Almeida e Silva: contemplado com a Fazenda do Rosário, situada no rio Pororoça (CRUZ, 1987, p. 37-39).

às margens das fazendas ou em terras mais longínquas, com grau de dependência variável do fazendeiro, do patrão (Acevedo Marin, 2009, p. 213).

Não por acaso, parte significativa da literatura de ficção regional, dos memoriais/biografias e mesmo dos escritos da historiografia e dos cronistas abordam a dinâmica, a organização sociopolítica e territorial e a economia da Ilha do Marajó desde a fazenda. Em 1939, o explorador e escritor norte americano Desmond Holdridge descreve deste modo a sociedade marajoara que ele conheceu por volta de 1931:

Olhei para uma mansão azul sob árvores frondosas em uma das ruas largas e limpas do Pará e, quando perguntei quem era o dono, me disseram que pertencia a um fazendeiro do Marajó. Comi bifés notavelmente finos nos restaurantes e me disseram que vinham do Marajó. Eu vi uma garota exoticamente linda cercada por uma corte admiradora de belezas menores, captando e refletindo a luz de seu sol central; ela era filha de um fazendeiro do Marajó. Se eu perguntasse sobre uma grande canoa à vela, balançando suavemente sob o peso de uma vela vermelha e inchada, ouvia que estava indo para o Marajó com mantimentos para uma fazenda.

Por fim, visitei a ilha e passei meses naquelas fazendas enormes, cavando os duros cavalos da ilha e os grandes bois de sela, e cavando naqueles montes fascinantes. Um amigo alemão me apresentou a Lucien Bieder, ou Luciano, como eles o chamam lá; ele era um suíço que administrava uma propriedade colossal e, com sua esposa, possuía outra. Luciano me convidou e vi um mundo inacreditável, um mundo feudal com algumas grandes famílias brancas possuindo as terras que conquistaram durante o Império brasileiro e vivendo, com seus lacaios pardos, numa das coisas mais raras, um estado de segurança econômica⁹⁴ (Holdridge, 1939, p.6) (Livre tradução e grifos meus).

No âmbito da literatura de ficção, em se tratando de Marajó, sobressaem as obras de Dalcídio Jurandir (1909-1979), que descreveu, nos romances do *Ciclo do Extremo Norte*, um Marajó onde mulheres e homens negros falam da escravidão e de suas consequências, de sua

94 Texto original em inglês: *I looked at a blue mansion under shady trees on one of Para's wide, clean streets and when I asked who owned it, I was told that it belonged to a Marajo rancher. I ate remarkably fine steaks at the restaurants and was told that they came from Marajo. I saw an exotically beautiful girl surrounded by an admiring court of lesser beauties, catching and reflecting the light from their central sun; she was the daughter of a Marajo rancher. If I asked about a big sailing canoe, heeling gently under the weight of a bellying, red sail, I heard it was bound for Marajo with supplies for a ranch.*

Ultimately, I visited the island and passed months on those enormous ranches, riding the tough island horse and the big saddle oxen, and digging in those fascinating mounds. A German friend introduced me to Lucien Bieder, or Luciano, as they have made the name there; he was a Swiss who managed one colossal estate and, with his wife, owned another. Luciano invited me over and I saw an unbelievable world, a feudal world with a few great white families owning the land they got during the days of the Brazilian Empire and living, with their browns retainers, in one of the rarest things, a state of economic security.

submissão, revolta e resistência frente aos poderes instituídos, em especial em *Chove nos Campos de Cachoeira* (1941), *Marajó* (1947), *Três casas e um rio* (1958) e *Belém do Grão-Pará* (1960). Assim, *Alfredo, D. Amélia*, mãe da personagem Alfredo, *Libânia, Mãe Ciana, Guaribão, Isaura*, em inúmeros momentos das narrativas, evidenciam, rememoram e vivenciam experiências relacionadas aos passados e presentes enquanto afrodescendentes na Amazônia, algumas vezes recheadas de mitopoéticas afro-indígenas explicativas em cada situação, verdadeiras literaturas da voz, afropoéticas marajoaras, escrevivências embebidas em sentidos e vividos.

Em *Chove nos Campos de Cachoeira*, primeiro romance da poética dalcidiana, a personagem *D. Amélia* representa a *griôte*, de quem nos fala Hampaté-Bá, a guardiã de memórias e saberes-fazer de uma África imaginada e reconfigurada na diáspora e vivamente presente em ritos e mitos nos campos marajoaras, aquela que carrega em seu corpo afrodiaspórico as marcas de um passado moldado pela escravidão e suas externalidades negativas.

Através de *Amélia*, Jurandir, discorre sobre a sociedade organizada no Marajó dos Campos, estruturada em torno de antigos senhores e senhoras de escravos, reminiscências e remanescências de um tempo que não ficou no passado, mas permanece no presente metaforizada na mulher negra vitimada pelo racismo, que permanece *amasia* de um homem branco viúvo, porque este não deve desposar uma negra para não melindrar seus familiares e nem a sociedade. *D. Amélia* sofre diante desta situação marginal e de não humanidade a qual é submetida. Seu filho (*Alfredo*) com o *Major Alberto*, nem mesmo pode gozar os privilégios de morar com seus parentes em Belém devido a sua mulatez e bastardia, sendo obrigada a negociar abrigo para ele junto a estranhos, amigos de outro(a)s negro(a)s de sua rede de relações, pois o quer educado, o quer *gente*. Do lugar que ocupa, vê sua filha Mariinha morrer em tenra idade. Sofre suas perdas e as perdas a perdem...

No romance *Marajó*, Jurandir (1992 [1947]) configura a microrregião do Arari localizando a narrativa em municípios daqui, partindo da então Vila de Ponta de Pedras, onde vivem, mandam e desmandam as personagens *Missunga* (narrador-personagem) e seu pai *Coronel Coutinho*, a partir da *Fazenda Piracatuba*, passando por Cachoeira do Arari, Muaná, Salvaterra e Soure. Nesta narrativa sobressaem as muitas mulheres vítimas da cobiça, da luxúria e da irresponsabilidade dos Coutinhos, em sua maioria mulheres negras e descendentes de indígenas, “caboclas” empobrecidas e aviltadas como concubinas, amásias e

amantes destes senhores e de seus aliados, muitas “comadres” e “afilhadas” dos coronéis da aristocracia agrária em Marajó.

Nas histórias de *Missunga* desfilam *Siá Filismina* (ama de leite), sua filha *Orminda*, *Guíta*, *Mariana*, *Ermelinda* (madrasta), *Alaíde* (irmãgava), pois “sob a capa de padrinho, seu pai escondia filhas e filhos, todo mundo sabia” (Jurandir, 1992, p. 15), além de *Marta*, *Joaquina Soares*, *Nhá Benedita* “preta doceira” e antiga amásia do Coronel Coutinho, alforriada na juventude, “o açaí de Nhá Benedita trazia o sabor do antigo tempo quando havia escravos em Ponta de Pedras, que fim levaram Catarina, Margarida, Maria de Nantes, netas de escravas?” (Idem, p. 22). Mulheres que mesmo nas margens resistiam e conseguiam de alguma forma tirar proveito das relações subalternizantes em que viviam em relação aos senhores locais.

Mas destas, sobressaem aquelas que não se dobram facilmente as vontades dos homens e aos poderes estabelecidos, como *Nhá Leonardina*, pajé afamada por sua beleza e respeitada por seus dons, *Orminda* e sua escolha por viver uma vida livre dos homens, amado apenas quando e com quem tem vontade e *Alaíde* com suas escolhas em tentar redimir e manter *Missunga* e não perdê-lo para o *Coronel Coutinho* e para o feitor *Manoel Raimundo*, batalha perdida com o colapso da “*Felicidade*”, arremedo de fazenda sonhada como terra de todos e alegoria da ilusão de reforma agrária em Marajó.

Nestas narrativas sobressaem figuras como o fazendeiro, o patrão, o senhor, o coronel, o prefeito, o delegado de polícia, geralmente em papel antagônico em relação aos homens e mulheres descendentes dos antigos nativos e dos negros escravizados que habitam o Marajó. Pessoas que exploram ao máximo as vidas daqueles que os cercam em posição subalterna e perseguem quaisquer uns que lhes façam oposição, como é o caso do vaqueiro/pescador/cantador de chulas *Ramiro*, o qual (como igualmente seguimos fazendo aqui) opõem-se a escravização dos vaqueiros e suas famílias, revolta-se contra o cercamento dos rios e igarapés e a proibição da pesca nos rios, igarapés e lagos da ilha pelos fazendeiros.

Em *A Fazenda Aparecida* (1955), João Vianna conta-nos a saga do vaqueiro *Zé Martinho* e sua família (a esposa *Nhá Raimunda* e a filha adolescente, *Botão*) em voltas com a figura do *Major Leocádio*, um representante dos inúmeros fazendeiros da ilha que enriquecem à custa da exploração e espoliação contínua das vidas das pessoas mais empobrecidas do Marajó, os descendentes dos indígenas e de negros e negras neste lugar. Como arquétipo do explorador da terra e dos filhos da terra, o *branco Major Leocádio* é o

mantenedor de uma visão de mundo e de uma retórica que percebe as pessoas que explora como não-humanos, que valem infinitamente menos que os animais que cria. Visão que, desgraçadamente, ainda prevalece entre os senhores locais, como relatado anteriormente neste capítulo.

O literato marajoara, através das personagens, traça um retrato e uma crítica aos “donos” do lugar acerca da prática de roubo de gado, expediente que pela perspectiva de *Major Leocádio* é atribuído apenas ao povo pobre da ilha. Entretanto, seu compadre e também major, diverge do mesmo e esclarece:

E acrescentou: Você sabe, tanto quanto eu, que esse mau costume foi introduzido na Ilha, com a formação das primeiras fazendas, pelos próprios fazendeiros. Contam os mais antigos que um fazendeiro aumentava seu próprio rebanho à custa dos vizinhos mais abastados. A grande Fazenda Nacional, que resultou da expulsão dos jesuítas das margens do Arari, tem sua história muito comprida. Dizem, até, que o descaramento foi tão grande que houve até fazendeiros que sentaram no banco dos réus. Atualmente, ainda se encontram queixas na polícia contra membros da classe. O mau exemplo foi dado, inicialmente de cima para baixo, por aqueles que deviam evitá-lo a todo custo (Vianna, 1955, p. 104).

Ao longo do romance, ganha relevo a figura de *Botão*, jovem negra de 15 anos, filha de *Martinho* e *Nhá Raimunda*, sendo seduzida e depois obrigada a abortar, posteriormente, levada à ruína pelo senhor branco de suas vidas, ao ser obrigada a prostituir-se para garantir a sobrevivência dos pais ao serem abandonados à própria sorte após a fatalidade que acomete o velho vaqueiro da *Aparecida*.

Zé Martinho, por sua vez, personifica o homem marajoara, o *caboco*, o *sumano*, o *vaqueiro*, afrodescendente e indiodescendente, trabalhando diariamente para amealhar fortunas aos/as senhores/as, aos/as fazendeiros/as, sem nunca ter nada de seu, vivendo em condições abjetas, em situação de semiescravidão, cuja força-trabalho é explorada até a exaustão e depois são descartados sem direito a nada. Nenhuma casa, nenhum palmo de terra, nenhuma criação. Realidade ainda tão comum no Marajó contemporâneo, em que a maioria dos trabalhadores rurais ainda vive na informalidade no mundo do trabalho, e permanece sendo sistematicamente explorado pelos representantes do capital.

Ao cruzarmos as informações da literatura da primeira metade do século XX com os relatos antropológicos de Nunes Pereira (1982 [1943]), por exemplo, notamos que há convergências, posto que este informa que o sujeito negro escravizado na Ilha do Marajó foi

trabalhar nas fazendas na condição de *vaqueiro*, lugar onde supostamente teriam melhor se adaptado ao trabalho na lida com o rebanho bovino, pois já lidavam com o gado em África.

Compulsando as memórias em relato autobiográfico contemporâneo de uma representante da aristocracia rural marajoara, a Sr.^a Dita Acatauassú, trazemos a perspectiva dos senhores do Marajó sobre o povo negro e indígena, cuja mão de obra exploram neste lugar ao longo do século XX. Na obra *Marajó minha vida* (1998), *Dona Dita* relata em tom romantizado suas memórias sobre as relações entretidas entre fazendeiros/as, vaqueiros e outros/as afro-indígenas no entorno das fazendas das famílias Acatauassú Nunes/ Acatauassú Bezerra nos municípios de Soure e Salvaterra entre 1934 (quando chega recém-casada com Domingos Acatauassú Nunes, um filho da aristocracia local) e 1998 (ano de publicação do memorial).

Um dos assuntos da narrativa é justamente o *roubo de gado* e a *invasão* das fazendas pela massa depauperada, os herdeiros de negros e indígenas, em busca de maneiras de sobreviver e reexistir num lugar abundante em “donos e donas” de terras, águas, matas, lagos e rios e que, frequentemente, negam acesso a tais bens aos/as subalternizados/as. Suas perspectivas reafirmam a posição e o discurso do *Major Leocádio* de João Vianna e do *Coronel Coutinho* de Dalcídio Jurandir. Nas palavras de Dona Dita:

A invasão das fazendas do Marajó para roubar é muito antiga. Aproveitando a temporada das chuvas, que tornam o solo lamacento, atraem as canoas do Arari, bem equipadas pelos comerciantes e elas deslizam empurradas pelo varejão, ou usam remo quando passam pelos igarapés e vão adentrando, procurando capivaras, jacarés, mussuãs, porcos e gado.

Nesse dia estavam seis canoas no lago Murutipucu, e Raimundo Cabral dos Anjos, o João Poeira, estava pescando pirarucu com arpão, tendo como companheiro seu filho ainda jovem. Ao avistar as canoas, viu que não dava para retroceder. Sem nenhuma arma, contou-nos ele, foi obrigado a passar perto deles. E nós perguntamos, então: “O que eles fizeram?” “Nada, graças a Deus e eu só pude salvá-los e disse: “Oba! e fui passando” (Acatauassú, 1998, p. 57).

A fim de protegerem-se dos *roubos* e *invasões* os/as fazendeiros/as recorrem aos amigos e/ou parentes políticos ou autoridades policiais, prática legitimada e ainda usada com frequência pelos senhores e senhoras locais. Sendo a força policial e mesmo o aparato judicial usado por eles a fim de proteger aquilo que consideram seus bens privados (florestas, rios, açaiçais, lagos, peixes e animais silvestres), criminalizando, apreendendo e mesmo assassinando quaisquer pessoas, genericamente chamados “gebristas” ou simplesmente “ladrões”, que ousem entrar nas fazendas para coletar ou caçar:

[...] os vaqueiros que iam para o campo caçaram outro tipo de caça: sete canoas pequenas, com 21 homens e mercadorias cobertas por uma lona. Patrulhando nossos campos estavam desde o começo das chuvas, um sargento e cinco soldados, enviados pela polícia de Belém para evitar o roubo de gado que, nesse tempo, como ainda hoje, era uma constante. Chamados para o local, foram levando os ladrões nas canoas para perto da fazenda, de onde seguiriam para Soure. Verificando que havia carne de gado, de porco e de capivara nas canoas, o soldado que foi fazer a verificação defrontou-se com uma arma empunhada por um dos ladrões. O outro soldado que estava perto atirou primeiro... Em consequência tivemos que voltar todos para a sede da fazenda, um dos fazendeiros vizinhos, Ierval Lobato, que era advogado também, aconselhou que lá ficássemos todos e Domingos foi a Belém comunicar o fato ocorrido ao chefe de polícia. Foi feito um relatório de ocorrência e os ladrões seguiram com os soldados para Soure. Entretanto, os padrinhos que eles já tinham na polícia conseguiram soltá-los e os donos das rezes mortas que estavam nas canoas deles é que quase foram presos pela acusação de que os tinham maltratados... Como se um banho com sabão de cacão dado em cada um no aterro longe das casas e roupas limpas e inteiras que vestiram para cobrir a sua quase nudez das que traziam e uma rede para cada um dormir nos dias que lá passaram fossem maus tratos [...]. Dos dois que fugiram na ocasião da prisão, somente um chegou ao Arari, de onde tinham vindo. O outro que, segundo o companheiro, estava há dias mordido de capivara, nunca tivemos notícias. (Acatauassú, 1998, p. 60-61).

Em *Nas margens do Marajó-Açu* (1993) Bernardino Ferreira dos Santos Filho, descendente da aristocracia rural marajoara, traça uma narrativa - entre romance, crônica e memorial - onde retrata a antiga Ponta de Pedras e seus habitantes. Adianta que “Os fatos e as pessoas mencionados neste livro são reais e verdadeiros buscados nos arcanos das velhas recordações do meu Engenho Bem-Bom” (Santos Filho, 1993, p. 5) onde comparecem personagens negros e indígenas e suas relações com os senhores brancos do local. Tal como João Vianna, rememora palavras ouvidas dos negros com os quais conviveu no Engenho Bem-Bom e que informam sobre como eram estabelecidas as relações sociais ali.

Retratando pajés, mestres de boi bumbás, indígenas, negros ex-escravos como *Anastácio Pato* e *Mafã* que lhes contam sobre o passado, revelando práticas como o estupro das negras pelos antigos donos do *Engenho Bem-bom*. A figura de **Anastácio Pato** “Preto velho bom, humilde e obediente” (Idem, p. 18) e vivendo àquela altura em servidão ao avô do autor, é emblemática das situações de opressão vivenciadas pelo negro escravo e pelos ex-cativos. Era ele quem lhe contava

histórias do branco velho Raimundão: “Hei, siá Antônia, eu vou para o Urubu-Péua; eu vou para o Urubu-Péua. Vá ao barracão, traga para mim uma mulata que esteja no ponto, com os peitinhos de fora como caroço de tucumã, para acender meu cachimbo e preparar meu tabaco. [...]”

Anastácio Pato com outros escravos, subia os rios remando com remos de fãia, cantando para dar aviso ao filho do patrão que o branco velho estava se aproximando, para que não fosse flagrado agarrando as mulatas bonitas que lhe faziam companhia nas plantações do roçado.

Velho Raimundão queria só para si as moças escravas, não dividia o terreiro com seu filho, somente ele tinha o direito de possuí-las (Santos Filho, 1993, p.19).

Transladando essas questões para o espaço amazônico mais amplo, ainda no âmbito da literatura regional, mas já na segunda metade do século XX, Benedicto Monteiro, em *O Minossoauro* (1975), ambientado no período da Ditadura Militar, encarna na personagem central, *Miguel dos Santos Prazeres*, um “*caboco da gema. Nascido, vivido e criado*” (Monteiro, 1975, p. 20) no *verde vagonundo*, uma metáfora para mulheres e homens anfíbios que reexistem em matas, rios, barrancas, várzeas, terras firmes, povoados, aldeias e cidades da Amazônia e que enfrentam e negociam cotidianamente com os vários poderes locais, dos coronéis, dos políticos, do governo, da sociedade.

Na história e nos mistérios deste homem, entre os quais a ‘sorte’, as artimanhas e habilidades para caça, pesca, namoro, enfim para sobreviver neste lugar, são atribuídas pela personagem às *curas* sobrenaturais de seu corpo e espírito feitas tanto pelo padrinho Posidônio, um migrante *soldado da borracha* “Nordestino-sertanejo, cabra, cabra-da-pestes” (Monteiro, 1975, p. 20), como também na *aldeia dos pretos*.

A minha cura contra cobra, feita na aldeia dos pretos, levava erva, reza e muita benção de canto e dança. Toda festa de Santo Antônio, meu pai me levava pro Pacoval. Lá eu era rezado e curado em três dias e três noites pelos pretos: me davam para beber uma porção de beberagens. Eu gostava porque tinha cachaça e travo de fruta agreste. Batiam tambor e chucalhos em danças e rezas no terreiro e no meio do mato. Eram rezas que eles tinham trazido da África. Pelas rezas, pelas danças e pelas curas, parece que a África era maior e mais longe que o Nordeste. As fazendas de onde os negros tinham fugido há muito tempo, ficavam também em paragens muito desertas. Os remédios dos pretos – o senhor pensa – eram afamados. Vinha gente de muito longe pra comprar só essas beberagens: pra qualquer cobra, podia ser a mais venenosa. Eles chamavam as cobras de cipó, cipó-cobra, cipó-serpente. Mas curavam qualquer mordida de bicho, tanto fosse da água, da terra, ou do vento (Monteiro, 1975, p. 21).

No trecho, vislumbram-se encontros e trocas entre os *cabocos* que vivem o diverso mundo amazônico, revelam-se histórias e memórias de saberes ancestrais transladados de África e amalgamados aos saberes e crenças locais. “Um dia bebi cachaça até com remédio de cobra, tomei o maior porre com o tal remédio dos pretos. Acho que fiquei curado-pra-toda-vida e pra-toda-morte” (Monteiro, 1975, p. 22).

Ali, pela boca dessa personagem, a posse e o usufruto da terra na Amazônia é posta em questão, por ser um problema que aflige as pessoas dali deste a era colonial, em especial os descendentes de indígenas e negros nestas paragens, *os condenados da terra* (Fanon, 1964), a viverem ali, numa *desconformidade* de terras, mas sempre nas margens, nas fimbrias, sem nenhum direito a sua posse:

Terra, o senhor pensa? – na margem do rio e de lago, neste mundo enorme, tudo tem dono. Pode andar a maior extensão de água em mata deserta, basta fincar uns quatro paus pra fazer uma cerca que aparece logo o dono. Aí aparece o Vigário, depois o Prefeito e por fim o Delegado de Polícia. Aqui neste vagomundo também têm brigas de terras. Os rios, os lagos, as matas têm dono, por isso aqui só se briga pela posse (Monteiro, 1975, p. 30-31).

O memorial escrito, as escrevivências de pessoas negras aquilombadas na Amazônia como o sr. **Teodoro Lalor de Lima**, intitulado *Liderança quilombola dos rios Arari e Gurupá “Diante da Lei”* (Lima, 2016), dão conta de situações diversas de opressões sofridas ao longo da vida, bem como evidenciam as formas de resistências cotidianas frente às negações de direitos, de cidadania e a outros processos sistemáticos de subordinação que nos vitimam diariamente no chão marajoara. Em suas palavras os sentidos de pertença ao território que ajudou a construir e morreu defendendo:

Eu sempre vivi lá dentro da área porque nasci e me criei, só quando fui expulso que ele [referência ao fazendeiro Liberato de Castro] comprou a polícia, a justiça e mandou me expulsar de lá, mas depois que nós entramos com a ação rescisória. Foram quatro anos, dez meses e dias, quando fui expulso de lá [referência ao sítio Bom Jesus da Tororomba]. Aí a justiça mandou nos entregar na porta da terra. Hoje nos temos com 17 anos que nós voltamos pra lá de novo. Sempre tomando conta da área que a gente sempre trabalhou, lutando, brigando lá porque tem época que ele até manda o Dino, que é administrador da fazenda dele, quando a gente dá, ele tá por traz da casa, andando por lá (Lima, 2016, p. 27).

O senhor **Lalor**, enquanto liderança do quilombo Gurupá, no município de Cachoeira do Arari, passou parte da vida adulta - sua luta pela terra iniciou aos 20 anos - em enfrentamentos aos poderes estabelecidos naquela parte da ilha do Marajó, seja lutando contra fazendeiros e posseiros, seja lutando contra o aparato estatal que, na maioria das vezes, apenas contribuiu para piorar a situação de opressão e subalternidade em que vivia junto com seu povo, sendo preso três vezes e respondendo vários processos judiciais.

A trajetória de vida de “seu” Lalor é emblemática quando se fala sobre conflitos agrários na Amazônia, em especial aqueles que envolvem territórios quilombolas. Como bem escreveu Benedito Monteiro, numa terra em que abundam “donos” autoproclamados de terras,

rios e florestas, donos que possuem *costas quentes* nos altos escalões do poder, donos que, como se vê na narrativa de Dita Acatauassú, advogam direitos sobre a terra e tudo que nela há assegurado pelas autoridades civis, militares e religiosas, o máximo que um grupo de pessoas pobres conseguem é a morte de um dos seus ao lutarem pela permanência numa área rica em açaí, o ouro negro da Amazônia.

Em seu relato se observa que Seu Lalor denunciava as injustiças sofridas por ele e pelo povo do quilombo **Gurupá**, no município de Cachoeira do Arari, à Justiça brasileira, inclusive as ameaças de morte e outras violências efetivadas tanto contra ele como contra outros comunitários que insistiam em viver e usufruir os bens naturais daquele território, entretanto significativamente pouco viu a justiça “ser feita” a bem do povo quilombola que defendia, vindo a efetivamente morrer *diante da lei* à espera de justiça.

Foi o caso de seu Lalor, que não viveu o suficiente para ver seu território titulado, pois, em 19 de agosto de 2013, aos 59 anos, **Teodoro Lalor de Lima** foi assassinado a facadas em Belém quando deslocou-se até a capital para participar de reuniões no INCRA e no Ministério Público Federal para tratar de questões relativas à titulação dos territórios quilombolas do Pará. O crime nunca foi devidamente esclarecido pela polícia, havendo apenas uma versão oficial que o assassinato fora um crime passional, porém os/as quilombolas de Gurupá afirmam que ele foi assassinado em decorrência de sua luta pelo território quilombola.

Estas narrativas trazidas aqui corroboram as notícias e fatos narrados anteriormente na sessão introdutória deste capítulo acerca da exploração secular de pessoas *africanas* e de descendentes dos nativos indígenas nestas paragens. A negação da humanidade destas pessoas é a retórica dos grupos hegemônicos do Marajó, do(a)s fazendeiro(a)s, dos patrões e das patroas, dos senhores e das sinhás, que ainda sustentam seus lugares e acumulam riquezas a partir da exploração, pauperização e vulnerabilização das pessoas neste lugar. A violação e negação de direitos é regra e a violência física e psicológica é a estratégia utilizada para manter o *status quo*.

3.4 NOS ECOS DAS FALAVRAS DE CONHECEDORES-GRIOT/ES RESSOAM AS HISTÓRIAS DE NEGROS E NEGRAS AQUILOMBADAS EM SALVATERRA

*“Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes”.*

Aqui, considerando a proposta afrocentrada deste trabalho, faço eco às vozes, às falas e palavras, ou seja, às *falavras* daqueles e daquelas que disseram e dizem o quilombo no Marajó, em especial em Salvaterra. Pessoas que nestes lugares resguardaram e resguardam as histórias de cada quilombo, que sabem suas origens, que conhecem os/as fundadoras, que resguardam saberes, as tradições e mitos, que desvelam os caminhos percorridos para chegarmos até aqui.

Argumenta-se em favor de uma antropologia que possibilite credibilidade àquilo que as pessoas dizem sobre si mesmas, particularmente em relação aos fatos passados e que ensejam ações e práticas no presente, como é o caso dos/as quilombolas de Salvaterra, em especial as mulheres neste local. Em sociedades orais, como os quilombos, a palavra, o dito, a voz é valorizada como veículo principal da herança ancestral, portanto precisa ser respeitada e mesmo sacralizada enquanto tal, como afirmado por Amadou Hampatê-Bá:

E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (Hampatê-Bá, 2010, p. 168).

Por conseguinte, nos quilombos de Salvaterra é a memória e a tradição oral que portam os fios que reatualizam estas histórias e reexistências, e que nos relembram os passados, como as/os ancestrais fizeram e disseram e são recontados e atualizados por pessoas como *Mestre Zampa, tia Estelina, Tia Raimundinha, Dona Tereza, Dona Eunice, Tia Gaia, Tio Miga, Dona Mundica, seu Lair, Tia Conceição* e muitos outros *griôts* e outras *griotes* de nossas comunidades, nossos pretos e pretas velhas...

Em seus escritos sobre a memória e história de populações negras rurais na Amazônia a pesquisadora Benedita Celeste de Moraes Pinto (2004, 2007, 2012) defende a proposta de uma história escrita desde as memórias dos velhos e velhas, os guardiões da memória, pois:

Através das vozes multifacetadas dos velhos e velhas – guardiões da memória – vem à tona as histórias dos primeiros povoadores, seus modos de vida, suas astúcias e resistências frente as dificuldades enfrentadas; do mesmo modo, emergem os diversos aspectos da vida cotidiana destes

homens e mulheres pioneiros na busca por liberdade e uma vida melhor (Pinto; Costa, 2017, p. 55-56).

Logo, nestes lugares privilegiados de falas, observam-se narrativas comuns e recorrentes sobre os passados dos diversos povoados e que explicam no presente a busca por direitos territoriais assentados sobre uma identidade étnica e numa ancianidade quilombola.

Em vários lugares de África há relatos sobre os/as *tradicionalistas* e sua importância para a memória social de povos de tradição oral, como enfatizado por Hampatê-Bá (2010), pessoas cujo papel consistia em ir contando as histórias, as genealogias, transmitindo os saberes e os conhecimentos de seu povo, de formas a não serem esquecidos pelas novas gerações, reafirmando laços e origens comuns, enfatizando valores, reatualizando memórias.

O/A *tradicionalista* é, por conseguinte:

Guardião dos segredos da Gênese cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa, normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos (Hampatê-Bá, 2010, p. 175).

Portanto, é neste sentido e desta forma que os relatos reproduzidos aqui são mostrados como testemunhos ouvidos, vividos e transmitidos por pessoas respeitadas em seus lugares de vivência enquanto *conhecedores e conhecedoras* quilombolas. Neste sentido é que a memória ganha relevância, pois, conforme Mastop-Lima,

A importância da memória está estreitamente ligada ao sentimento de direitos adquiridos. O sentimento de identidade é um dos elementos constitutivos da memória de um ou de membros do grupo, ele aciona a identidade étnica, pois trata de experiências relacionadas a uma visão de mundo diferenciada e particular (Mastop-Lima, 2007, p. 35).

Esclareço que as falavras aqui expostas são frutos de diálogos entretecidos em situações diversas em vários momentos, algumas foram ouvidas e gravadas durante entrevistas realizadas no âmbito de pesquisas empreendidas por mim nos quilombos entre 2015 e 2022, outras foram gapuiadas em documentos escritos por outras pessoas, em especial os relatórios histórico-antropológicos realizados em quilombos de Salvaterra pela pesquisadora Rosa Acevedo Marin (2004, 2005 e 2006) e em pesquisas históricas feitas por minha irmã **Rosa Helena S. de Sousa** para composição de um trabalho ainda em andamento desde 2009 sobre os/as quilombolas de Salvaterra, a qual gentilmente me cedeu alguns dados para usar neste estudo, em filmes, entrevistas, notícias, eventos e diálogos nas redes sociais, como informado na sessão que tratei dos procedimentos metodológicos.

Um dos *conhecedores* quilombolas é o **Mestre Zeferino Gonçalves dos Santos**, do quilombo Barro Alto, que nos lega a força e a verdade de suas palavras e fala da origem de seu quilombo, evidenciando uma das estratégias de territorialização de pessoas negras no interior do Marajó, ou seja, a formação de *mocambos* ou lugares de *refugiados* ainda na vigência da escravidão:

Meu avô contava que meu bisavô, Joaquim, chegou no local de nome Mangueiras com um grupo de escravos fugidos das fazendas do rio Maguari. A mamãe contava que esse povo de Mangueiras são nossos parentes, originados de um grupo de refugiados. Pelos documentos (do terreno) consta o ano de 1896, esse documento já foi adquirido por meu avô, Raimundo Marinho dos Santos, depois que já tinha feito benfeitorias. Pelo documento dele (do terreno) conta que eram 900 metros de frente, daqui da extrema dos Caetanos pra cá, a nossa direita, toda área, mais ou menos... Houve a entrada de outros, como os Barata, que tivemos que freiar, hoje resta esse pedacinho (Zeferino Gonçalves dos Santos, 84 anos – Quilombo Barro Alto).

A voz de **Mestre Zampa**, um *griôt* descendente direto dos criadores e criadoras do atual quilombo Barro Alto, personificadas nas figuras de **Joaquim Marinho dos Santos** e **Izabel Santos**, reverbera as vozes daqueles e daquelas que vieram antes e reatualiza redes de parentescos e origens comuns, a territorialização, a antiguidade da ocupação e sentidos de direitos de herança e de herdeiros do legado dos *refugiados* no presente. Sua narrativa situa os lugares de origem (*fazendas do rio Maguari*) e o primeiro local de refúgio (*a ilha de Mangueiras*). Sua narrativa é compartilhada e ressoa em outros quilombos de Salvaterra, tais como em *Deus me Ajude, Bacabal, Providência, Campina/Vila União, Siricari, Boa Vista, Santa Luzia*, que têm Mangueiras como o “quilombo-mãe”, de onde antepassados/as saíram para povoar outros lugares de Salvaterra.

Mestre Zeferino ressoa as vozes da senhora sua mãe, **Margarida Gonçalves, Tia Gaia**, reconhecidamente uma das maiores contadoras de histórias da região, segundo ele fora essa mulher que o ensinou a ler e foi também quem lhe ensinou a arte de contar histórias, que ouvia principalmente ao acompanhá-la aos velórios e nas visitas para “fazer quarto⁹⁵” aos/as doentes e moribundos/as dos povoados.

95 A prática de ‘fazer quarto’ para doentes significa um ato de solidariedade em que membros da comunidade se reúnem aos familiares dos/das doentes (em especial os/as moribundos/as) em vigília para rezar, prestar assistência psicológica, consolar, ajudar em afazeres e cuidados com os/as doentes.

A tia-avó **Raimunda Maciel**⁹⁶, assim como tia Estelina Sarmento, em minha família, foram aquelas que resguardaram e recontaram as histórias de *dantes*, as histórias que suas avós contavam, as histórias que os/as tataravós e tataravôs legaram, nossas *griotes*. Elas que nos diziam quem somos, narravam o passado para explicar no presente as nossas territorialidades, os usos e controles dos lugares e dos recursos, as trocas, as estratégias de sobrevivência:

Maria Parnaíba [avó da relatora] *era mulher de posses. Na época, fazia muita farinha, tinha muita gente trabalhando pra ela. Vendia panes de farinha pra Sure (Soure), num batelão grande que ela tinha. Vinha de lá com rancho. [...] Aqui, tudo era cheio de roça, ela mandava fazer farinha e enchia num batelão e ia pra Sure vendê, quando vinha gostava de vê as compras que ela trazia. Era tudo de saco, tudo grande as coisas dela* (**Raimunda Maciel da Silva**, 103 anos – Quilombo Barro Alto).

Nas palavras de *tia Raimundinha* as vozes de sua avó **Maria “Parnaíba” Martins**, migrante do vale do rio Parnaíba, no Nordeste, e que chegaram à região por volta de 1890, fixando moradia no sítio *Santa Maria*, assim como vários outros/as negros e negras, migrantes que chegaram a Salvaterra nos anos finais do século XIX, como narrava **Dona Tereza Barroso** sobre seus familiares:

Gente como Manuel Faustino Gonçalves [avô da relatora] *viero pra cá das fazendas do Ararí [Santa Cruz do Ararí]. Dispois de exprimentá trabalho nas fazendas daqui, não si acostumando, si instalô no Milhomem [posse dos Parnaibas]. Trouxe a esposa Vitalina Gonçalves, sendo ela rio-grandense e ele cearense, expursos do Nordeste pola ocasião da seca grande, viero tentá a vida no Marajó* (Tereza Barroso dos Santos, 72 anos – Quilombo Barro Alto).

Depreendem-se destas narrativas a formação plural dos quilombos de Salvaterra, para cuja gênese social contribuíram também migrantes nordestinos, aqui nominados *arigós*, vindos para a região por motivos diversos, desde escravizados vítimas do tráfico interno, “soldados da borracha”, “colonos” do projeto de colonização do governo Paes de Carvalho até flagelados vítimas da seca no sertão, chegados aqui nos fins do século XIX e inícios do século

Nestes serões, para ajudar a passar o tempo, contam-se histórias, joga-se baralho e dominó ou apenas conversa-se.

96 **Raimunda Maciel Silva** ou *tia Raimundinha*, parteira e benzedeira, falecida em 2009 aos 105 anos, era prima de meu avô Miguel, sendo filha de Raimundo Maciel (irmão de bisavô João Lopes Maciel) e **Joaquina Maria Martins**, neta de **Maria “Parnaíba” Martins**. Relatos orais coletados pela historiadora Rosa Helena S. de Sousa para composição do trabalho *História social dos negros fugidos e migrantes nordestinos nas cabeceiras do rio Paracauari*, inédito.

XX (Miranda e Silva, 2011). Alguns destes homens e mulheres, chegaram até os quilombos, cuja presença é assim explicada por tio **Miguel Sarmiento** (*Tio Miga*):

Nessa época apareceram uns cearenses como os Craveiros, os Lavaredas, que vieram morar na Campina, no turno dos Nunes. Foi na época em que a seca castigou muito o Nordeste e, então, havia a migração em navios trazidos para lugares que dava mais condições de sobreviver (Miguel Sarmiento, 86 anos – Quilombo Barro Alto).

Gêneses sociais semelhantes são narradas também nos quilombos Bacabal, Pau Furado, Boa Vista, Santa Luzia, Paixão e São Benedito, onde ouvimos com bastante frequência narrativas que situam os/as arigós como elementos importantes na formação destes lugares do existir quilombola.

No documento *Herdeiros das Terras de Deus Ajude Salvaterra –Pará* (Acevedo Marin, 2006) **Dona Raimunda Alcântara Leal** (*Mundica*)⁹⁷ e o Sr. **Lair Alcântara de Souza**, ambos falecidos, comparecem como *conhecedores* e narradores privilegiados de histórias que tem como epicentro aqueles e aquelas que os tornaram “herdeiros” das terras de *Natividade* ou *Boi Gordo* ou ainda do *Retiro Deus me Ajude*. Estas narrativas evidenciam outra das estratégias de territorialização de pessoas negras no interior de Salvaterra no período próximo ou anterior ao fim escravidão: a compra de terras por um negro livre e militar.

Ambos citados são descendentes diretos de **Honorata Toloza Bandeira** (a *Segunda*) e do alferes **Luiz Antônio de Souza**⁹⁸, que deixaram como herdeiros os filhos **Julia, Anízio, Laudelino, José, Tiago e Raymunda Toloza Bandeira** (Acevedo Marin, 2006). Nas palavras de **Dona Raimunda Alcântara Leal** as reminiscências de um passado e de um avô negro dono de terras (*um fazendeiro forte*) e a afirmação de sua condição de herdeira de terras documentadas:

Nós temos os documentos das terras. Meu avô era um fazendeiro forte. Eu vi todos os documentos da terra que ele deixou. Aqui tudo [...] era um campo. Agora tinha muita ilha. Estava tudo cercado. Tinha divisão da cerca dos

97 Dona **Raimunda Leal**, herdeira de Deus me Ajude foi pajé e parteira do povoado por mais de 40 anos, sendo uma das guardiãs das memórias e dos saberes e práticas tradicionais. A época da pesquisa para composição do relatório histórico antropológico desta comunidade (Acevedo Marin, 2006) contava

98 O alferes **Luiz Antônio de Souza** é referido como ancestral fundador dos quilombos *Mangueiras, Deus me Ajude* e *Providência*, sendo que nestes antigos sítios mantinha famílias com as seguintes mulheres: **Paula** (em Mangueiras), **Honorata Toloza Bandeira** (em Deus me Ajude) e **Cordolina** (em Providência), com as quais teve vários filhos e filhas, cujos descendentes povoam atualmente estes lugares.

fazendeiros. Eu conheci os antigos fazendeiros. Havia um patrão que era compadre do Laércio e se chamava Oscar. Nessa terra havia muita madeira e lavoura. Também alguém chegava e alguém dava terra, um lugar para morar (Acevedo Marin, 2006, p. 11).

Destas falavras é possível ainda inferir as relações entretecidas com os demais moradores daquele espaço e com os fazendeiros, as formas de uso e ocupação do espaço (*madeira, lavoura*), tal como o hábito, também observado em outros quilombos, de *dar “terra, um lugar para morar”* àqueles e àquelas que iam chegando no lugar.

No documento referido acima, surge ainda a voz do sr. **Lair Alcântara de Souza** explicando a ancianidade da ocupação daquele território pelos herdeiros de **Honorata Bandeira** e **Luiz Souza** e a rede de parentesco estabelecida com os outros povoados, formando uma grande profusão de “primos” e “parentes”:

Meu pai – o Tiago – morreu aqui com 84 anos e seu avô já foi criado aqui. Por aí você sabe como é antigo esse povoado. Foi isso. Meu avô teve outras famílias. Em Providência, em Mangueira. É por isso que nós temos uma quantidade de primos em Mangueiras (Acevedo Marin, 2006, p. 12).

Retomando as palavras de Dona **Raimunda Leal**, atenta-se para outra forma de apropriação de terras e processo de territorialização praticada no Marajó dos campos no passado: a doação/cessão de terras para morar. Este é o caso da formação do quilombo *Santa Cruz* ou *Salvá/Salvar*, conforme relatado no documento *Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade* (Acevedo Marin, 2004), o qual originou-se do ato de concessão de uso de terras entre pessoas aparentadas na ilha de Mangueiras há mais de 100 anos.

Nesse dito documento comparecem as palavras dos/das descendentes de **Celestina Ramos** e **Domingos Ramos**, ambos negros descendentes de pessoas escravizados e/ou ex-escravos vivendo na antiga fazenda *São João* em Mangueiras nas décadas finais do século XIX. Pelos relatos dos *herdeiros* e *herdeiras* deste casal, tais como o sr. **Valdomiro Ramos**, **Dona Jacira Ramos**⁹⁹ e outros moradores como **Dona Raimunda Lima de Souza**¹⁰⁰,

99 Ambos já faleceram e à época da pesquisa o senhor Valdomiro contava 90 anos e Dona Jacira 87 anos, ambos filhos de **Raimunda Ramos**.

100 A época da pesquisa dona **Raimunda Lima de Souza** contava 86 anos e era neta de **Sebastiana Maria da Conceição**, escrava em *São João*, sendo que se mudara para Salvar após casar-se com **Raimundo Domingos Ramos**, filho de **Raimunda Ramos** e de **Paulo Antônio Pereira**, um escravizado migrante “um maranhense trocado por uma garrafa de cachaça”.

depreende-se uma história de ocupação baseada em autorização de uma parenta por nome **Zeferina Maria da Conceição Amador** (dona do sítio *Nascimento*) à filha do casal, senhora **Raimunda Ramos**, “*para tomar conta de uma posse de terra*” após o adoecimento de sua mãe (Acevedo Marin, 2004, p. 16).

A minha avô [Celestina Ramos] era doente dos nervos; ela não se sentia bem com muito movimento. Minha mãe [Raimunda Ramos] foi pedir para essa parenta – Zeferina da Conceição Amador – prima da mamãe, pra morar aqui. Foi no tempo que Belém era acendida por farol (Valdomiro Ramos, 90 anos – Quilombo Salvar) (Acevedo Marin, 2004, p. 15).

São os/as descendentes destas pessoas (netos/as, bisnetos/as e tataranetos/as) que reivindicam no presente o reconhecimento étnico e a titulação da área que ocupam ao longo de quase um século e meio em aquilombamentos, em especial após a ocorrência de conflitos com os herdeiros de Zeferina Amador a partir do ano 2000, os quais imputam aos/as quilombolas de Salvar a pecha de invasores e tentam reiteradamente expulsá-los de lá, praticando toda sorte de violências, entre os quais a proibição de cultivo de plantas perenes, de criação de gado e de construção e reforma de casas.

Nos quilombos de Salvaterra são mantidas séries de eventos cultivados eminentemente no âmbito da tradição oral, alguns centenários, entre as quais as práticas religiosas e sistemas de crenças, onde se destacam as chamadas festas de Santos e santas cristãos católicos, bem como a pajelança e os chamados batuques, onde a presença das mulheres é fundamental para continuidade da tradição.

Em Barro Alto, **Dona Maria de Jesus Sarmiento** (75 anos) rememora entre as práticas trazidas pelos migrantes de origem nordestina o culto à *Santa Maria* e a figura da *Irmandade*, introduzida como devoção particular de **Maria Parnaíba** nos fins do século XIX, posteriormente tornada *Irmandade de Santa Maria* por sua filha **Joaquina Maria** nas décadas iniciais do século XX, agregando apenas devotas com a finalidade de angariar recursos para socorrer tais mulheres nos momentos de dificuldades. Segundo a Dona Maria de Jesus, mensalmente as *irmãs* contribuía com valores monetários ou outras joias que eram divididos em dois montantes: uma para o fundo da irmandade e outro para custear a festividade da santa. A cada mês de maio realizavam-se ladainhas durante trinta dias, e no dia 31 ocorria a coroação de Nossa Senhora e uma festa de pau-e-corda em honra à santa. Essa festividade ainda se realiza todo mês de maio neste quilombo.

Em outros quilombos fala-se de práticas religiosas semelhantes, em Mangueiras, por exemplo, **Dona Maria Eunice Pereira**¹⁰¹, 81 anos, rememora as rezas de ladainhas em latim e o culto à *Santíssima Trindade*, introduzido a partir da devoção particular da senhora **Cordolina** (a *Primeira*) e seu marido, o alferes **Luiz Antônio de Souza**¹⁰², pois estando aquela grávida e em risco de perder o bebê, teriam feito promessa à Trindade Santa de nomear a criança como Trindade e, também, passar a festejá-la a partir de então.

Dona Eunice informa-nos que a *Santíssima Trindade* se encontra como objeto de devoção neste povoado, até onde consegue lembrar, desde os tempos da Sr.^a **Cordolina Souza**, mãe das senhoras **Honória**, **Trindade** e **Hortência**, e avó da senhora **Maria Cordolina Souza**¹⁰³ (91, anos). Nos primórdios a família fazia festas particulares em honra a *santa*, com o passar do tempo e com construção da primeira igreja, a festividade passou a ser coletiva e a imagem passou a ser cultuada na referida igreja. Trata-se de uma Coroa do Divino Espírito Santo (**Figura 11**) e que se encontra na família Souza há, mais ou menos, 200 anos, sendo cultuada desde o século XX como padroeira do lugar no mês de outubro sob o título de ‘*Santíssima Trindade*’.

101 O depoimento da Sr.^a **Maria Eunice Pereira**, 81 anos – Quilombo de Mangueiras – foi coletado por mim durante atividades do Programa MARAJOCULTURARTS, em 2016. Dona Eunice ancestralizou vítima da Covid-19 que atingiu violentamente os quilombos de Salvaterra no primeiro semestre de 2021.

102 O alferes **Luiz Antônio de Souza** é referido como ancestral fundador dos quilombos *Mangueiras*, *Deus me Ajude* e *Providência*, sendo que nestes antigos sítios mantinha famílias com as seguintes mulheres: **Cordolina Souza** (em Providência), **Honorata Toloza Bandeira** (em Deus me Ajude) e **Paula** (em Mangueiras), com as quais teve vários filhos e filhas, cujos descendentes povoam atualmente estes lugares.

103 Dona **Maria Cordolina Souza dos Santos**, também conhecida como *Biró*, foi uma das matriarcas contemporâneas do quilombo Mangueiras. Filha de **Trindade Souza**, sendo neta de **Cordolina Souza** (a *Primeira*) e Luiz Antônio de Souza. Casou-se com Constantino dos Santos, deixando vasta descendência, pessoas que povoam, hoje, o quilombo Mangueiras.



Figura 11 ‘Santíssima Trindade’ no altar da casa de **Cordolina Souza**- Quilombo de Mangueiras Fonte: Acervo do Projeto MARAJOCULTURARTS – Fotografia de autoria própria

Em todos os quilombos de Salvaterra existem manifestações religiosas e templos dedicados à religião cristã, com relevância aos cultos cristãos católicos, sendo que alguns festejos de santo/santa tem tradição centenária, tal o caso da festividade de Santa Maria e do culto à Santíssima Trindade supra referidos e outros, alguns dos quais tornaram-se *Círios* nas últimas décadas do século XX, como Nossa Senhora das Dores (Boa Vista), Nossa Senhora do Bom Parto (Deus me Ajude), Nossa Senhora da Batalha (Pau Furado), Nossa Senhora do Bom Remédio (Barro Alto), São Raimundo (Bacabal), Nossa Senhora do Carmo (Caldeirão), os quais Acevedo Marin (2005, 2006) reputa como rituais importantes e formadoras de um ciclo santoral organizador da vida social nestes lugares.

Os quilombos mantêm a tradição do *Mastro de Santo/Santa* acompanhando as festividades do ciclo santoral dos quilombos, com especial relevância a Festividade e o Mastro de São Pedro em Barro Alto, com aproximadamente 70 anos de existência, o Mastro de São Tomé em Boa Vista, o Mastro de Nossa Senhora do Bom Parto em Deus me Ajude, o Mastro de São Sebastião em Baiano, próximo ao quilombo Rosário, o Mastro de Nossa Senhora do Livramento, em Boa Vista, em Salvá festeja-se São Jorge com festa e mastro.

Porém, nestes territórios convivem com os cultos relacionados às igrejas cristãs católicas e evangélicas, cultos e devoções de matriz indígena (pajelança) e africana (batuques), com destaque para a primeira. Sobre este assunto o padre Giovanni Gallo, um atento observador da vida nestas paragens, afirma que o “pajé no Marajó é uma realidade” (Gallo, 1997, p. 169), lembrando-nos da importância social destas pessoas em lugares onde medicina quase sempre não chega. Logo, nos quilombos de Salvaterra é possível perceber que sobressaem nas histórias e memórias dos/das anciões e anciãs os cultos e sistemas de crenças de matriz indígena, havendo, amiúde, referências aos/às *pajés*, *mestres/mestras de caruanas*, *experientes* antigas/os e afamadas/os por seus poderes.

Destacando-se nomes como **Manoel Caraparu**, no povoado Nascimento, no quilombo Mangueiras; **Maria Camisuda Cabral**, **Raimunda Tia Moça Franco**, **Alcides Cidoca Maciel**, **Roxinha** e **Oswaldo Vadico Silva** em Barro Alto; **Roxinha** em Siricari; **Dona Raimunda Mundica Leal** em Deus me Ajude; **Dona Francisca Francisquinha Souza**, em Providência; seu **José Piranha do Espírito Santo**, oriundo do povoado Mucura/Campo Alegre no território Bacabal e radicado em Soure; mestre **Procópio** em Caldeirão; Seu **Emídio** em Boa Vista e São Benedito da Ponta; **Dona Amélia**, no povoado *Enseada* no território quilombola Boa Vista.

Deste modo, são comuns em nossos territórios as práticas de cura e cuidados que tem por cerne a crença no *povo do fundo*, nos *caruanas* e nos seus interlocutores na terra, são pajés, experientes, parteiras, benzedores e benzedoras, curadores e curadoras, puxadores e puxadoras e erveiras que, *atuados/atuadas* ou não, agem nas vidas das pessoas doando-lhes os seus *dons* na forma do conforto necessário, o lenitivo para seus males, consolo e proteção. Por considerarem seus saberes *dons* recebidos das divindades, a quase totalidade destes mestres e mestras curadoras não cobra nada pelas suas *consultas*, apenas recebem *contradons* na forma de bens como velas, bebidas (marrafos), tauaris, tabacos, pistolas (fogos de artifícios), paramentos (roupas, cintas, tecidos) e fitas em forma de oferendas aos *caboclos/caruanas* e a gratidão de seus pacientes.

Acerca do pajé **Procópio** da *Beirada* (antigo topônimo do quilombo Caldeirão), a tradição oral local reputa-lhe poderes extraordinários. Este pajé é afamado por seus poderes sobrenaturais, entre os quais a habilidade de atravessar o rio Paracauari sem canoa e sem se molhar, uns dizem que atravessava no lombo da *Boiuna*, outros que se *ingerava* na própria cobra. Ele é referido em várias narrativas como o responsável por *prender* a **Cobra Grande do**

Sossego, na foz do rio Paracauari, amarrando-a com três fios de cabelo da Sereia ou de Nossa Senhora (conforme a versão) nas profundezas do rio, cujo *suspiro* fica num poço localizado na Casa Grande do Retiro Meu Sossego, em Soure.

Em Manoel Nunes Pereira (1982) encontrei uma explicação possível para a permanência destes sistemas de crença de origem indígena entre os negros na Ilha Grande de Joanes. Segundo este autor:

Vindos para as fazendas, os negros adotavam as religiões dos senhores: eram batizados, aprendiam a cantar ladainhas... Os deuses da África eram abolidos. Os pajés da ILHA, de descendência indígena, dominavam a mentalidade animista dos negros, fazendo-os adotar os *caruanas* e os *bichos do fundo*.

Compreende-se que ontem, como hoje, naturalmente, ainda seja Mestre Modesto do Marucá¹⁰⁴, de origem indígena, o sacerdote e o médico dos descendentes dos negros escravos.

O espaço, na Ilha Grande de Marajó, entrou na desagregação do espírito religioso do negro naquilo que era original e puro. À falta de densidade do elemento negro na ILHA não puderam os escravos organizar sequer os seus *terreiros*, assentar os seus *pegis* para os sacrifícios e as danças sagradas. [...] (Pereira, 1982, p. 141-142)

Observa-se que neste contexto em particular as relações de reciprocidade e partilhas entre os moradores dos antigos povoados negros era (e é) uma prática constante, tanto nas festividades santorais (Lima Filho, 2014) e, inclusive, na hora de buscar tratamento e recorrer aos/as pajés de outras localidades em busca de cura para males físicos e espirituais, como relata em sua tese a professora Cristina Arêda-Oshai (2017). Nota-se, também, nas diversas narrativas e nas inúmeras experiências cotidianas que não havia (e ainda não há) uma separação entre os mundos, entre o natural e o sobrenatural, o físico e o espiritual, entre racional e espiritual, entre o animal e o humano – como é recorrente nas sociedades Ocidentais brancas - estando tudo imbricado, tudo relacionado na vida e na morte, vivos, não-vivos e mortos-vivos: encantados e encarnados convivem e compartilham estes territórios.

O relato abaixo demonstra como estas relações ocorriam no passado, não tão distante, e como eram compreendidos e explicados fenômenos, eventos e fatos que tinham

104 **Mestre Modesto** é bisavó do marido de minha sogra e tataravó de um cunhado meu, constituindo parentesco por afinidade com meus familiares. Foi o mestre formador de muitos pajés do Marajó dos Campos. Há um personagem no romance *Marajó* de Dalcídio Jurandir chamado *Mestre Jesuíno*, o qual guarda muitas semelhanças com Mestre Modesto, inclusive a localização de sua residência próxima a Vila de Condeixa. Nas memórias e de Dona Dita Acatauassu (1998) e no recente livro sobre a vida de **Mestre Zé Piranha** (Favacho e Espírito Santo, 2021) há referências ao Mestre Modesto.

lugar naquele então. **Dona Tereza Barroso**¹⁰⁵ conta e explica os fatos que levaram ao adoecimento e morte de seu marido Messias enquanto moravam no sítio *Valentim* (unidade social familiar do Barro Alto):

Um dia eu saí pra apanhar açai, eu desci do teso pra baxo e ia subi na toucera do açazeiro, quando avistei umas escamas brilhando no chão, subi e fiquei olhando. Ela tava entrando num buraco bem dibaixo do teso. A Cobra Grande, uma boiúna. Ela entrou e, quando já tava quase quatro metros pra dentro, ele desceu pelo mesmo teso que eu desci, com uma espingarda. Ele, o Messias, quis atirar, mas não atirou, cortou uma vara de marajá e apontou pra arpuar a cobra. Daí ele acertou na parte do rabo da bicha. Aí ela (a cobra) disse: “__ A mesma dor que ela tá sentindo ele também ia sentir”.

Daí ele num teve mais saúde. Chegando em casa, fui perpará o açai. Ele pediu um copo e dei, tando com o menino no colo. Disse que ia arrumá a armadilha no mato. Na entrada da casa ele teve a primeira crise, perguntei o que era e ele só estalava os dente de frio e tremor. Logo procuremos um *curador* e, nas *consultas*, ela (a Cobra) falava que não perdoava o que ele tinha feito, que era uma injustiça na camisa (couro) dela. Das onze consultas, essa última foi feita por **Manoel Caraparu**, no rio das Mangueiras, no Nascimento. Ele disse que fazia a consulta, mas num garantia. Messias inda foi andando, mas o caso num tinha jeito. Os *caruanas* dissero que a sombra dele tava presa, mas eles iam soltá. Quando Messias recebeu a sombra fico mais fraco e voltou pra casa na rede. Passando três dias faleceu, com a pele em cima dos ossos (**Tereza de Jesus Barroso**, 72 anos – Quilombo Barro Alto).

Esta narrativa recorda-me que os *Caruanas*, os *Bichos do Fundo* e as *Oraias* sempre estiveram presentes em nosso mundo. Mamãe, católica apostólica romana, ao proibir-nos de *estar nas horas mortas na beira do rio*, recontava sua experiência com estes seres, pois quando criança, bem menina, gostava de descer o igarapé a frente da casa de vovó à cata de caramujos e outros crustáceos e, nestas andanças *pela beira do rio*, acabou sendo objeto do *agrado* de um *Cara-Rajada*. Este a *assombrou*, passou a persegui-la e chamá-la sempre que se aproximava ou mesmo olhava para o igarapé. Perseguição que só terminou quando vovô, armado de um rifle de papo amarelo, desafiou o caruana a vir tomar-lhe a filha caçula.

Mais recentemente, recordo-me o dia em que minha irmã Denise, menina ainda, saiu sozinha colhendo pitombinhas sangue-de-boi e, distraída, aproximou-se do igarapé por volta

105 Dona **Tereza Barroso** era moradora de Barro Alto nos seus últimos anos de vida, mas suas origens remontam à Dona **Maria Raimunda Barroso** mulher *tapuia* proveniente região do rio Arapixi, no município de Chaves, mais ou menos na década de 30 do século XX, territorializando-se na ilhota por nome *Pindobal*, no rio Matupirituba, onde uniu-se a **Salustriano Gonçalves**, vivendo ali principalmente da pesca e da coleta do açai, onde criaram os filhos. Dona Tereza provavelmente nasceu em Pindobal.

de meio dia e foi *flechada* pelas *Oraias*¹⁰⁶, somente ficando *curada* após *benzeções* de uma *pajé surijua* da comunidade. Hoje adulta, Denise é evangélica neopentecostal, mas quando, a pouco tempo, perguntei-lhe se acreditava ter sido *flechada* na infância, afirmou que sim, evidenciando ainda fé arraigada no *Mundo do Fundo*.



Figura 12 Sr.ª **Maria Noeni**, Pajé Surijua da Linha do Fundo do Quilombo Barro Alto. Fonte Acervo da pesquisa de campo, fotografia de autoria própria.

Nestes lugares as memórias apresentam ainda *batuqueiros* e *batuqueiras*, como são referidos os/as praticantes de cultos religiosos de matriz africana que usam o tambor, atabaques e outros instrumentos em suas práticas religiosas. Em algumas comunidades suas práticas são mais frequentes e convivem com outras práticas religiosas, em outras não existem mais. Nas conversas, parteiras e benzedoras revelam que não mais praticaram seus ofícios tradicionais por terem mudado de religião, tornando-se evangélicas pentecostais, em sua maioria, e hoje apenas “oram em nome de Jesus”.

¹⁰⁶ *Oraias* são as pessoas das águas no TQ Barro Alto. Acreditamos que elas habitam os fundos dos igarapés e rios, deixando por vezes a mostra suas “casas de oraias”, constituídas por locais com areia gulosa, usadas para capturar incauta(o)s. Costumam flechar aquela(e)s que ficam nas beiras dos rios e igarapés em horas mortas ou que desrespeitam estes espaços fazendo muita zoada etc.

Entretanto, Seu **Márcio Santos**, em conversas, revelou artimanhas de trânsitos em interstícios (Hall, 2007) sociais reveladoras da criatividade da(o)s *amefricanos* (Gonzalez, 1988) nos territórios quilombolas, pois mesmo sendo batuqueiro *Pai de Santo* conhecido e reconhecido em Mangueiras, também é membro atuante na Igreja Católica local e durante certo tempo foi responsável pela Catequese e preparação de crianças e jovens para Primeira Eucaristia. Seu sobrinho, **Reginaldo Santos**, *Filho de Santo*, atabazeiro nos batuques no terreiro de seu tio Márcio e seu “filho” também revela ser membro ativo da Igreja Católica, onde faz parte da Diretoria da Festa, sendo organizador do Círio de Santíssima Trindade e Guarda da Berlinda. Aqui, como bem anotou Padre Gallo (1997, p. 173) ouvido de seu pajé, “Bom católico pode participar da pajelança. Não faz mal, não. As religiões ficam sempre unidas, não podem brigar entre si. Quem é maior que Deus? Ninguém!”.

É Reginaldo quem deslinda as histórias de **Paulinho**, menino encantado no *Poço da Sereia* que virou caruana, em ilha de mata no interior da fazenda São Joaquim e do **Pretinho da Samaumeira**, encantado que vive na antiga samaumeira demarcatória dos limites do povoado com as fazendas do entorno de Mangueiras. Nas palavras dele:

Segundo diz a lenda existia uma criatura que ninguém via. Via como uma criança, um anão que se sentava aqui pelas raízes da árvore. Aí quando as pessoas passavam com bebidas ou cigarros, aí ele pedia. Segundo, pra provocar confusão, ele pedia a primeira (dose de cachaça ou cigarro) e a pessoa dava, e a segunda ele queria tudo. Aí como a pessoa não queria dar a segunda vez, dar tudo o que levava, ele começava a brigar e, geralmente, ele batia na pessoa. Aí a pessoa saía correndo, geralmente, pro lado mais claro, aí ele pegava, cercava a pessoa mais na frente e continuava dando até a pessoa chegar na casa, correndo com medo dele. Aí ele voltava para cá e dizem que subia uma luz, que até hoje ainda existe, que sobe uma luz e vai embora lá pra cima, fica uns vinte metros acima das folhagens e essa luz ela aumenta e diminui. Aí que quando, geralmente, ela aumenta ela sobe, quando diminui ela some no pé dessa árvore. Essa história da luz a gente vê, só que a criatura, o Pretinho, a gente num vê mais, dificilmente a gente vê, porque a frequência é muito grande, mesmo com a mudança da rotina, antes era mato isso aqui, tudinho era mato, agora já são mais campos, que roçaram por causa da criação do gado, né. E essa árvore, ela é a separação da comunidade e das fazendas, a partir dessa árvore pra lá é só fazenda e dessa árvore pra cá é a comunidade (Reginaldo Santos, 24 anos, quilombo Mangueiras).

No relato surgem novamente territorialidades marcadas tanto por elementos do mundo natural (*a árvore samaumeira*), quanto por entes do mundo sobrenatural (*a criatura, o Pretinho, a luz que sobe e desce e depois some no tronco da árvore*) interagindo com humanos na organização e estruturação de um espaço que é tanto sagrado, quanto profano

(Eliade, 2010). O mito, a *lenda*, reengendra os limites do povoado, avisa e alerta que se aproximar ou mesmo ultrapassar estes limites físicos e simbólicos foi e pode ser ainda muito perigoso.

Informa, também, sobre as práticas relacionadas ao ato de *dar* (compartilhar) aquilo que se tem com seus companheiros. O egoísmo, assim, é ato perigoso para um grupo que precisa ser unido para sobreviver em ambientes hostis e não pode ser tolerado nestes lugares e, portanto, o egoísta precisa ser exemplarmente punido. Nestes eventos narrados avultam territorialidades marcadas em limites físicos (a beiras de rios e igarapés) e simbólicos (o outro mundo habitado pelo *Pessuar do Fundo*, pelas *Boiunas*, *Caruanas*, *Oraias*, *Pretinhos*, *Caras-Rajadas e Paulinhos*). Para nós, ultrapassá-los representa perigo, do qual só nos livramos pela intervenção daqueles/as que podem, por seus *dons*, transitar entre os lugares.

A professora Cristina Arêda-Oshai em pesquisas antropológicas nos quilombos de Salvaterra encontrou algumas destas pessoas que possuem os *dons* da cura e os conhecimentos de ervas e plantas curativas/protetivas (Arêda-Oshai, 2017), alguns dos/das quais descendentes diretos de pajés do passado. Também a pesquisa de Tamirys de Matos (2015) revelou alguns destes *curadores e curadoras da linha do fundo* localizadas nos quilombos dali, muitos dos quais agora relutam e mesmo demonstram medo em revelar suas práticas religiosas num tempo cada vez mais intolerante com práticas religiosas não cristãs. Em obra recente, os professores e pesquisadores Max Silva do Espírito Santo e Ailton Favacho (2021) relatam a trajetória do ***Pajé Zé Piranha***, como era mais conhecido o Sr. **José do Espírito Santo**, homem quilombola radicado na cidade de Soure, local onde praticou curas memoráveis que permanecem vivas nas lembranças das pessoas que com ele compartilharam a vida.



Figura 13 Prof.^a **Maria da Conceição S. dos Santos**, benzedeira/rezadeira/erveira do Quilombo Barro Alto. Fonte: acervo da pesquisa de campo, foto de autoria própria

Estas imagens (das **Figura 12 e 13**) foram capturadas numa manhã de sábado de 2021, quando estas duas guardiãs de saberes ancestrais e agentes de cura receberam-me em suas casas (são nora e sogra) para conversarmos sobre seus dons e sobre os desafios que enfrentam no dia a dia, enfatizando nos diálogos as maneiras que encontraram para atuar durante a Pandemia. **Tia Conci (Figura 13)**, em seu quintal, segura e mostra na foto a planta **quina**, usada por ela para fazer chás contra a febre. Por sua vez, **Dona Noeni (Figura 12)** apresenta seus paramentos de pajé, (mocho, cintas, maracá e penas) relatando os vários “trabalhos” de cura que realizou durante os dias mais duros da Covid-19. Enquanto conversávamos, dona Noeni revelou que esperava um casal de Pau Furado que traria seu filhinho doente para ser benzido por volta do meio-dia, pois fora assombrado durante uma noite anterior, em que os pais saíram com o bebê pelas estradas em horas mortas. Assim, essas

mulheres foram e são aquelas que garantem os consolos e alívios aos nossos males. Nossas Cuidadoras da Vida!

Entretanto, ambas revelaram que sofrem algum tipo preconceito, que vem sob a forma de recriminações veladas por parte de algumas pessoas da comunidade ou estranhas que não entendem suas maneiras de praticar sua fé e cuidados com as demais pessoas. Dona Noeni revelou que se irrita com algumas coisas que ouve ou que veem lhe falar, atribuindo-lhe a culpa por quaisquer coisas ruins que acometem pessoas do TQ: *“Agora, tudo que acontece já dizem que fui eu que pus feitiço, não pode doer uma unha... Mas quando precisam tão aqui”*, afirmou.

Porém, mesmo diante de falta de respeito, apesar dos ataques sofridos, das discriminações e recriminações, em Barro Alto resistem e reexistem **Dona Maria Noeni** (pajé), **tia Conceição** (benzedeira), **Dona Dalva** (erveira e filha de pajé), **Dona Cacilda** (parteira e viúva de pajé) e **Dona Gilda** (erveira); em Providência **Dona Leila** (sobrinha de pajé) é uma das guardiãs dos segredos das plantas que curam e protegem; em Boa Vista malunga **Lídia** (umbandista/batuqueira) afirma seus orixás e caboclos; em Mangueiras **Seu Júlio** (pajé), **Dona Antônia** (pajé), **Dona Solange** (batuqueira) e **Seu Márcio** (batuqueiro) seguem afirmando seus *dons*; em Caldeirão **Dona Florzinha**, falecida durante a Pandemia em 2021, era referência para aquele(a)s que buscaram nela a cura e proteção contra os males; na Vila União Campina **Dona Ana Maria**, evangélica, alia seus saberes tradicionais relacionados aos usos das plantas às práticas da medicina alopática para promover curas. Em Santa Luzia **Mestre Cipriano** abandonou seus dons e *“agora vevi malinado pelo Pessuar do Fundo”*, em Pau Furado, seu **Manoel** ainda persiste.

Encontrei minhas origens (Oliveira Silveira)

*Encontrei minhas origens
em velhos arquivos
livros
encontrei
em malditos objetos
troncos e grilhetas
encontrei minhas origens
no leste
no mar em imundos tumbeiros
encontrei
em doces palavras
cantos
em furiosos tambores
ritos
encontrei minhas origens
na cor de minha pele
nos lanhos de minha alma
em mim
em minha gente escura
em meus heróis altivos
encontrei
encontrei-as enfim
me encontrei*

CAPÍTULO 4 QUILOMBOLAS MARAJOARAS, MALUNGAS E IYALODÊS DE SALVATERRA

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

(**Conceição Evaristo** – Poema *Vozes-Mulher*)

Não é por acaso ou capricho que inicio este capítulo com um trecho do poema **Vozes-Mulher** de Conceição Evaristo, ele comparece aqui para exprimir as poéticas das vozes de cada mulher que escreve este texto comigo desde o chão do quilombo em Marajó. São estas vozes-potências que criam e recriam mundos, que engendram reexistências diante de cada desafio ou obstáculo as nossas vidas-liberdades. Vozes que cantam, riem, comemoram, rememoram, protestam, defendem, gritam, esbravejam, lamentam, choram e calam. E, mesmo emudecidas, falam e contam muito. Contam de suas existências e resistências diante de um adversário onipresente, que se manifesta de variadas maneiras, mas que, em essência, é sempre o mesmo, como nos revelou a professora Zélia Amador de Deus (2008 e 2019): o racismo.

Racismo que, enquanto ideologia e fenômeno social estruturante da sociedade e Estado brasileiro (Almeida, 2019), recai e atinge de forma extremamente perversa e covarde as pessoas negras daqui, com particular ênfase as mulheres negras, cujas vidas são atravessadas pelas correlações interseccionais raça/cor/etnia, gênero, classe, localização - como vimos anteriormente com Patrícia H. Collins, Sueli Carneiro, Lélia Gonzales e outras intelectuais que tem pensado a interseccionalidade dos sistemas de opressão - colocando-nos e mantendo-nos nos extratos sociais mais baixos e em situações de vulnerabilidade extremas em todas as regiões do país.

No caso das mulheres quilombolas brasileiras, as quais, em sua maioria, habitam as periferias das periferias das periferias, vivendo em lugares onde o Estado produz estratégias de espoliação bastante eficazes e que se expressam na falta de quase tudo, inclusive a

ausência de informações sobre a nossa existência nos dados oficiais, tal como nos Censos e contagens oficiais da população, logo, em consequência disso, vivenciamos a inexistência de políticas públicas que garantam nossa existência enquanto cidadãos e cidadãs plenas, convivendo com a negligência e negação histórica de direitos socioterritoriais, políticos, econômicos, ambientais e culturais.

Durante 100 anos o Estado fez questão de ignorar nossa existência e, somente fomos lembrados enquanto grupo etnicorracial formador da nação no texto constitucional de 1988, em consequência das teias e redes do movimento negro engendrados pelas herdeiras e herdeiros de Ananse (Amador de Deus, 2019) que conseguiu inserir na Constituição Federal referências ao nosso povo nos artigos 215 e 216 e, no artigo 68 dos ADCT, logrou aprovar o dever do Estado em garantir a titulação coletiva de nossos territórios. Desde então, conseguimos alcançar legitimidade para a defesa de nossos territórios de existências, porém num processo extremamente moroso, posto lidarmos também com instituições racistas, que usam as mais diversas estratégias, inclusive a necropolítica (Mbembe, 2018), para obliterar nossos avanços nesta e em outras áreas.

Enquanto isso, nossos TQ são invadidos e expropriados, nossas vidas menosprezadas, saqueiam e destroem as fontes de recursos e promovem a insegurança alimentar, negam-nos o direito à saúde e saneamento e permitem que morramos e, quando isso não dá totalmente certo, as lideranças são ameaçadas e assassinadas, tal como ocorreu com seu **Teodoro Lator de Lima**, em 2014, e recentemente com o malungu **Edvaldo Pereira Rocha**, liderança do quilombo Jacarezinho, em São João do Soter, no Maranhão, executado com 8 tiros no dia 29 de abril de 2022, mais um entre os muitos e as muitas que tombaram nos últimos 33 anos na luta pela defesa e titulação dos territórios e defesa dos demais direitos das pessoas que neles vivem. Segundo reportagem da Revista Fórum, Edvaldo tornou-se o 7º quilombola assassinado no Maranhão em menos de 2 anos. Pesquisas realizadas pela CONAQ e Terra de Direitos (2018) pontuam que entre **2008** a **2017** foram assassinados **32** homens (84,2%) e **6 mulheres** (15,8%). Em 2017 houve **18** assassinatos, sendo **16 homens** (88,8%) e **2 mulheres** (11,2%). Até 2022 **30 líderes quilombolas** foram assassinados, havendo casos registrados na **Bahia (11 lideranças)**, **Maranhão (8 lideranças)** e **Pará (5 lideranças)**. Bem como há casos registrados em **Pernambuco, Paraíba, Minas Gerais e Alagoas**.

Em Salvaterra, onde a maioria das lideranças quilombolas são mulheres a realidade não difere muito do contexto nacional, em alguns aspectos os conflitos agrários são acirrados

em decorrências de problemas infraestruturais e estruturais históricos decorrentes de séculos de abandonos e explorações de sua população mais pobre, dos quais padecem todos os municípios da ilha do Marajó, conforme exposto no 3º capítulo. Em nosso caso, a lentidão nos processos de titulação, alguns dos quais com mais de 17 anos desde a abertura junto ao INCRA-PA, é o principal vetor de conflitos e de violências, ações que atingem diretamente as mulheres, triplamente afetadas quando estas violências se direcionam aos seus familiares: pais, irmãos, sobrinhos, filhos e maridos. Este capítulo trata disso, mas trata especialmente das malungagens destas mulheres que atuam como legítimas *iyalodês* na defesa de seus territórios e na defesa, amparo e fortalecimento das malungas e malungus para garantir as existências de toda(o)s.

Em outro lugar (Sousa, 2022) refiro que as *malungas* quilombolas marajoaras são a matéria que nutre o entretecer das narrativas aqui postas. Este termo, pelo qual nos designamos no presente, é africano e tem origem controversa, provavelmente proveniente de línguas do tronco bantu e/ou semi-bantu, usado no movimento quilombola paraense como o feminino do termo *malungu*, aqui tomado como significando companheiro, parente/irmão em kimbundu e umbundu (Slenes, 1992).

Sousa (2022) escurece também que, em relação ao vocábulo *malunga*, a partir do folclorista Oscar Ribas, Slenes (1992), informa da existência de “espíritos simpatizantes” ou espíritos ancestrais na região de Luanda, podendo comunicar-se com pessoas espontaneamente “ou “evocados em práticas divinatórias”. O nome desses espíritos, derivados de *m’akua-lunga*, relativo aos do além, “é *malunga*” (Slenes, 1992, p. 55). Deste modo, este pesquisador depreende que estas palavras ganharam novos significados, forjados nas diásporas de africanos para as Américas, em sua opinião,

Percebem-se agora os significados mais amplos de “malungu” para os escravos falantes de kigongo, kimbundu e umbundu, cujos conceitos cosmológicos eram semelhantes, como também para cativos de culturas relacionadas. “Malungo” significava não apenas “barco”, ou “camarada de embarcação”, mas companheiro de travessia da vida para a morte (branca), e possível volta para o mundo (preto) dos vivos. A história de “malungu” encapsula um processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantus diferentes, provindos de diversos grupos de origem, começaram a descobrir-se como irmãos. E ilustra, também, como a África permaneceu coberta para os senhores, mesmo quando estes pareciam compartilhar com os africanos o mesmo campo discursivo (Idem, p. 8).

Aqui, o termo *malunga* é empregado neste sentido simbólico e ressemantizado de almas irmãs/irmãs de almas (*souls sisters*) e companheiras de jornadas. Aquelas mulheres que

compartilham origens e destinos presumidos como comuns (Weber, 2004), irmanadas enquanto membros de um grupo etnicorracial em aquilombamentos e enquanto gênero (Sousa, 2022). Aquelas mulheres cujas trajetórias de vida, situam-nas no mundo enquanto corpos-políticos enunciativos (*iyalodês*) (Werneck, 2009) e que rompem o silêncio com suas vozes há muito obliteradas. *Aquela, que emudecida, conservou a voz e os sentidos nos labirintos da lembrança*, de que nos fala a poética negra de Conceição Evaristo. Aquelas plurais-únicas e coletivas-individuais que traduzem o *ser-mulher* em aquilombamentos múltiplos.

O termo *ialodês(s)/iyalodê(s)* comparece aqui como um designativo para as mulheres que fazem o movimento quilombola em Salvaterra e no país, pois, “atualmente, ialodê é termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiro, para nomear organizações e atributos de liderança e representação” (Werneck, 2009, p. 79). A doutora Jurema Werneck observa, no Brasil, a ressignificação desta palavra, pois se referia, no passado, às mulheres responsáveis por falar nos organismos decisórios públicos coletivos nas cidades iorubas pré-coloniais em África e também designava a associação de mulheres neste lugar (Werneck, 2009). No Brasil, refere-se as yabás Nanã, Yemanjá, Oxum e Oyá na tradição do Candomblé.

Ao longo da pesquisa e da minha experiência pessoal nos quilombos de Salvaterra e do Pará tenho me deparado com inúmeras *ialodês* (Werneck, 2006) quilombolas, em sua maioria mulheres marcadas pela ancianidade e por extensa trajetória no movimento quilombola, mas são também jovens mulheres que, seguindo os passos de nossas tataravós, bisavós, avós, mães, irmãs, tias, primas e vizinhas, arrojaram-se na tarefa de ser resistência em seus quilombos, em agenciamentos vários nas igrejas, nos terreiros, nas escolas, nos postos de saúde, nas universidades, nos órgãos públicos e privados, em associações, em outros mecanismos organizativos e em seus lares.

Ao indagar-me e interpelar outras malungas, ao logo da pesquisa de doutoramento, sobre os motivos da presença tão significativa da mulher nos processos de aquilombamentos em Salvaterra no século XXI, obtive respostas que remetem sempre às ações pretéritas de outras mulheres, que nos passados, realizaram feitos que orientam nossas ações nos presentes. A exemplo das mulheres fundadoras do quilombo de Rosário, Barro Alto e Salvar; malungas

que organizaram irmandades ou sociedades ‘marianas’¹⁰⁷ em Mangueiras, Barro Alto, Caldeirão, Paixão; mulheres que fundaram clubes de mães e/ou associações de mulheres e associações comunitárias em Deus me Ajude, Bacabal, Campina/Vila União e Bairro Alto; e mais além, mulheres diaspóricas como minhas tataravós e outras negras e indígenas que ousaram fugir dos cativeiros e aquilombaram-se, mais ou menos, em meados do século XIX nos campos e florestas da Ilha do Marajó, sendo a organização por gênero uma tradição de longa duração nestes territórios.

Em Barro Alto, as mulheres conviveram com a organização de um *Clube de Mães*, nas décadas de 80 e 90 do século XX, cujo objetivo era agregá-las em torno de ideais como família, fraternidade e partilha. Ali compartilhavam problemas e buscavam soluções aos mesmos, ajudando-se mutuamente, seja materialmente, seja simbolicamente. Por exemplo, festejavam aniversários, organizavam chás de bebê para as grávidas, faziam “pechinchas”, mutirões para plantio de roças, entre outras ações. Neste sentido, diferenciavam-se dos homens, organizados em torno de atividades voltadas ao lazer, tais como clubes de futebol e “festas” de/para Santos¹⁰⁸ e ao trabalho (sindicatos/associações de trabalhadores rurais, colônias de pesca).

Ressalta-se, ademais, que sempre foram as mães, junto com as professoras e professores, que cuidaram da educação formal das crianças nas comunidades, agregando-se em torno da escola como espaço de interação e socialização de experiências, troca de saberes e também de organização de mobilizações em prol da coletividade, tais como: mutirões de limpeza da escola, organização de desfiles e jogos escolares, organização de “brincadeiras” como quadrilhas juninas e bois-bumbás, como lembram algumas malungas.

Recorro aqui à senhora **Tereza Santos do Nascimento** - ou Dona *Teté* como é mais conhecida - (77 anos), professora aposentada e liderança do quilombo Bacabal e que, ao rememorar sua trajetória de vida, compartilhou orgulhosa, que foi a primeira mulher a fundar uma associação de moradores em sua comunidade, ainda na década de 80 do século XX,

107 Sociedades ou Irmandades de auxílio mútuo organizadas pelas mulheres em torno de Santas católicas ou de Santa Maria em seus vários títulos devocionais (Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora do Bom Remédio, Nossa Senhora da Batalha, Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição).

108 Os quilombolas de Salvaterra estabelecem diferenças entre festejos e festas de/para Santos. Em sua ótica os “festejos” de Santos/Santas não incluem festas com aparelhagem e bebidas alcoólicas, predominando as rezas, ladainhas, procissões, missas; enquanto, as “festas” de Santo/Santa incluem estes elementos, havendo “pouca” devoção aos mesmos.

também esteve à frente das reivindicações e lutas que possibilitaram a implantação do MOBRAL e da educação pré-escolar, o antigo Casulo¹⁰⁹, tornando-se professora alfabetizadora da maioria das pessoas dali. Em suas palavras sobressaem as várias atividades e agências iyalodês desenvolvidas por ela ao longo de sua vida em seu lugar de reexistências:

Aí, na comunidade eu fui zeladora da igreja, eu fui convocada a ser zeladora, eu fui dirigente, eu fui tudo. Aí, aqui no Colégio Vasconcelos, naquela época, tinha aquela prova do Candidato Estranho e fui uma delas no meio pra fazer e consegui meu certificado do primário. Aí, eu continuei na batalha na comunidade e fui convidada a participar do MOBRAL, aí eu ensinei o MOBRAL na comunidade. Através deste ensino do MOBRAL eu me dei muito com o Raimundo Brito, conhecido Olho de Gato. Aí eu participei, foi que eu conquistei a conseguir me escolherem pra ser a presidente da comunidade de Bacabal. Aí, eu fiz uma reunião lá e o Olho de Gato foi lá comigo e se prontificou a adquirir a documentação toda pra nós, registrou a documentação toda. Ai, eu fiquei naquela luta. A primeira presidente comunitária fui eu, de Bacabal. [...] Era uma associação comunitária. Foi feito uma reunião com uma assembleia geral com toda a comunidade lá na sede. [...] Daí, foi indo, foi indo... e eu fui acrescentando cada vez mais as minhas possibilidades, né!? (Sr.^a Tereza Santos do Nascimento – Quilombo Bacabal, 2022).

Nos quilombos de Deus me Ajude, Mangueiras, Bacabal, Campina/Vila União e Rosário são relatadas práticas semelhantes, com pequenas variações na forma ou na estratégia de organização, mas estes tipos de organização social eram recorrentes nestes espaços no passado, somente perdendo “força” a partir dos anos 90 do século XX. Seguindo dinâmicas semelhantes nestes locais: mulheres reunidas em torno de santas, família e educação e homens ao redor de clubes de futebol e instituições trabalhistas, tais como os sindicatos e colônias de pesca.

Deste modo, as mulheres quilombolas de Salvaterra já possuíam algumas “experiências” no que diz respeito a organização social e mobilização política, junto com os homens, em torno de demandas comuns, tais como reivindicações pela construção de escolas e oferta de educação, implantação de postos de saúde, construção comunitárias de centros sociais, limpeza e melhoria de estradas e caminhos, melhoria e\ou oferta de transporte coletivo. E, nos diálogos entretecidos, fica patente que foi com este espírito que as mulheres receberam as ideias do movimento quilombola paraense de 1998 em diante.

109 No prédio do Casulo, fechado durante a primeira gestão do Prefeito Humberto Salvador Filho, está sendo implantada uma biblioteca comunitária organizada pelos jovens do quilombo ligada(o)s ao Grupo Abayomi.

Como anteriormente informado, nossa principal bandeira de luta é a titulação de nossos territórios de existências. Neste sentido e no enfrentamento diário aos desafios, nossos agenciamentos foram e são múltiplos e vão desde a *teimosia* e a luta para permanecer na terra, passa pela organização dos grupos de mulheres quilombolas, pela criação e manutenção de associações de remanescentes de quilombos (ARQ) a partir de 2002, até a participação em reuniões, ocupações de órgãos públicos e organizações de eventos que visam afirmar a identidade étnica quilombola, tais como o *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, os *Jogos de Identidade Quilombola*, o *Desfile Cívico Quilombola*, a *Feira de Cultura Quilombola* e muitas outras formas de resistência cotidiana (Scott, 2004).

Por resistência cotidiana James Scott entende a capacidade dos subordinados enfrentarem, por meio de estratégias diversas, seja via discursos ocultos, seja via discursos públicos, os obstáculos a sua sobrevivência individual e coletiva, sendo que a infrapolítica seria o mecanismo mais utilizado por pessoas em situação de dominação mais extrema (escravidão, servidão, regimes clânicos ou sistemas de castas), de formas a enfrentar estruturas e processos exploratórios e subordinantes, tanto em termos materiais quanto em termos simbólicos, particularmente frente aquilo que consideram como injustiça e subtração de direitos. O termo infrapolítica é entendido por Scott (2004 [1990]) como a luta empreendida pelos grupos dominados frente aos dominantes, por meio de atos e atitudes que visam confrontar, enfraquecer, pôr em dúvida, ridicularizar os “donos do poder” de forma sub-reptícia, silenciosa, disfarçada, enganosa. Assim, a infrapolítica é inerente à relação entre dominantes e dominados, sendo produzida e estabelecida no próprio jogo das relações humanas entre agentes sociais em situação de conflito.

4.1 “ERA DOTADA DE ATIVIDADE¹¹⁰”: ASPECTOS DA AGÊNCIA SOCIAL E POLÍTICA DE MULHERES QUILOMBOLAS EM SALVATERRA, PARÁ

“Quando as mulheres negras se movem, toda a estrutura política e social se movimenta na sociedade” (Angela Davis)

A frase proferida por Luiz Gama, poeta, advogado e abolicionista baiano, em referência à sua mãe, a *negra africana livre* **Luíza Mahim**, personalidade da história

110 **Luiz Gama** afirma isso ao falar de sua mãe, a abolicionista **Luíza Mahim**, em sua autobiografia de 1880.

brasileira, celebrada pelo movimento negro nacional por ter sido uma ativista abolicionista e representante de *quilombismos* e *amefricanidades* no século XIX, ao participar de episódios importantes, tal como a Revolta dos Malês e a Sabinada na Bahia, evoca características da agência das mulheres *africanas* neste contexto diante do sistema colonial e da colonialidade organizadora da Diáspora negra e de suas sequelas perversas. Nos termos de Gama (1880 apud Mott, 1988) a imagem desta mulher *dotada de atividades*:

“Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa Mina (Nagô de Nação) de nome **Luíza Mahim**, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã. Minha mãe era baixa de estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito ativa, geniosa, insofrida e vingativa. Dava-se ao comércio – era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravas, que não tiveram efeito. **Era dotada de atividade**. Em 1837, depois da Revolução do Dr. Sabino, na Bahia, veio ela ao Rio de Janeiro, e nunca mais voltou. Procurei-a em 1847, em 1856 e 1861, na Corte, sem que a pudesse encontrar. Em 1862, soube por uns pretos Minas, que conheciam-na e que deram-me sinais certos que ela, acompanhada com malungos desordeiros, em uma ‘casa de dar fortunas’ em 1838, fôra posta em prisão; e que tanto ela como seus companheiros desapareceram. Era opinião dos meus informantes que esses ‘amotinados’ fossem mandados pôr fora pelo governo, que, esse tempo, tratava rigorosamente os africanos livres, tidos como provocadores.” (Gama, 1880 apud Mott, 1988, p. 51). (Grifos meus)

Mas o que implicaria ser definida como uma mulher africana **DOTADA de ATIVIDADE** em meados dos oitocentos? Na fala de Gama, **Luíza** é apresentada como uma *africana livre, pagã* e trabalhadora – *dava-se ao comércio, era quitandeira muito laboriosa* –, mas também uma negra insurrecta, amotinada – *presa por suspeita de participar em insurreição de escravas*, provavelmente *envolvida na Sabinada*, associava-se a *malungos desordeiros*, presa numa ‘*casa de dar fortunas*’ – foi abolicionista.

Uma visita rápida ao dicionário ajuda-me a *escurecer* mais o sentido proposto por Gama na definição de sua mãe. O *Dicionário Essencial da Língua Portuguesa* (Sacconi, 2004, p. 96) ensina-me que: “a.ti.vi.da.de *s.f.* (a) 1. Qualidade de quem é ativo. 2 Disposição, ânimo [...]; 3. Animação [...]; 4 Esfera de ação específica: *atividades agrícolas*; já o *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa* (Aulete, 2012) explicita:

atividade (a. ti.vi.da.de) *sf*: 1 Estado de quem é ativo, de quem faz alguma coisa [...]. 2 Algo que se faz ou se pode fazer [...]; 3 Qualquer ação ou função determinada [...]; 4 Meio de vida, profissão [...]; 5 Trabalho ou movimentação intensa [...] Afã. (Aulete, 2012, p.)

Estas definições nos ajudam a perceber no texto citado a agência de uma mulher negra *ativa, irrequieta, inconformada, laboriosa, animada, insofrida* que existiu na era escravagista no Brasil oitocentista. **Luíza Mahim** era *africana livre*, mas, antes dela e coetâneas suas, outras negras escravizadas também foram sujeitas e agentes *dotadas de atividade*, a exemplo de **Tereza de Quatiterê**, em Goiás, **Dandara, Aqualtune, Acotirene** em Alagoas, e, no Pará, mulheres como **Maria Felipa Aranha** e **Maria Luíza Piriá/Piriçá**, lideranças do quilombo do Mola em Cametá (Pinto, 2007), **Olímpia** cujas *atividades* como *amasia* do Conde Coma Mello, legou o território que hoje é conhecido como quilombo do Abacatal, em Ananindeua (Acevedo Marin e Castro, 2004), minhas tataravós **Ana Teixeira** e **Augusta Dias**, e outras como **Cordolina Souza** (a *Primeira*), no quilombo Mangueiras, **Honorata Toloza Bandeira** (a *Segunda*), no quilombo Deus me Ajude, mulheres que, de variadas maneiras, ousaram aquilombar na Ilha Grande de Joannes.

Uma agência individual e coletiva de mulheres negras (livres ou escravizadas), que é social, enquanto únicas trabalhadoras - no ambiente urbano, ganhadoras, quitadeiras, taieiras/talheiras, domésticas, mucamas, babás, damas de companhia, prostitutas; no ambiente rural, ocupadas em toda sorte de trabalho nas fazendas, lavouras, pesqueiros, roças - ao longo de mais de 350 anos neste país e, ainda, bases do sistema enquanto procriadoras, em especial após 1850 com a proibição inglesa do tráfico Atlântico; mas que também é iminente política, uma vez que suas *atividades* implicam em resistências aos poderes institucionalizados, sublevadas, amotinadas, abolicionistas, camponesas, parteiras, curadeiras, pajés, ou seja, eram mulheres **dotadas de atividade**. Eram *Nanny* (Gonzalez, 1988). Uma situação que não pode ser olvidada ao tratarmos das agências das descendentes destas mulheres no contemporâneo, pois ainda permanecemos mulheres **dotadas de atividade**.

Portanto, essa agência *africana e amefricana* das mulheres negras precisa ser observada e abordada enquanto uma continuidade histórica, como advoga Beatriz Nascimento (2006), pois estas mulheres negras amefricanas subalternizadas, a exemplo de Luíza Mahim, ao longo dos tempos e lugares onde precisam existir, seguem em reexistências, seguem amotinando, sublevando-se diante do projeto colonial/neocolonial. Reinventam-se, retecem-se, recriam-se, reimaginam-se, reidentificam-se, aquilombam-se frente a cada ameaça às suas existências.

Ademais, Sousa (2022) relembra que Anne McClintock (2010), a partir da literatura, mostra as inventividades de mulheres negras sul-africanas no enfrentamento ao sistema colonial/imperial e a segregação racial, suas maneiras diversas, criativas e subversivas de enfrentamento cotidiano ao controle violento de seus corpos e mentes. Sendo significativas as reflexões em torno do livro “*The Long Journey of Poppie Nongena* [A longa jornada de Poppie Nongena], uma inusitada parceria entre a mulher negra ‘Poppie Nongena’ e a escritora africâner branca Elsa Joubert, em 1976. Livro popular, entretanto, considerado *apolítico*¹¹¹ e mesmo escandaloso do ponto de vista da crítica literária de então, devido a questões como a hibridização de gênero, forma e autoria. Como autoras, estas mulheres puderam expressar-se em multivozes, uma viabilizando a autoria da outra, desafiando as estruturas sociais e culturais preestabelecidas.

Isso leva a refletir sobre os papéis reservados às mulheres na sociedade e mesmo como estas foram/são imaginadas, no sentido proposto por Anderson (1993), e quais imagens foram e são selecionadas para retratar/representar a mulher negra no Brasil. Em termos gerais, as feministas brancas chamam a atenção para a imagem quase universal das mulheres atreladas ao papel de esposas e à naturalização da maternidade e dos cuidados com a família. Mas e quanto à mulher negra? Como fomos pensadas no âmbito do feminismo euroamericano branco? Afinal, como indagou Sojourner Truth: *Ain't I a woman?* E seguimos perguntando: *E não somos nós mulheres?*

No cenário norte-americano, bell hooks (2014) evidencia a mulher negra como a trabalhadora (seja como cativa, seja como livre) deste o período colonial, ao trazer à tona as palavras de **Sojourner Truth** pronunciadas em 1851 durante a *Convenção de Direitos das Mulheres* em Ohio, denuncia as falácias de um movimento feminista que desconsiderava a raça em suas reflexões, pensando a *mulher universal*, desconsiderando as idiossincrasias que cada contexto e situação social cria nos diversos lugares em que as mulheres estão localizadas.

No Brasil, a fala de **Sueli Carneiro** (2003) dá o tom da discussão em torno da agência social e política da mulher negra, pois o mito da fragilidade feminina nunca se

111 Anne McClintock (2010) afirma que a época engendrou-se uma forte campanha da crítica africâner para dizer que o livro era apolítico, retirando ou menosprezando o conteúdo político do texto, tratado meramente como uma obra literária. Exemplo da tática colonizante e patriarcal de lidar com os textos produzidos por mulheres na modernidade.

aplicou a mulher negra, entretanto o sexismo e o racismo impuseram-se como forças sobre essas mulheres racializadas:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. (Carneiro, 2003, p. 50).

Observa-se que Carneiro chama a atenção para o fato de as mulheres negras brasileiras trabalharem ‘dentro’ e ‘fora’ de casa desde os tempos coloniais, mas também serem vistas no imaginário nacional como *corpos-objetos*, seja como empregadas domésticas ou exercendo outros ofícios considerados inferiores, seja como seres sexualizados e exotizados, as ‘mulatas tipo exportação’. Isto também é afirmado semelhantemente por Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde, entre outras, em seus escritos e falas acerca das mulheres negras norte-americanas, bem como afirmado por McClintock (2010) acerca das sul-africanas e Nah Dove (1998) acerca das mulheres em África. E Sousa (2022) completa:

As mulheres brancas ocidentais fizeram-se feministas nos séculos XIX e XX indo às ruas reivindicar direitos, trabalho/emprego e cidadania, entretanto as negras encontravam-se há tempos no mundo do trabalho no sistema mundo moderno/colonial (DUSSEL, 1994) de forma compulsória, coagidas pelos poderes vigentes. Primeiro como escravas/servas/nativas colonizadas e, posteriormente, impelidas pela necessidade de re-existir em sociedades despreparadas para recebê-las como cidadãs. Logo, a cidadania da mulher negra, em especial a brasileira, sempre foi de quarta ordem, se considerarmos que na hierarquia socioeconômica aparecem primeiro os homens brancos, depois as mulheres brancas, seguidas pelo homem negro e, por último, a mulher negra (SILVA, 2013) (SOUSA, 2022, p. 20).

Como pessoas historicamente situadas e estigmatizadas pela raça, pelo gênero e pela classe (Davis, 1982), enquanto corpos negros, marcadas e vitimizadas por inúmeras violências (Fanon, 1968) e, considerando-se os ambientes patriarcais, sexistas, machistas, racistas e desiguais onde precisamos viver e reproduzir-nos, inventamos maneiras de enfrentar e superar as adversidades. Uma destas maneiras foi e é a ação política, tornando-nos *iyalodês* em nossos grupos e além deles.

Refletindo a partir desta asserção, percebo que mulheres negras como Dândara, Acotirene, Firmina dos Reis, Luiza Mahin, Harriet Tubman, Sojourner Truth, Antonieta de Barros, Rosa Parks, Angela Davis, Audre Lorde, Carolina Maria de Jesus, Winnie Mandela, Mãe Menininha do Gantois, bell hooks, *Poppie Nongena*, Beatriz Nascimento, Aparecida Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Nilma Bentes, Nilma Lino Gomes, Luiza Bairros, Cláudia Willians, Helena Teodoro Lopes, Benedita da Silva, Nah Dove, Zélia Amador, de Deus, Maria da Conceição Sarmiento, Luzia Betânia Alcântara, Valéria Carneiro, minhas tataravós Augusta Dias e Ana Teixeira, dentre muitas outras famosas e anônimas, de formas distintas e variadas, são todas *iyalodês* em suas épocas e lugares. Ontem, hoje, amanhã... Suas vozes ecoam por nós e em nós, porque ousaram quebrar a “tirania do silêncio” imposta pela sociedade patriarcal racista e transformaram o silêncio em linguagem e ação (Lorde, 1984).

Enquanto *iyalodês*, somos as senhoras da voz e da ação, as donas da enunciação e do discurso, mas também nossos corpos são ferramentas da ação política. Corpo e mente unidos em nossas lutas cotidianas, assim podemos nos encontrar na frase de Audre Lorde (2009), que diz muito sobre todas nós, mulheres negras quilombolas na Amazônia contemporânea: *Eu nasci Negra e Mulher. Eu estou tentando me tornar a pessoa mais forte. Eu posso voltar a viver a vida que me foi dada e ajudar em mudança efetiva em torno de um futuro viável para esta terra e para minhas crianças.*

Aqui, o escrutínio perpassa por perceber-nos enquanto parte de um grupo que possui regras tradicionais de convivência e reprodução social, verdadeiras constituições locais (Cardoso, 2008) bastante antigas e arraigadas em pretéritos imbricados em forte componentes míticos. Neste sentido, observo as mulheres do/no quilombo como agentes de mudanças (mas também de permanências) sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas, no interior de seus grupos. O campo evidencia discursos assemelhados em torno de algumas práticas individuais no universo familiar que indicam que o campo semântico-político do aquilombamento espraia-se para outros recantos da vida no quilombo, trazendo repercussões para a sociedade mais ampla.

Assim o dizem duas pioneiras do movimento quilombola marajoara, cujas enunciações reproduzo aqui. A primeira é a professora **Maria da Conceição (Tia Conci) Sarmiento dos Santos**, 84 anos, do Quilombo Barro Alto; a segunda é **Maria José (Zeca) Alcântara Carneiro**, 44 anos, dos quilombos Bacabal e Pau Furado. Ambas contabilizam mais de 20 anos de aquilombamentos e falam sobre os desafios do aquilombar no cotidiano e

do uso de recursos analisados aqui como *infrapolítica* (Scott, 2004) em suas batalhas pessoais e coletivas e sobre o significado simbólico-prático disso tudo em suas vidas.

As experiências delas enquanto quilombolas, experimentadoras de uma identidade étnica, são observadas pelo viés da antropologia política, no sentido de compreender as formações e ações destas como sujeita(o)s políticos ou, conforme proposição de Avtar Brah (2006, p. 360), como sujeita(o)s que se constituem na experiência, pois, “Contra a ideia de um “sujeito da experiência” já plenamente constituído a quem as “experiências acontecem”, a experiência é o lugar da formação do sujeito”. E ainda:

De fato, “experiência” é um processo de significação que é a condição mesma para a constituição daquilo a que chamamos “realidade”. Donde a necessidade de re-enfatizar uma noção de experiência não como diretriz imediata para a “verdade”, mas como uma prática de atribuir sentido, tanto simbólica como narrativamente: como uma luta sobre condições materiais e significado (Brah, 2006, p. 360).

Estas duas pessoas são próximas à mim, em termos de parentesco e laços de amizade. A senhora **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos**, a *Tia Conci*, é irmã mais velha de minha mãe e uma de minhas principais referências e exemplo dentro do movimento; enquanto a senhora Maria José Alcântara Carneiro, a *Zeca*, é minha vizinha e nossas famílias sempre foram amigas, constituindo para mim exemplo enquanto liderança nas lutas quilombolas. Além disso, ambas são reconhecidas como legítimas “representantes” da “mulher quilombola” de Salvaterra, mas asseguram estar “afastadas” do movimento.

As primeiras lembranças que tenho de *Tia Conci* não é no âmbito familiar como *tia*, mas como professora do MOBREAL¹¹² e do *Casulo* em Bairro Alto, por volta de 1983. Antes disso não consigo lembrar dela enquanto “tia”, mas lembro, vagamente, da forma como nos alfabetizava na sala da casa de vovó, onde funcionava o *Casulo*, pela manhã, e para os jovens e adultos no recém-construído prédio da E. E. de 1º Grau de Bairro Alto, a noite. Assim, foi como professora que *tia Conci* entrou em minha vida e é como permanece até hoje: as primeiras letras me chegaram por suas mãos e boca e com ela também aprendi (e sigo aprendendo!) lições sobre “ser quilombola”.

112 Movimento Brasileiro de Alfabetização: projeto do Governo Federal implementado nos anos 70 e 80 para erradicação do analfabetismo no Brasil, especialmente no espaço rural.

Professora da rede estadual de ensino por 25 anos no ensino de 1º Grau (séries iniciais do Fundamental), atividade que realizava concomitantemente aos trabalhos de pesca e agricultura juntamente com seu esposo e familiares, Maria da Conceição aposentou-se, mas não parou de trabalhar e logo passou a atuar como Agente Comunitária de Saúde municipal, ação permeada por conhecimentos e práticas da medicina tradicional (benzedeira/rezadeira), profissão que desempenhou até o ano de 2012, quando foi eleita vereadora no município, entrando no seleto grupo de sete (7) mulheres a ocupar um assento no legislativo municipal ao longo de 54 anos, sendo a única quilombola a ocupar tal função pública até o presente em Salvaterra. Em Bairro Alto, destaca-se ainda como líder da igreja católica, ministrando o culto, organizando as festividades do Círio de Nossa Senhora do Bom Remédio, São Pedro e rezando ladainhas em honra aos santos e santas.

Aos 83 anos, é na condição de professora, e de “primeira professora profissional de Bairro Alto”¹¹³, que, orgulhosa, me falou de suas “batalhas” na vida. Rememorando eventos significativos em sua trajetória de vida: do desafio de tornar-se, aos 17 anos, a primeira professora do povoado; da “fuga” para casar-se com o homem que escolheu; da “luta” para trabalhar, estudar e criar os nove filhos e os muitos netos; a entrada no “movimento” quilombola, até a sua atuação político-partidária como vereadora. Através de suas palavras vislumbramos um pouquinho de suas atividades sociais e políticas e os desafios enfrentados nestas ações, em especial no que diz respeito a emergência étnica quilombola em Salvaterra:

*Bom, eu fui uma das pessoas que me empenhei muito, desde quando surgiu a lei dando o direito ao povo negro, né... **Eu me interessei devido a discriminação da nossa classe, em participar de reuniões, em ser lideranças nas comunidades e até mesmo na igreja, né.** Até mesmo na igreja, eu sofri muitas barreiras quando eu fui dirigente, né, quando eu dirigia a Igreja muitas das pessoas, quando sabiam que eu ia dirigir o culto, eles não vinham. Inclusive, depois, agora, a pouco tempo, duas pessoas chegaram a dizer pra mim... Uma pessoa chegou a dizer pra mim que ela não gostava, assim, quando eu me posicionava a tomar conta das coisas, dirigir as coisas e essa pessoa falou pra mim: “Olha, eu era uma destas pessoas que não acreditava, assim, na Dona Conceição, mas depois de muito tempo eu fui entendendo que o que a Dona Conceição falava e desejava era bom pra comunidade, né, era bom para o povo da comunidade”. E outra pessoa, também, a pouco tempo tornou a me falar,*

¹¹³ Informou que foi a primeira mulher da comunidade a se formar em Magistério, nos anos 80, e a trabalhar na comunidade desde a década de 50 do século XX, bem como muito lutou para que a escola fosse implantada na comunidade. Duas de suas irmãs também foram professoras, porém leigas, ambas possuíam apenas o 1º Grau.

né, isto que não gostava de eu tomar a frente das coisas, né, e que não me apoiava, mas depois, então, ela se sentiu, assim, que deixou até de participar, por orgulho, né. Um orgulho, uma inveja, não sei o quê. Mas que depois ela reconheceu de que tudo aquilo que eu estava fazendo não era pra mim, mas sim era em prol de uma coletividade (Sr.^a **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).

Na frase inicial do seu discurso ela se reporta a discriminação racial e de gênero, implícitos no termo *classe*, como fator motivador de sua agência política e na elaboração de uma *self* enquanto liderança feminina negra, busca por respeito e reconhecimento social, que, ao longo do processo, acumulou-se na forma de *capital político* do tipo *notável*¹¹⁴ (Bourdieu, 2000), ao obter até mesmo o respeito e reconhecimento daqueles que não “acreditavam” nela e não a apoiavam em suas lutas. Em seguida argumenta acerca de sua entrada na “luta” pelos direitos socioterritoriais dos quilombolas, apontando como principal motivação o fato da comunidade não dispor de terras para sua produção e reprodução grupal.

Quando eu soube que nós tínhamos direito, com a lei, e que nós tínhamos este direito, eu comecei a correr atrás, mesmo porque nós, aqui no Bairro Alto, nós não temos terra. Todas as minhas falas em reuniões e quando tocavam no assunto as autoridades que falavam sobre isso, que tinha que trabalhar, que tinha que progredir, eu sempre colocava isso: que nós aqui no Bairro Alto estávamos sofrendo uma dificuldade, como estamos até hoje. Hoje é ainda pior, né, por causa de terra. Nós não temos terra pra nada... O que nós temos, no Bairro Alto, são quintais, que hoje já estão a nossa casa, devido nós não termos terras para os nossos filhos fazerem suas casas, que nós estamos fazendo no quintal da nossa casa, né. Hoje, só aqui nos meus 22 metros, eu tenho uma, duas, eu tenho três, quatro! Só nos meus 22 metros. Então, esta foi a minha luta, que eu lutava pra que nós adquiríssemos terra das pessoas aqui, dos proprietários que nos cercam, né. Na época que começou [o movimento quilombola] era o Americano, mas mesmo assim, o Americano ainda autorizava a gente roçar. Hoje nós não roçamos nada, hoje nós não plantamos mais nada. Depois que ela foi vendida... Que o Americano vendeu, nós não temos mais direito a nada... Nem de passar para as roças que nós tínhamos. Nem para ir ali na Mata do Taxi tirar uma vara... A mesma coisa com a EMBRAPA, que é nossa vizinha, pior ainda, que até segurança tem na estrada, né... Então esta é a minha luta, desde quando começou, que eu ia nos encontros das mulheres em Mangueiras, Deus Ajude, por toda parte eu ia, para que nós também tivéssemos este

114 Bourdieu, em o *Poder Simbólico* (2000, p. 190-191), explica que “O capital pessoal de “notoriedade” e de “popularidade” - firmado no facto de *ser conhecido* e *reconhecido* na sua pessoa (de ter um “nome”, uma “reputação” etc) e também no facto de possuir um certo número de qualificações específicas que são a condição da aquisição e da conservação de uma “boa reputação” – é frequentemente produto da reconversão de um capital de notoriedade acumulada em outros domínios e, em particular, em profissões que, como as profissões liberais, permitem tempo livre e supõem um certo capital cultural, ou como no caso dos advogados, um domínio profissional da eloquência”

direito de adquirir mais terras para nós, né! (Sr.^a **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).

Acerca do envolvimento e protagonismo das mulheres de Salvaterra no movimento quilombola, tia *Conci* destaca a relação entretecida entre as mulheres de Salvaterra e as visitantes (ativistas do movimento negro e pesquisadoras ligados a UFPA) que trouxeram a notícia dos direitos relacionados a uma identidade étnica quilombola. Na sua percepção, a preocupação das mulheres quilombolas com a questão étnica relacionada a uma territorialidade específica é consequência de uma predisposição feminina em lutar pela sobrevivência física individual e grupal e por uma percepção política de luta por direitos sociais:

Eu sempre digo assim, né, que hoje, as mulheres são, elas estão mais ativas para lutarem, pelos seus direitos. Se tu fores numa igreja quem tu vê mais é mulher, se tu for numa reunião de escola, quem tu vê mais é mulher. Então, as mulheres, elas estão, assim, tomando espaço, né. Por quê? Eu não sei, mas a mulher tem mais uma visão de sobreviver, pra mostrar, pra fazer um meio pra sobreviver. É lutando pelos seus ideais (Sr.^a **Maria da Conceição Sarmiento dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).

A atuação relacionada à resistência étnica de *Tia Conci* perpassou também por oposições a práticas que considerava “erradas” na organização da ARQ de Barro Alto, instituição político-organizativa que ajudou a fundar em 2003-2004, sendo sua 1^o Secretária, tendo sido eleito como Presidente o Sr. Aurino Conceição e vice-presidente a jovem Ádria de Jesus Sarmiento, sua sobrinha. Em sua opinião, houve problemas na gestão devido a não “legalização” da ARQ de Bairro Alto pela diretoria daquele momento e precisou intervir na condução da mesma, usando seu capital político notável e sua prerrogativa de liderança a seu favor para solucionar o problema, explicando que:

Quando a professora Rosa fez a pesquisa e encontrou remanescentes aqui, que nós somos remanescentes de negros, escravos, foi feita uma reunião e criada uma Diretoria, onde o seu Aurino foi eleito o Presidente. Em 2003... 2004. Só que na gestão do seu Aurino, ele não legalizou a associação, precisava CNPJ, estas coisas... Aí passou-se, aí terminou o mandato dele e ele não reuniu pra fazer uma outra eleição, pra ele ser reeleito ou então outra pessoa se eleger. Aí começamos... Aí eu comecei a dar em cima, comecei a conversar com a comunidade, conversar com a comunidade: “_Vamos cobrar do seu Aurino, vamos cobrar!”. E marcamos uma reunião e ele não compareceu, né. Aí eu falei lá, pras pessoas que estavam lá, que íamos marcar uma outra e se ele não comparecesse que nós íamos fazer, de vontade própria, a nossa parte. E assim foi feito: nos reunimos e resolvemos fazer uma nova eleição, aí foi quando eu fui candidata e ganhei. Fui eu e a Rita, concorremos e eu ganhei e daí eu comecei a trabalhar (Sr.^a **Maria da Conceição S. dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).

Após a assumir a direção da ARQ de Bairro Alto, *Tia Conci* relata que precisou dedicar-se a “trabalhar” para regularizar a associação e organizar a documentação a fim de impetrar o processo de titulação coletiva do território do quilombo, bem como realizar outras ações durante sua gestão.

Comecei a trabalhar, eu legalizei a associação, viajei pra Belém, fiz carta comunicando pro INCRA e também pra Fundação Palmares, né, até que nós ganhamos a carta, né. E foi na minha gestão. [...] Na minha gestão eu também fiz o pedido de titulação do território, mas até hoje, nada, infelizmente. Porque quando nós fizemos a eleição que eu ganhei, eu coloquei na ata que eu queria trabalhar um período de 4 anos e nessa minha gestão eu criei o aniversário da associação, dia 08 de agosto, mesmo pra comemorar o aniversário do seu Zampa neste dia como uma pessoa da comunidade esforçada e que merecia, né, uma lembrança, pelo menos no aniversário. E durante os anos que eu estive a frente da associação nós festejamos, celebração lá na sede e, aí, foi quando houve a eleição pra prefeitura, em 2012, aí eu me candidatei e ganhei, aí como eu não podia exercer, aí foi que fizemos uma reunião e passei a gestão pra Maria do Carmo, 1ª Secretária, passei pra ela e desde aí eu me afastei. Mas, mesmo afastada, eu nunca deixei de participar, de lutar, de orientar, de conversar... Sempre cobrando, cobrando as coisas (Sr.^a Maria da Conceição S. dos Santos – Quilombo Bairro Alto, 2018).

Nesta trajetória observam-se momentos em que precisou confrontar-se com moradores que faziam oposição a emergência étnica quilombola e esclarecer os motivos de suas “lutas” e reivindicações pela titulação do território. Inclusive parentes, que não entendiam o sentido de “ser quilombola”:

Uma vez, quando eu fui fazer o recadastramento das pessoas que aceitavam ser quilombolas e as que não aceitavam, no meu tempo de gestão, quando eu cheguei na casa da Dona Graça ela disse:

“__Olha, Conceição, tu és a primeira pessoa daqui do Bairro Alto que estás brigando por causa de terra”.

Eu disse: “__Olha, Graça, eu vou te dizer uma coisa, eu não estou aqui brigando por causa de terra, eu estou lutando aqui pelo direito do povo da comunidade. E Graça, eu já estou nesta idade, eu tenho a minha casa, tu está na tua idade, tens a tua casa, mas e os teus netos? Então se nós não lutarmos, e estamos com oportunidades de adquirirmos aquilo pros nossos filhos, pros nossos netos, que vão ser deles?”

“__Ah, eles que se virem!”

“__Graça, nós já sabemos quem nós somos. Tu já tens teus benefícios, eu tenho os meus, mas nós não sabemos o futuro dos nossos filhos. Nós vamos morrer! Agora, se nós não fizermos alguma coisa pra essas nossas gerações passarem a mão, o que vai ser deles? Pra que que nós colocamos eles [no mundo]? (Sr.^a Maria da Conceição S. dos Santos – Quilombo Bairro Alto, 2018).

Este diálogo evidencia as dificuldades do entendimento entre duas mulheres que compartilham histórias de vida em comum no mesmo território, mas trajetórias de vidas e

experiências diferentes. Deste modo, devido sua inserção em lutas de classe e movimento social quilombola, *Tia Conci* compreende a necessidade de pensar o futuro das gerações presentes e vindouras de sua comunidade pois entende os riscos aos quais estão expostas diante dos avanços do agronegócio sobre o território, diferentemente de sua interlocutora, que devido as suas experiências com o uso comum assegurado dos espaços, não vê sentido em “brigar por terras” naquele momento. O tempo presente revela o quanto *Tia Conci* tinha razão!

Ademais, em suas falas acerca da questão do acesso à terra e dos conflitos que giram no entorno deste recurso natural, reporta-se, com muita frequência, as batalhas que tem travado, mesmo não sendo mais “liderança” pela associação, lançando mão de seu capital político *notável* para tentar intervir nos processos políticos locais, narrando situações vividas no quilombo:

Quando aconteceu a chegada deste homem aí, da Forquilha, o seu Francisco, eu não era mais presidente, já era a Maria do Carmo, quando foi um dia eu fui e falei com ela: “_Maria do Carmo, olha o que está acontecendo, Maria do Carmo, esse senhor, eu já soube que ele foi no Valentim, foi no Pau Furado e porque não foi em Barro Alto?” E ele já tinha notícia da Dona Conceição. Já tinham passado que tinha uma dona Conceição, né, aí ele queria saber quem era a Dona Conceição, mas nunca veio aqui. Aí eu disse: “_Olha Chiquita, desde o momento que ele já foi nas outras comunidades e não veio no Bairro Alto, chama ele. Vai na associação, faz um ofício, e convida ele pra uma reunião”. E aí tá, passou-se, passou-se e aí: “Chiquita, tu fizestes?”. “Eu não tenho tempo, porque torna..”. “E cadê teu vice, se tu não tens tempo, cadê o teu vice, se não tem vice, cadê teu secretário?”. Ficou calada.

Aí eu já falei com ele porque um dia eu estava em Salvaterra na casa de seu Juca e seu Juca já se conhecia com ele. Aí conversa vai, conversa vem, já puxamos o assunto quilombola. [...] Ai ele falou pro seu Juca que tinha doado essa parte daí do posto de saúde, aquela coisa do campo, aquela bola que fica entre as estradas, tinha doado pra Prefeitura. Eu disse: “_Olhe, seu Francisco, o senhor me desculpe, mas o senhor fez errado”. “_Eu fiz errado, porque, Dona Conceição?” “_Porque o senhor devia ter doado pra comunidade, porque, se o senhor não sabe, seu Francisco, a Forquilha é nosso confinante, Forquilha, EMBRAPA, são nossos confinantes do nosso território. Porque o nosso território quilombola pega do Camará até o rio Paracauari, a Forquilha e a EMBRAPA são nossos confinantes, vocês estão dentro do nosso território. Então o senhor deveria ter doado esta terra para a comunidade, procurado saber, que eu acho que o senhor soube e sabe que nós somos uma comunidade quilombola. E, outra coisa que vou dizer pro senhor, seu Francisco, que a comunidade quilombola ela é diferente de outras comunidades que não são quilombolas. A comunidade quilombola, ela tem uma lei. Ela tem uma lei. A lei da comunidade quilombola é que não se vende terra, não se vende terra quilombola”. Calado estava. “_E o senhor tinha primeiro que procurar conversar, ir na comunidade ver como era nossa convivência com o proprietário anterior.” Não era o certo?

“Olha, eu vim aqui na comunidade saber como era a convivência de vocês com o Americano”. Ai nós íamos falar pra ele: “__ Olha, o americano nos dava, nos autorizava nós a fazer nossa plantação, nossa roça, nunca nos impediu”. Ai ele ia dizer pra nós que ele também ia dar ou ele não ia dar e não fazer o que já tem feito, coisas aí perigosas, esse homem (**Maria da Conceição S. dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).

No presente, a ativista Maria da Conceição mostra-se decepcionada com os rumos, e acréscimo, desencontros, que o movimento quilombola tem tomado no seu quilombo e nos demais de Salvaterra, reputando isso ao “comodismo” das lideranças atuais, principalmente dos presidentes das associações, entretanto, estabelece uma conexão entre a situação local e um contexto mais macro relacionado aos rumos da política estadual e nacional.

Que sempre eu digo, se hoje nós somos chamados de quilombolas é por causa do meu esforço e eu sinto muito do jeito que está. Pra mim, o que eu vejo é comodismo. Comodismo. Porque quando você aceita a ser uma presidência, seja lá alguma coisa, tomar conta dum órgão, você primeiro... Há a eleição (eu sempre converso isso com eles), aí tu te candidata ou me candidato e eu ganho, né, aí quando eu ganho a eleição o que é que eu vou fazer? Eu vou me analisar, eu não vou esperar que as pessoas me analisem. “__ Poxa, eu ganhei. Eu tenho, a minha cultura dá para eu exercer este cargo? Eu tenho filhos pequenos que me impede? O meu esposo, como é minha família, eu tenho condições de sair de casa e deixar minha família? Eu tenho também disponibilidade pra fazer isso, né?” Ai neste momento eu tô me analisando, né, se eu não preencher nenhum deste quesitos o que é que eu faço? Na mesma hora eu digo: “__ Olha, muito obrigado, porque vocês me escolheram eu acredito que acreditaram em mim, mas não dá pra mim”. E na mesma hora o que é que eles fazem? Ou fica o meu segundo, que foi mais votado, ou escolhe outra pessoa. Mas eu não vou empatar o desenvolvimento de uma entidade, de uma coisa que eu queira ver progredir. E então é isso é o que eu vejo. As pessoas que assumem este compromisso, que são votadas e que depois vem a desculpa de dizer: “__ Não, eu não vou porque eu não tenho tempo, porque eu tô ocupada, porque eu tenho filho ainda na escola, porque pe, pe, pe, pe...” Isso não me enche, isso não me convence. E aí as coisas deixam de acontecer, porque, como eu digo aqui pros meus filhos, nós devemos correr atrás do tempo, porque ele não para. Hoje já é segunda, amanhã já é sexta-feira. Nós temos o abril, amanhã já é junho. E se não acompanha o tempo nós vamos ficando para traz. Porque, se tem chamado ali, a presidente da associação não vai, se tem um chamado aqui, a presidente da associação não vai. Poxa, vai crescer? Aí não anda. Aí o tempo passa e não se tem nada.

*No tempo que eram do PT. Que tinha a Maria do Carmo, que era a governadora, aí o INCRA estava de vento em popa lá, aí só o PSDB ganhar não vai nada, porque eles todos são os donos da fazenda, amigos dos donos da fazenda e os processos não caminham, o povo entra com contra processos, contra laudos, eles contestam os laudos antropológicos das comunidades (Sr.^a **Maria da Conceição S. dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).*

Neste sentido, formula explicações para o aparente estado de desmobilização do movimento quilombola local, relatando como era o “começo” e o “hoje” nos processos de aquilombamentos em Salvaterra, rememorando um episódio ocorrido recentemente, acrescentando, ao final, sua percepção de que, na atualidade, “Não tem luta!”, entretanto exclui-se da questão ao afirmar que apenas os “presidentes” acomodaram-se, pois “*Se eles continuam, aí não estava assim as associações, não estava assim*”, culpando-os pela atual conjuntura do movimento.

Teve uma reunião em Boa Vista que era para irem só os presidentes, eu não era presidente, mas eu fui na cara de pau, aí o rapaz lá de Belém perguntou o que a gente achava do começo, quando foi começado o movimento quilombola pra hoje. Aí eu peguei e disse que eu achava muita diferença porque quando começou, que tinha a Malungo, que a Malungo tomou conta, que cuidava, foi criado um grupo dos presidentes das associações, não sei se era de dois em dois meses ou se era de um em um mês, se reunia em cada uma comunidade. Hoje era aqui em Bairro Alto, depois era em Bacabal... Que era para eles falarem das suas necessidades, das suas dificuldades e, então, ia tudo muito bem. Mas, depois sumiram, se desinteressaram. Era aquele negócio do comodismo. Se eles continuam, aí não estava assim as associações, não estava assim. Porque: “Como é que está a sua associação?” “_Ah minha associação falta documentar, falta isso, falta quilo, falta fazer um documento que eu não sei fazer” Aí iam ajudar, chamavam advogado... Aí, na outra associação: “_Fale da sua”. “_Também a minha está assim, assim...” Daí nunca atrasava. As associações estavam tudo em dia porque a Malungo cobrava, terminava um mandato eles tinham que fazer nova eleição, tinha que estar pagando suas atas nos cartórios e estava tudo andando! ...Por eu te pergunto qual é o direito que esta associação, que está aí andando, tem? Muitos ela tem, mas não está organizada. Porque, o que o presidente é? Ele é um RE-PRE-SEN-TAN-TE do povo. Porque, se eles fossem aquelas pessoas lutadoras, se reuniam os presidentes e “_Vamos colocar um representante pra nos representar lá, vamos custear esta ida desta pessoa, já que nós não podemos ir, nós vamos custear”. Não tem luta! (Sr.^a Maria da Conceição S. dos Santos – Quilombo Bairro Alto, 2018).

Trago para análise, ainda, denúncias de *Tia Conci* acerca do recrudescimento dos conflitos territoriais e sobre os problemas econômicos e sociais decorrentes deste fato, tanto para os quilombolas de Bairro Alto, como para outros grupos que compartilham o espaço na mesma região, revelando ainda práticas de infrapolítica (Scott, 2004) adotadas pelos quilombolas para ter acesso à terra e outros recursos da floresta. Lamentando muito o fato da comunidade ter perdido seus espaços ancestrais de plantio de roças:

Só está trabalhando na terra [da Forquilha] quem comprou. Ninguém está fazendo roça, nadinha, nadinha. Ninguém tem roça. Nós tínhamos as nossas roças. Por isso que eu te digo ficou pior. Ainda veio fazer a casa bem aí na estrada das roças [referindo-se ao Sr. Francisco]. Então, tínhamos esta estrada aí, pra encurtar viagem pro Bom Jardim, ele veio fazer a casa bem

*aí na estrada. Na terra da EMBRAPA nunca permitiu roça. Quando a EMBRAPA entrou ela proibiu. Nós fazíamos roça quando era o tempo do Ministério, o gerente era o Dr. Mário Teixeira, no Bom Jesus, Campina, em todos estes lugares nós tínhamos, até lá pelo Fundo do Saco tinha roça, estrada da Campinha, todinha, Bom Jesus, todo mundo tinha roça, cabeceiras deste igarapés do Livramento, Areia, tudo tinha roça. Mas depois que a EMBRAPA entrou, acabou. **Ninguém tira um palmo** [de roça], **uma vara, só tiram escondido, escondido tiram** (Sr.^a **Maria da Conceição S. dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).*

Finalizo aqui meus diálogos com a *Professora Conceição*, mulher que se diz ainda disposta a luta, trazendo seu discurso sobre a sua “participação” no movimento quilombola marajoara, atividades que têm mobilizado e ocupado os últimos 20 anos de sua vida na condição social de agente política *conhecida e reconhecida*. Atividades que estão intimamente relacionadas às “batalhas” ancestrais daqueles e daquelas que a antecederam, mas que também a conectam ao futuro, às novas gerações, que se tornam objetos de suas preocupações presentes, depreendendo-se um sentido de etnicidade, onde passado e futuro coadunam-se para estruturar o presente.

*Pra mim, participar [do movimento quilombola] foi mais um cumprimento de um dever meu, como pessoa que sempre gostou de ver as coisas acontecerem, as coisas progredirem, porque eu nunca pensei em mim, né, eu sou tipo da pessoa que, até hoje, eu sempre não faço as coisas por mim, eu faço as coisas pensando na coletividade, nas gerações futuras que vem aí. [...] Pra mim foi um cumprimento de dever! E eu, até hoje, apesar dessa minha idade, passando por problemas de saúde, mas se eu tiver uma oportunidade pra ajudar eu tô dentro: na educação, na saúde, no movimento quilombola (Sr.^a **Maria da Conceição S. dos Santos** – Quilombo Bairro Alto, 2018).*

A partir daqui entreteço diálogos com **Maria José Alcântara Carneiro**, conhecida em sua comunidade e nos círculos mais próximo como **Zeca**, outra das muitas “Marias” do movimento quilombola de Salvaterra. **Maria José**, graduada em Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento, aluna da primeira turma de um curso pensado e exigido pelos movimentos sociais amazônicos, é uma daquelas mulheres que vivem o movimento ao qual dedicou “direto, direto”, mais de 11 anos de sua vida, sacrificando seu primeiro casamento no processo, e do qual diz estar “afastada” no presente, mas que “só deu um tempo”. É sócia-fundadora e foi presidenta da **ARQ de Pau Furado**, atuou para criar e manter o primeiro

Centro de Memórias, Saberes e Ciências Quilombolas do Norte do Brasil, no quilombo Pau Furado, inaugurado em 08 de dezembro de 2018, com repercussão na mídia¹¹⁵.

Antes destes diálogos o que eu sabia de *Zeca* podia ser resumido em poucas palavras: “*nasceu em Bacabal, mas mora em Pau Furado; é neta do seu Domingos e da Dona Raimunda; foi namorada de meu irmão; é ativista do movimento quilombola; tem três filhos; é graduada em Etnodesenvolvimento*”. Mas agora persigo a memória em busca de termos que possam me ajudar a traduzi-la num texto escrito para ser conciso, pois, apesar de regularmos a mesma idade e da “vizinhança” dos quilombos, pouco nos vimos na infância e adolescência devido a necessidade de sairmos dos territórios para estudar em municípios diferentes. E, enquanto *Zeca* ingressava no universo político do movimento quilombola paraense, em 1999, eu estava na Universidade aprendendo teorias sobre linguagem.

Assim, nossos caminhos pouco se cruzaram até 2003, quando, trabalhando em Bairro Alto como alfabetizadora de jovens e adultos, soube que o povoado vivenciava a situação de emergência étnica e ocorriam reuniões e pesquisas sobre os “remanescentes” de quilombos. Somente então conheci que havia tal “movimento” e jovens mulheres de outras comunidades vinham atuando significativamente nele, inclusive sendo auxiliares de pesquisa das “professoras” da UFPA e do CEDENPA. Indagando os estudantes, soube que as mulheres eram a *Rita*, a *Socorro*, a *Alcemira*, a *Beth*, a *Zeca* e a *Cristina* acompanhantes da “professora Rosa” em pesquisas nas comunidades.

Deste modo, Maria José retornou ao meu universo e não mais nos perdemos de vista. Aqui posso descrevê-la como uma pessoa que “ama ser quilombola”, pelo menos esta foi a impressão que deixou em mim nossos diálogos, ocorridos entre em maio de 2017 e o início deste ano, sobre sua militância política e suas experiências em aquilombamentos. Trago aqui um resumo de sua mundivisão, construída nas experiências e práticas cotidianas, acerca de si e do movimento político-social ao qual dedicou “direto, direto”, mais de 11 anos de sua vida, sacrificando seu primeiro casamento no processo, e do qual diz estar “afastada” no presente, mas que “só deu um tempo”.

Bom, pra eu começar no movimento foi com a chegada do CEDENPA para algumas comunidades e uma destas comunidades foi Bacabal e, na época, eu residia com minha mãe lá. E aí, né, eu achei interessante este trabalho,

115 Saber mais em <http://g1.globo.com/pa/para/videos/t/todos-os-videos/v/salvaterra-no-marajo-ganha-o-primeiro-museu-quilombola-na-regiao-norte-do-brasil/7221519>

até porque foi um meio da gente estar se descobrindo como quilombola. A identidade quilombola pra gente é nova, né, acho que, a partir de 99, que eu me autodefini como quilombola. Porque, antes, eu só estudava pelo livro mais em pedaços, só um pouco da história, né. E aí com a chegada do CEDENPA, da Universidade na comunidade eu tive todo este entendimento e foi daí que eu comecei a me interessar, descobrir a nossa história, os nossos direitos que nós tínhamos, né, mas estava só em papel, nós não tínhamos conhecimento e isso me levou a fazer parte do movimento (Sr.^a Maria José A. Carneiro – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

Assim como *tia Conci*, *Zeca* confirma a ação do CEDENPA e dos pesquisadores como motivadores dos processos de autoidentificação e aquilombamento em Bacabal e nas demais comunidades, mas reputa seu interesse mais ao aspecto étnico envolvido neste processo, numa interação dinâmica entre os novos conhecimentos acerca dos direitos e os sentidos de pertença do grupo no que tange a história local e ao território. Também afirma a primazia das mulheres em relação ao movimento quilombola de Salvaterra:

Pois é né, por que as mulheres? Eu fico me perguntando. Bom, eu acho que, não sei se foi o interesse mais das mulheres do que dos homens. Mas eu vejo assim, que as mulheres, aqui no Marajó, têm mais, assim, tem mais garra pra encerrar esta luta como liderança. Tem mais mulheres do que homens. Agora estão vindo os homens, eu acho que agora, de uns anos pra cá, estão fazendo parte, mas antes era, assim, só liderança mulher, né. Olha, eu acho que é porque nós somos guerreiras mesmo (Sr.^a Maria José A. Carneiro – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

Zeca também fala sobre sua atual relação e ativismo no movimento quilombola, pois se encontra “um pouco afastada” por motivos de dissensões internas do movimento quilombola de Salvaterra e do Pará, mas justifica-se, porém, dizendo que continua “indiretamente” vivenciando a “luta” “diariamente”:

Hoje estou um pouco, assim, afastada. Não estou, assim, diretamente, mas indiretamente. Quando as pessoas me procuram ou quando eu vejo que eu tenho que realmente intervir em algumas situações eu estou fazendo meu papel, né. E já teve várias ocasiões em que eu tive que, mesmo não tomando parte do movimento, mas como quilombola, eu tive que, sem querer querendo, entrar na luta, mas não desisti totalmente, só dei um tempo, né, mas a luta continua. Continuo na luta, não só aqui no meu município, Salvaterra, mas em outros lugares onde eu vou e eu sei que tem esta história, a luta da mulher, o direito das mulheres, não só as mulheres quilombolas, mas todas as mulheres, mas da mulher em si, eu faço isso diariamente, aonde quer que eu vá eu continuo esta luta. Independente de eu estar no meu lugar de origem ou não, eu estou fazendo (Sr.^a Maria José A. Carneiro – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

O “afastamento” voluntário ou involuntário do “movimento”, por motivos diversos, é algo significativo no discurso destas duas quilombolas, e quando dizem isto, quer dizer que

não se veem e/ou não são vistas, hoje, como “lideranças” formais do movimento, mas encontram-se atuando nas “margens”, nos “bastidores” do movimento, continuando a luta de outras formas, que não dentro das ARQ ou da Malungo, por exemplo, entretanto, reafirmam a cada momento os seus compromissos, o “dever” com a luta. Este “estar de fora” da liderança implica em práticas que podem ser classificadas como infrapolítica, pois como Maria José explica, eticamente, não pode “passar por cima de ninguém”, ou seja, das lideranças “oficiais” do movimento, mas engendra maneiras de fazer-se participar “cutucando” as lideranças, participando de eventos, conversando com as antigas e novas malungas da reexistência quilombola:

Aí o pessoal diz: “Volta Maria José, volta!”. E penso: puxa, cadê os resultados de tantas lutas que fizemos, tanta luta que nós já enfrentamos, na época que eu fazia parte. Cadê? Por que era pra hoje a gente estar, sabe, com resultados bons, positivos e, hoje, não, não vejo. Então, isso me entristece, eu queria poder, sabe, “porque tu não toma a frente?” Porque eu não posso passar por cima de ninguém, eu sei que a luta é nossa. Não é uma luta só minha, não posso dizer esta luta é minha, é nossa, mas também não posso passar por cima de outras pessoas que estão na frente. Não posso fazer isso. Mas estar cutucando ali uma liderança ou outra, isso eu faço, mas infelizmente, hoje eu não me sinto feliz, por causa da luta que estamos enfrentando hoje, com os resultados que nós temos hoje. O que eu vejo não me sinto feliz. Puxa, eu lutei em vão? Mas não, não foi uma luta em vão, porque tivemos alguns avanços, mas eu queria que tivesse melhor hoje, mas infelizmente, não está como eu sonhei, como eu sonho, não está. Mas quem sabe no futuro, né, no futuro melhora, porque também não vamos desistir assim (Sr.^a Maria José A. Carneiro – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

A “entrada” no movimento significou ganhos para Zeca, especialmente em termos de aprendizagem no campo da política em movimentos sociais e étnicos, mas também houve perdas significativas, particularmente no âmbito familiar, as quais ela teve que superar para continuar a “luta” coletiva:

Eu aprendi muito nestes 10, 11 anos de movimento. Eu aprendi muito mesmo e deu vontade de estudar de novo, né. Estudei de novo, graças a deus, terminei a faculdade e fiz uma pós-graduação. Não estou trabalhando, mas isso aí é da vida. Mas mesmo não fazendo parte mais do movimento hoje, eu me sinto dentro dele, eu vivo isso no dia a dia. Então, foi, assim, uma carreira, um tempo que eu passei, assim, da minha vida. Mas não reclamo, não, e vejo resultados de algumas lutas da gente. Resultados positivos para as comunidades, que a gente conseguiu, na época: a luz pra algumas comunidades; a água e isso foi uma luta nossa, na educação algumas coisas melhorou, algumas coisas, na minha época não tinha o transporte, mas graças a deus, hoje já temos um transporte, não é aquele que desejávamos ter, mas tem. Hoje tem a escola. Na saúde não

avançou, eu acho, talvez um pouquinho, mas precisa melhorar muito (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

Neste processo, mana *Zeca* viu-se obrigada a por fim ao primeiro casamento para poder prosseguir nas lutas, pois como ela diz:

Perdi meu marido em função da luta, meu primeiro marido perdi assim, porque eu vivia viajando, vivia na luta, só que isso não me desanimou, não me deixou pra baixo não, sofri sim, todo mundo sofre, né, mas isso não fez eu desistir, não foi por isso, né. Mas, assim, eu via realmente que eu estava deixando meus filhos, muito, minha família, sabe, só em função do movimento, vivia em função do movimento, vivia pro movimento, na verdade (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

Hoje, malunga **Maria José** encontra-se muito preocupada com os rumos do movimento quilombola em Salvaterra, o qual considera que “fraquejou”, podendo o sentido deste fraquejar ser entendido como uma percepção de desmobilização do movimento decorrente da falta de união das “lideranças” atuais e também no fato das lutas pelos territórios terem sido “individualizadas” nas comunidades, havendo não mais “um grupo”, mas “pequenos grupos”, indicando um possível faccionalismo no movimento, o que vem fazendo “fraquejar a luta” pelo território.

No território, também eu te digo que avançou um pouquinho, pouquinho coisa, um degrau de uma escada se subiu. E está vendo que hoje nós estamos vivendo com muitos riscos em relação ao território, né, muitas ameaças, o desmatamento, as pessoas invadindo os quilombos pra construir, que não é quilombola, mas estão invadindo algumas comunidades então eu acho que, hoje, em relação ao território, depois de tanto trabalho que nós tivemos, na época, que foi o trabalho para informar cada comunidade a importância de nós termos um território, né, titulado, e, hoje, o que eu não aceito é separar, na época nós fizemos o estudo do território, pra ser titulado o território e eu estou vendo assim, pedacinhos. Bacabal vai ter um título, Pau Furado vai um título, Bairro Alto vai ter um título. No meu entendimento, na época, que eu achava melhor era por que não dar um título do território que todos nós utilizamos a área de pesca, a área de caça, a área de apanha do açaí, colher o bacuri, tirar a palha, enfim, os recursos necessários para sobreviver. Então, porque não só um título pra este território, todos, um liga ao outro, um liga o outro.

Eu acho que a luta fraquejou um pouco, eu acho que hoje está um pouquinho mais fraca. Não é porque na época eu estava fazendo parte, não é isso que eu quero dizer, mas eu acho que na época que eu fazia parte havia mais união das comunidades, acho que a gente unia as forças e lutava mesmo e hoje já vejo assim, pequenos grupos, não está, assim, o grupo todo, antes era um grupo maior. Hoje é um pequeno grupo que não lutam por todos, eu acho, esta é a minha visão hoje. Eu acho que na época eram mais pessoas o grupo era maior, a gente formou uma coordenação municipal, hoje esta coordenação municipal não existe [se referindo à Akin Akelô]. Hoje eu acho que nós, que participávamos no começo, muitas de nós de afastou um pouco, não sei se é por isso. Alguns permanecem, claro

que a gente não podia ficar todo tempo. Acho que foi este o motivo de porque fraquejou. Acho que o incentivo, também. Isso não existe mais. Parou. Não vejo mais como antes, e isso me entristece, começou uma luta e não era pra parar, era pra gente continuar cada vez mais. Eu vejo, assim, que tinha que buscar mais conhecimentos, mais recursos, mais apoio, mas parou. Não vejo mais os movimentos que tinha antes. E isso enfraquece, enfraquece mais as comunidades, as lideranças, os nossos direitos quilombolas, enfraqueceu... (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

Ao afirmar sua não desistência da luta, mas apenas um afastamento temporário, que ela diz ser voluntário, Maria José, implicitamente, afirma sua “continuidade” no movimento, ainda que de forma cautelosa, ressabiada, às margens, “preparando-se” silenciosamente para retornar ao centro da ação política, pois como ela mesmo afirma, visivelmente emocionada ao referir-se as cobranças e apoio do atual marido para que retorne ao movimento:

*E eu até admiro porque são poucos os homens que dão apoio pra mulher, né, e graças a deus, este apoio eu tenho dele aqui em casa, mas não depende dele, depende de mim e acho que do movimento também, né, fortalecer, realmente precisa de um incentivo, que de uma sacudida, uma balançada nas comunidades fazer um evento como já teve um dia, talvez isto melhore, acorde, porque está adormecido, está adormecido... Até prometi pra mim mesmo que eu não ia desistir, assim, fácil, não por algumas pessoas, por alguns acontecimentos que me fez eu me afastar que eu vou desistir de uma luta que não é só dessas pessoas que me fizeram afastar, tem outras pessoas que dependem. Então isso me fortalece, mas ao mesmo tempo me faz dar um passinho atrás. **Eu dou sempre um passinho atrás antes de tomar dois pra frente, mas eu num vou desistir.** A minha mãe fala assim, a mamãe não quer, a mamãe não queria mais que eu me... de tantas coisas que aconteceram. Que acontece muitas coisas boas no movimento, mas também tem uns pontos negativos. “Olha por mim tu não vai não, te afasta, não seio o quê..”. E não é isso que meu coração pede. **Mas eu acho que esse tempo, esse tempo que eu me afastei talvez eu esteja me preparando, né, que eu estou aqui quieta em casa, mas eu estou me preparando.** Eu acho que este é o primeiro passo que nós temos que fazer, na verdade, que é nos reunir de novo, nos organizar de novo, tomar pra si mesmo uma luta que é nossa, como eu te falo (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).*

O dito acima é confirmado pelas palavras de Zeca ao referir-se a sua relação com o movimento quilombola, demonstrando uma insatisfação por estar “fora” atualmente, afirmando uma “saúde” e uma “vontade” de “estar” mais envolvida na “luta”:

*Olha o que representa pra mim é, como eu te falei, acho que é tudo pra mim, assim, porque é uma coisa que eu gosto de fazer, de lidar com o público, foi um momento, pra mim, foi, assim, uma coisa, assim, que me envolveu, que eu me envolvo, que mexe comigo, com meu emocional, né, e, como eu te falei, eu sinto falta, tenho saudades (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).*

Os diálogos encetados aqui a partir das vozes destas duas lideranças quilombolas trazem a dimensão do movimento quilombola de Salvaterra “feito” por elas em quase 20 anos de ativismo político. Suas falas indicam que mesmo de “fora”, às margens do movimento por motivos diversos, seguem “lutando” por meio de outras “práticas” que analisei aqui como infrapolíticas. Estes discursos apontam para estratégias outras, além da atuação no âmbito as associações como lideranças formais, que se mostram eficazes nas relações sociais entretecidas nos quilombos e para além deles.

Entre estas práticas destacam-se as conversas com as lideranças formais, conselhos, cobranças, enfrentamentos, incentivos e mesmo tomada de decisões à revelia das lideranças formais. Os limites da abordagem feita aqui estão encerrados no fato de escolher-se para este diálogo apenas duas representantes da “elite” do movimento quilombola de Salvaterra, em detrimento das demais conhecidas e anônimas mulheres que “fazem” também os quilombos neste local, optando-se propositalmente em compartilhar as mundivisões destas “lideranças”, pois a ideia foi trazê-las, com suas vozes, enquanto “representantes” das demais. Assim, o mesmo é parcial e limitado, bem como as reflexões provindas e entretecidas nestes diálogos.

4.2 ENCONTROS DE MULHERES: CONHECIMENTOS, SABERES E PRÁTICAS MALUNGUEIRAS MARAJOARAS

As apresentações culturais fizeram do evento uma troca de experiências sobre música, teatro, dança e linguajar. Em cada momento, a energia de estar juntas explodia nos passos do carimbó, do lundu, do brega e da quadrilha e esta forma de pensar e viver os Encontros os torna diferentes de reuniões com ar de formalidade. A alegria e formalidade foram bem dosadas (Relatório do II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, Cedenpa, 2003).

Os *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* são marcos históricos do movimento quilombola paraense, iniciados em Salvaterra em 2002, fruto da ação e organização política de malungas iyalodês pioneiras como **Ivana Pinheiro, Luzia Betânia Alcântara, Noemi Maria Barbosa, Ana Raimunda Pereira, Joelma Nascimento, Maria Leal, Bárbara Dias, Maria José Alcântara, Maria José Carneiro, Alcemira Alcântara, Rita e Tereza do Nascimento, Cristina Leal, Maria da Conceição Sarmiento dos Santos, Maria do Carmo Santos Leal, Rita Teixeira**. Elas são as *iyalodês* deste século ao estruturarem este lugar privilegiado de fala e ação feminina, pois foram estas mulheres, com o apoio do CEDENPA e outras instituições, que organizaram e realizaram o *I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (em Bacabal em 2002), o *II Encontro de Mulheres*

Negras Quilombolas do Pará (em Deus me Ajude em 2003) e o *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (em Mangueiras em 2004).

No contexto do Marajó e do Pará foram e são estes encontros de mulheres reconhecidos como rituais políticos viabilizadores de aquilombamentos mais profundos e organizados que culminaram na criação das associações de remanescentes de quilombos (ARQ) que ora integram as ações políticas de lutas pela titulação dos territórios quilombolas. O 9º Encontro ocorreu em 2018, em Santa Rita das Barreiras (São Miguel do Guamá) e a última edição, o 10º Encontro, ocorreu no Quilombo Serrinha em Oriximiná, no Baixo Amazonas¹¹⁶.

Acerca do *I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, realizado no quilombo Bacabal, no ano de 2002, deve-se dizer que partiu de uma proposta das mulheres quilombolas de Salvaterra em parceria com Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), o qual que vinha realizando ações junto as comunidades negras rurais do Pará e chegara ao Marajó, em 1998, com o objetivo que encontrar os povoados “remanescentes dos antigos quilombos”. Foi a senhora **Maria do Socorro dos Santos**, uma herdeira de Ananse, que assumiu essa missão e, nesta jornada, encontrou-se com muitas mulheres, que vinham fazendo a resistência nestes territórios negros marajoaras.

116 I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Bacabal, Salvaterra, 2002; II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Deus me Ajude, Salvaterra 2003; III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Mangueiras, Salvaterra, 2004; IV Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Umarizal, Baião, 2006; V Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Inhangapi, 2008; VI Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Itacoã Miri, Acará, 2010 – “Meu corpo, Meu Território Sagrado”; VII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – São Bernardino, Moju, 2014 - “Pelos braços da mulher negra: a força de um quilombo”; VIII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Porto Alegre, Cametá, 2016 - ; IX Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Santa Rita das Barreiras, São Miguel do Guamá, 2018 - .



Figura 14 Maria do Socorro dos Santos e Ivete Rodrigues do TQ Paixão durante o 2º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará em 2003. Fonte: Acervo fotográfico da Prof. Rosa Acevedo Marin

Em Salvaterra, dona Maria do Socorro encontrou-se com Dona **Tereza (Teté) do Nascimento**, **Maria José Alcântara**, **Maria José A. Carneiro (Zeca)**, **Lina do Socorro Leal**, **Rita do Nascimento**, **Tereza Cristina do Nascimento**, **Joelma do Socorro do Nascimento**, **Bárbara Dias**, **Maria, Ana Rosa**, **Lucicleia** (em Bacabal), **Mariza Alcântara**, **Telma**, **Suely**, **Maria José (Zeca)** (Deus me Ajude), **Ivana Pinheiro**, **Luzia Betânia Alcântara**, **Benedita (Tia Bena)**, **Elizabete (Dona Bete)**, **Maria Eunice Pereira**, **Ana Raimunda da Conceição** (em São João /Mangueiras), **Ivete Rodrigues** (Paixão), **Solange Amador** (Vila União/Campina) e tantas outras e, com estas mulheres em compartilhamentos vários, começaram a organizar a luta em defesa do direito ao território e por justiça social, criando nestes lugares **grupos de mulheres negras quilombolas**. E, a partir dali, começaram a organizar-se com o objetivo de criar mundos melhores para elas, suas filhas e filhos, maridos, parentes e amiga(o)s.



Figura 15 Malungas quilombolas de Bacabal no início das lutas: **Maria José Carneiro, Bárbara Dias** (mulher trans e líder do Grupo de Mulheres de Bacabal), **Cristina Leal e Lina do Socorro Leal**, ao fundo **Delmair Santos** (do Grupo de Mulheres Quilombolas de Mangueiras). Fonte: Acervo fotográfico de pesquisa da Prof.^a Rosa Acevedo Marin.

No documentário *“Pelos braços da Mulher Negra a Força de um Quilombo: Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará”* (2018), realizado pelo CEDENPA e MALUNGU durante o **9º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará** (no quilombo Santa Rita das Barreiras), em 2018, a Sr.^a **Maria do Socorro** rememora o início deste projeto político de reexistência quilombola no Pará:

*Eu trabalhei no CEDENPA em áreas quilombolas, na **organização das associações e grupos de mulheres**, né. Era um projeto que era patrocinado pela ICO e eu ia lá pras comunidades executar o projeto. E em especial, o projeto acontecia em Salvaterra nas comunidades de Bacabal, Deus me Ajude e Mangueiras. E, quando chegou já próximo do projeto já encerrar, nós, as mulheres sentiram, assim, aquela necessidade de encerrar assim, bonito, né. Encerrar assim, envolvendo todo mundo, né?! Aí o CEDENPA achou interessante a ideia e aí começamos já a organizar o encontro de mulheres lá em Salvaterra. Só que, aí, entrou todos os municípios que o projeto era contemplado, não só os municípios, mas, principalmente, as comunidades. E daí foi o 1º Encontro, que foi lá na comunidade de Bacabal, em Salvaterra, ele já teve uma dimensão grande, né. Porque foram vários municípios, teve a participação de pessoas do Maranhão. E foi um encontro, assim, já com cara de grande (Sr.^a. **Maria do Socorro dos Santos** – CEDENPA, 2018).*

Ressalte-se nestas falas de dona **Maria do Socorro** a importância e o papel preponderante das mulheres na organização destes espaços de resistência e lutas, lugares de falas (Ribeiro, 2017), encontros, compartilhamentos de saberes e de reflexões sobre as questões que as afetavam em seus cotidianos. Do meu ponto de vista, o querer envolver “todo mundo” nas ações que vinham protagonizando, decorre de termos experiências e saberes adquiridos alhures em outros embates, pois as participantes dos projetos sabiam de antemão que, nas batalhas que enfrentariam ao aderir a uma identidade étnica, não dariam conta sozinhas, precisavam do apoio de todas e todos das comunidades. Para tanto, precisavam juntar todo mundo num grande *cunvidado*, e fazer um encontro “bonito”, com “cara de grande” a fim de chamar a atenção da sociedade para aquilo que vinham fazendo e para as suas reivindicações.

Este evento foi organizado pelas mulheres quilombolas em parceria com o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará e pesquisadores da Universidade Federal do Pará e da UNAMAZ. Notadamente, a partir deste encontro as pessoas destas comunidades, e, especialmente as mulheres, começaram a organizar-se para fundar/criar as primeiras associações quilombolas ou associações de remanescentes de quilombos nesta região: a *Associação de Remanescentes do Quilombo de Bacabal* (2002), a *Associação de Remanescentes do Quilombo de Mangueiras* (2002), a *Associação de Remanescentes do Quilombo de Deus me Ajude* (2002). Sobre a organização e logística deste “encontro” **Maria José Alcântara** recorda que foi uma ação eminentemente das mulheres e das lideranças das comunidades:

*A gente teve apoio de fora, sim, mas a gente já tinha aquele espírito de liderança que a gente tinha, tenho. Eu vejo os meus pais, né, e eles participavam muito da igreja e a gente já cresce com aquele espírito de liderança. E veio pessoas de fora, teve apoio, sim, mas o mais foi a gente das comunidades, as lideranças, como estava te falando, nós somos guerreiras mesmo. A gente que tomou a iniciativa, pensou junto, claro, né, pensamos, mas acho que diretamente foi a gente. Dos primeiros encontros todas as comunidades participaram. Foi um trabalho de meses, organização de meses, a gente reunindo com a comunidade pra ver como é que dava pra fazer, quais são as casas que podiam receber as pessoas, se daria pra construir um espaço e em algumas comunidades foi feito isso, outras não, as famílias mesmo alojaram as pessoas que vinham. A alimentação também cada comunidade contribuiu com alguma coisa, né, e todo mundo, graças a deus, saiu satisfeito tanto com alimentação tanto como hospedagem, os assuntos tocados no evento também eram muito importantes. A gente via no momento a realidade das comunidades, que estava vivendo, né, os problemas atuais que ainda são até hoje, né, que é a luta pela terra, né. Este era um dos problemas fundamentais que tinha e permanece. (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Pau Furado e Bacabal, 2018).*

O discurso de **Dona Luzia Betânia Alcântara**¹¹⁷, uma pioneira do movimento quilombola de Salvaterra e do Pará conhecida por todo o estado como **Bete Quilombola**, também reportam a este espaço de quilombamentos e reexistências criado por mulheres negras marajoaras no início do século XXI em Salvaterra:

Eu participei do I Encontro, que foi no quilombo de Bacabal. Foi lá que eu conheci o CEDENPA, que eu vim conhecer o movimento negro quilombola. Pra mim, né, foi onde tudo começou. Eu já tinha um conhecimento um pouco de quilombo, da história, pela história de Zumbi e me encantei quando eu ouvi falar nos nossos direitos, que nós tínhamos direitos, que nós tinha uma lei que nos amparava. E nesse primeiro encontro que a gente conheceu, que eu conheci, no caso, as outras companheiras de outros municípios que tinham as mesmas dificuldades que nós, né! Porque, quando a gente não tem este conhecimento, a gente acha que é só a gente (Sr.^a Luzia Betânia Alcântara, dos quilombos Mangueiras e Bacabal – 2018).

Aqui **Dona Bete** explicita a expansão de sua luta para além do **São João** (unidade social do quilombo Mangueiras) e para além dos projetos que desenvolvia no **Grupo de Mulheres de São João** com o apoio do CEDENPA, pois este 1º Encontro, viabilizou a ela conhecer “outras companheiras” e perceber que não estava sozinha nestas lutas pelo existir; havia muitas outra(o)s como ela em outros lugares do estado e do Brasil; aperceber-se da existência de um movimento quilombola e que ela era uma sujeita de direitos. Em outro trecho do referido documentário, a Sr.^a **Luzia Betânia** fala-nos das reivindicações femininas neste encontro, encaminhadas como propostas para implementação de políticas públicas secularmente negadas à população quilombola: “Então, as propostas que foram feitas lá foram encaminhadas, né. Propostas de políticas públicas como, por exemplo, a questão escolar, a questão do nosso direito de saúde como mulheres quilombolas e, de lá pra cá, a gente avançou muito” (Sr.^a Luzia Betânia Alcântara, 2018).

Escurecendo em seguida, que foi este encontro que lhe oportunizou organizar sua agência enquanto liderança pois,

Foi neste encontro também que conheci Nilma Bentes e Maria do Socorro que foram, digamos assim, as minhas guias, né. E as minhas instrutoras, foram elas que me instruíram como liderança, né. Elas acharam que eu tinha potencial e que eu não tinha medo de falar, porque eu peguei o microfone lá nesse encontro e coloquei algumas ideias e coloquei algumas

117 Este seu discurso está reproduzido no documentário “**Pelos braços da Mulher Negra a Força de um Quilombo: Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará**” (MALUNGU e CEDENPA, 2018), disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=W9aQvJ_AUGg&t=152s>. Acesso em mai. 2022.

propostas e a Nilma ficou, assim, interessada e achou que eu teria coragem pra falar algumas coisas e teria coragem e que eu teria coragem de ser uma liderança, né. Porque pra ser uma liderança quilombola tem que ter coragem e coragem eu tinha, né! (Sr.^a Luzia Betânia Alcântara, dos quilombos Mangueiras e Bacabal – 2018).

Considerando-se os sentidos do *Ubuntu* enquanto *ethos* e ética, a fala de Dona Bete remete a consolidação do NÓS, performatizado na partilha de saberes e experiências com outras herdeiras de Ananse ativistas do movimento negro, através do incentivo e apoio destas mulheres insurgentes em reconhecer sua agência sociopolítica, e sua coragem para assumir a liderança do movimento quilombola local e paraense, tornando-se uma *malunga iyalodê*.

Corroborando com estas falavras, a malunga **Valéria Almeida Carneiro**, liderança do quilombo Pau Furado, explica seu envolvimento no movimento quilombola a partir deste 1º Encontro e dos encontros subsequentes:

Nós estamos no 9º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas e o 1º Encontro, assim como o 2º e 3º foram realizados no município de Salvaterra, nas comunidades de lá. Mas apesar disso, eu não tive a oportunidade de participar, pois..., porque nesse período eu morava na cidade de Belém, né. Aí, no encontro que aconteceu na comunidade de Bacabal, eu apenas visitei o encontro, mas eu não tinha muita noção do que era e de como se fazia. E nem tinha, ainda, conhecimento da identidade quilombola, né. Estava iniciando ainda. A partir daí, eu voltei para a minha comunidade e comecei a me interessar: “Porque que as comunidades vizinhas eram quilombolas e a minha não, se a gente tinha as mesmas características?” E, aí, eu busquei informações com o companheiro Haroldo Júnior, que é da comunidade de Bacabal, aí ele foi me informando e ele me ajudou e, junto com a companheira Bete, companheira Lina, Maria José e outras companheiras, que até estão aqui, hoje, no encontro, organizamos a comunidade. E um projeto da Prof^a Rosa Acevedo junto com o CEDENPA, a Maria do Socorro, a Nilma, foram pra comunidade fizeram levantamento, fizeram estudo antropológico. Aí a comunidade, aí sim, passou a se reconhecer como comunidade quilombola (Sr.^a Valéria Almeida Carneiro, Quilombo de Pau Furado, 2018).

As consequências práticas deste primeiro encontro de mulheres negras quilombolas na vida de mulheres como **Luzia Betânia** e **Valéria**, evidencia-se em seus aquilombamentos contemporâneos e imersão no mundo do movimento quilombola paraense, lugar de resistências que elas ajudaram/ajudam a construir, unindo-se primeiramente em torno do reconhecimento de uma identidade étnica herdada da(o)s ancestrais que lhes legaram territórios de existências, e depois na busca por direitos socioterritoriais que o Estado brasileiro insiste em negar ao nosso povo, estendendo-se até o presente.

Então, neste sentido a diversidade de experiências e vivências femininas em cada território quilombola foi salutar para a estruturação dos encontros, que naquele momento partiam das experiências coletivas com a histórica e sistemática negação de direitos. Nas palavras da malunga **Maria Luíza de Carvalho Nunes**, liderança do TQ **Buca da Mata**, a qual esteve envolvida na organização dos Encontros desde o início enquanto ativista do CEDENPA,

*A importância desses encontros, primeiro era reconhecer a diversidade que existe entre as mulheres quilombolas, negras e quilombolas. Então, nós somos muitas e com conhecimentos dessa questão da natureza, questão alimentar, de experiências diferentes, de regiões diferentes, mas as nossas dores são as mesmas! Por exemplo, a questão da escolaridade, da atenção básica de saúde, a falta de exames específicos para as mulheres em determinado período da sua vida... Então, esta sempre foi a grita (Sr^a. **Maria Luíza de Carvalho Nunes** – Quilombo Buca da Mata, 2018).*

O discurso da malunga **Maria Luiza** corrobora as falas das lideranças **Bete** e **Valéria**, reafirmando que, aquilo que as uniu nestes primeiros Encontros, foram as necessidades de acesso às políticas públicas garantidoras de direitos e a busca por justiça social, assim, reunir-se enquanto coletivo étnico foi a estratégia utilizada, a malungagem produzida para trazer ao espaço público as reivindicações do grupo excluído.

Porém, ao longo do tempo, as estratégias malungas foram sendo aperfeiçoadas e, à medida que o encontro passou a habitar e envolver outras mulheres e outros lugares¹¹⁸, precisou-se avançar em direção a propostas que trouxessem para o centro do debate os saberes e conhecimentos produzidos no chão do quilombo, dos quais as mulheres são as principais agentes e mantenedoras, buscando e evidenciando ali as muitas malungagens elaboradas no sentido de resolução de problemas que nos atingem, como afirma a liderança do TQ **Buca da Mata**:

*Mas nós, a partir do 4º Encontro, nós procurávamos, assim: “mas de que forma nós também, este conhecimento que nós temos - da terra, da água, das sementes, das ervas – como nós podemos trabalhar isso?” Como a gente pode trabalhar a questão nutricional, mas, também, a nossa história de conhecimentos? (Sr^a. **Maria Luíza de Carvalho Nunes** – Quilombo Buca da Mata, 2018).*

118 As mulheres quilombolas reunidas na Malungu a partir de 2004 e a direção do CEDENPA decidiram expandir os Encontros de Mulheres para outras regionais da Malungu e definiram que este evento passaria a ocorrer a cada dois anos, assim o **IV Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará** foi realizado em 2006 no quilombo Umarizal, município de Baião -PA, na Microrregião do Nordeste Paraense.

Uma dinâmica interessante da organização destes primeiros encontros, foi o fato de os homens assumirem a cozinha do evento a fim de que as mulheres pudessem dedicar-se inteiramente as atividades (**Figura 16**), assim “uma equipe formada por homens (rapazes, principalmente) tomou conta da cozinha enquanto as mulheres participavam das atividades do encontro” (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003, p.13). Outra estratégia malungueira foi o estabelecimento de um tipo de creche com atividades lúdico-educativas para cuidar e entreter as crianças e deixar livres as mães durante todos os dias (**Figura 17**), pois

Sabe-se que encontros desta natureza, sobretudo envolvendo mulheres, o número de crianças é elevado, porque muitas ainda estão na fase de “puxar a saia da mãe” e, se não forem realizadas atividades específicas para as crianças, as mães não conseguem participar do evento com tranquilidade (*Ibidem*).



Figura 16 Crianças participam de oficina de Capoeira durante o *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof.^a Rosa Acevedo Marin.

Isto revela uma compreensão sobre um tipo de sociabilidade necessária para garantir ganhos coletivos, pois, à medida que as mulheres avançam nas lutas por justiça social,

homens e crianças também são beneficiada(o)s. Se a resistência feminina logra ganhar e acumular recursos simbólicos e materiais que vão ajudar o grupo familiar a se manter, boa parte dos homens tendem, alguns mais outros menos, a fazer a sua parte nos cuidados com a família. Isso também é performatizar Ubuntu!



Figura 17 Homens tratam de carnes para preparar o almoço das participantes do *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof.^a Rosa Acevedo Marin

O *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, aconteceu no quilombo Deus me Ajude, entre os dias 19 e 22 de junho de 2003, e dele há vários registros documentais, tais como textos como um relatório elaborado pelo CEDENPA e fotos registradas durante o evento, em especial da abertura e das **Noites Culturais**, com apresentações de teatralizações de manifestações culturais e religiosas dos quilombos (**Figura**

18), performances musicais e danças (Figuras 19, 20 e 21). Sobre este *II Encontro* o documento **Relatório do 2º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará** (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003), informa que participaram diretamente 159 pessoas, sendo 106 mulheres, 14 homens e 39 crianças (entre meninos e meninas).



Figura 18: Teatralização sobre o culto à Nossa Senhora do Bom Parto, padroeira do TQ Deus me Ajude. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof.^a Rosa E. A. Marin

Neste evento contou-se com a participação, além das pessoas da comunidade anfitriã, de representantes de Bacabal, Barro Alto, Providência, Paixão, Mangueiras, Santa Luzia, Vila União/Campina e Siricari. “Além de 3 pessoas que vieram dos estados do Amapá e Maranhão”¹¹⁹ (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003, p. 10). Estas pessoas

119 Entidades e grupos representados no *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*: Associação Comunitária dos Moradores do Bairro Alto; Associação Cristã de Campinas; Associação de Mulheres de Campinas; Associação de Mulheres Negras Quilombo Fala Negra; Associação de Mulheres Quilombolas de Deus Ajude; Associação de Remanescentes do Quilombo de Bacabal; Associação de Remanescentes do Quilombo de Paixão; Associação dos Moradores e Produtores de Abacatal; Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas; Grupo de Mulheres Negras Rurais; Grupo de Mulheres Negras de Boa Vista; Grupo de Mulheres Quilombolas do Guajará-Acará;

eram “Maria Magnólia Costa Belfort representante das comunidades quilombolas do Maranhão (ACONERUQ)” e da CONAQ, “Maria da Graça Brazão e Josilene Tomasia Nascimento Ramos, do Instituto da Mulher Negra do Amapá (IMENA)” (*Idem*, p.14).



Figura 19 Sr.ª Raimunda Alcântara Leal (*Mundica*), pajé do Quilombo Deus me Ajude dança como componente do Grupo Cultural de Deus me Ajude. Fonte: Acervo de registros fotográficos da Prof.ª Rosa E. A. Marin

Nas fotografias acima (**Figura 19**) é possível observar a participação ativa da mulherada quilombola de Salvaterra, especialmente das mulheres do TQ Deus me Ajude, algumas das quais eram componentes do **Grupo de Mulheres de Deus me Ajude** que, “coordenado pela senhora Maria de Deus, apresentou uma performance em louvor à Nossa Senhora do Bom Parto, padroeira da comunidade, com a música “Nossa Senhora”, de Roberto Carlos” (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003, p.14).



Figura 20 Grupo de Capoeira do CEDENPA faz saudação as Yabás Nanã, Yemanjá, Oxum e Iansã durante a abertura do *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*. Fonte: Acervo da Profª Rosa E. A. Marin



Figura 21 Grupo de Carimbó apresenta-se e anima a Noite Cultural do *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*. Fonte: Acervo fotográfico da Profª Rosa E. A. Marin

Neste **II Encontro**, as mulheres elegeram discutir as seguintes temáticas: *1 - Saúde da mulher no meio rural; 2 - Orçamento Familiar e contribuição das mulheres na geração de renda; 3 – Estratégias políticas e participação das mulheres quilombolas nas questões da terra e do orçamento familiar* (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003). Interessante notar que nos encontros subsequentes a questão da saúde e do bem-estar, a participação das mulheres nas lutas pelos territórios e sua emancipação financeira seguiram como temas principais ou temas transversais nos demais encontros. Por exemplo, no 9º Encontro, em 2018, discutimos as plantas medicinais e nossa agência enquanto guardiãs de conhecimentos sobre seus usos nos cuidados de nossos corpos e mentes e no 10º Encontro (que ocorreu em setembro deste ano) continuou-se essa discussão vinculada à necessidade de proteção dos territórios e de todas as plantas e das suas guardiãs malungas que neles coabitam.

Desde o I Encontro, realizado na comunidade de Bacabal (Salvaterra), as mulheres quilombolas tomaram a decisão de se articular para concretizar este II Encontro, definindo o compromisso de insistir em temas que criem uma forte unidade entre as mulheres dos diferentes povoados e comunidades (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003, p. 03).

Destaco que a questão da nossa participação no campo da ação política institucional, a partir da eleição da(o)s nossa(o)s aos cargos para os legislativos e executivos municipais também estiveram na pauta de nossos encontros afrofemininos desde o início, conforme apresentarei adiante no caso da malunga Bete, pois compreendemos, desde o início das batalhas neste século, que nossos projetos coletivos somente alcançarão alguma possibilidade de entrar na pauta da agenda política municipal, estadual e nacional quando estivermos realmente representada(o)s nestes lugares do poder, como nosso poder de fala, do Nós por Nós!

A fotografia abaixo (**Figura 22**) retrata as muitas mulheres (e alguns homens) de diferentes gerações, das anciãs às crianças, que ajudaram a intelectualizar a reexistência malunga nos quilombos de Salvaterra, num exercício constante de teoria-ação, da reflexão a partir de nossas experiências, das nossas dores e prazeres/alegrias compartilhadas, que elaboradas por elas/nós, forjaram este projeto político quilombola, conforme a visão de Leite (2000).



Figura 22 Mulheres idosas, adultas, jovens, adolescentes e crianças participam da Noite Cultural durante o *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*. Fonte: Acervo fotográfico de pesquisas da Prof.^a Rosa Acevedo Marin.

Por isso reivindicamos a titulação de nossos territórios de existências, políticas de saúde, políticas de proteção ambiental, educação escolar quilombola e reserva de vagas com garantia de permanência no ensino superior, políticas de moradia, água potável e saneamento básico, um sistema de justiça que nos atenda em nossas especificidades etnicorraciais, geração de emprego e renda, pois cada elemento desses é vital a nossa existência e à sobrevivência de nossa prole. E nós, sendo bisavós, avós, mães, irmãs, filhas, tias, sobrinhas e primas, companheiras e esposas, amigas e colegas entendemos que a existência dos nossos homens depende também das nossas agências. Por eles também reexistimos!



Figura 23 José Carlos Galiza, liderança do quilombo Guajará Miri/Acará-PA e representante da Comissão Estadual de Comunidades Quilombolas, discursa na abertura do II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará. Fonte: Acervo fotográfico de pesquisas da Prof.^a Rosa A. Marin

Entre os dias **24 e 27 de junho de 2004**, no quilombo Mangueiras, as mulheres, com o apoio do CEDENPA, realizaram o **III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará**, o que configurou o aumento da participação de mulheres, pois havia o interesse destas em aprender mais como realizar os trâmites necessários para organizar o autorreconhecimento de suas comunidades em coletivo étnico quilombola, bem como houve a ampliação das atividades desenvolvidas durante o evento, em especial com a realização de desfiles de beleza negra nas noites culturais e, ao fim do encontro, o mastro das mulheres quilombolas.

Estes encontros tornaram-se os lugares da partilha dos significados étnicos e políticos do movimento quilombola e foram explicitados os sentidos do resistir, porque e como resistir. Ali, tornou-se o lugar por excelência do aquilombar em Marajó. Novamente as mulheres

(**Figura 24**) reuniram-se para discutir territórios, diretos como saúde e educação, moradia, saneamento, economia e emancipação financeira e autocuidado



Figura 24: Mulheres (e homens) de diversos quilombos de Salvaterra participam do *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas Pará* no TQ Mangueiras, em 2004. Fonte: Acervo fotográfico de pesquisas da Prof.^a Rosa A. Marin

Como explicitado anteriormente, as temáticas referentes aos primeiros encontros organizaram-se em torno da luta pela terra e pelo território, trazendo na defesa destes direitos outras questões de ordem socioeconômicas e políticas que atravessam nossas vidas. Mas essa luta também é vivida através do lúdico, então, como explicitado na epígrafe desta sessão, rimos, brincamos, dançamos, cantamos e nos divertimos. Aprendemos e ensinamos também assim! A nossa formalidade é festa e isso é muito sério!

As fotografias abaixo retratam estes momentos de diversão, mas uma diversão comprometida com a resistência cultural e identitária. Na primeira imagem (**Figura 25**) a mulherada quilombola diverte-se dançando no folgado do mastro, um símbolo da nossa religiosidade, um agradecimento pelas dádivas recebidas das santas e santos; expressam gratidão pela vida e pelas vitórias nas batalhas. Essa tradição de divertimento e expressão da

devoção e fé de nosso povo tornou-se símbolo de nossos outros encontros posteriores. Desde aí, até hoje, o mastro se faz presente sempre que reunimos nosso coletivo.



Figura 25 Mastro das Mulheres durante o *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*. Fonte: Acervo fotográfico das pesquisas da Prof.^a Rosa Acevedo Marin

A potência do exemplo que ensina é perceptível na segunda imagem (**Figura 26**), nela vemos que as crianças presentes no *III Encontro*, organizaram sua própria maneira de “brincar” juntamente com suas mães, avós, tias, primas e vizinhas, imitando-as engendraram seu próprio mastro, divertindo-se junto e participando ao seu modo do Encontro. E este exemplo vai além da diversão, passa para percepção e recepção do quilombolário em suas vidas. De modo geral, aprende-se que também se fortalece a luta assim. A menina que segura a ponta do mastro, à esquerda, é **Bianca Barbosa**, que, hoje, assume a liderança em Mangueiras e nos demais quilombos de Salvaterra como jovem Abayomi. Seguiu o exemplo das mais velhas no lúdico e na luta.



Figura 26 Seguindo os exemplos das adultas, crianças organizam o seu mastro. Fonte: Acervo fotográfico das pesquisas da Prof.^a Rosa Acevedo Marin

Sobre a dinâmica de organização e realização destes Encontros, a malunga **Maria Luíza** testemunha e assevera que todos foram intelectualizados como uma política do NÓS da Filosofia Ubuntu, logo procriadora e partejadora de muitos outra(o)s Nós:

*Acho importante dizer que era uma equipe enorme, sabe! De intelectuais, de artistas, de alguns órgãos como, por exemplo a SEDUC, que mandava a Joana Carmem, professor Amilton. Então, era um grupo que sentava e pensava: “mas naquele encontro aquela pessoa falou isso”, entendeu? Então, era uma equipe enorme. Daí eu penso que a Filosofia Ubuntu, ela precisa pairar sobre nós: Eu Sou o que Sou porque Nós fizemos. Não foi uma pessoa que fez, não foram duas, foram muitas pessoas. Muitas mulheres pensavam o Encontro! (Sr.^a **Maria Luíza de Carvalho Nunes** – Quilombo Buca da Mata, 2018).*

Portanto, estas dinâmicas de interação sociopolítica, iniciadas nos **grupos de mulheres quilombolas** e, posteriormente, nos **Encontros de Mulheres Negras Quilombolas**, proporcionaram que várias malungas passassem a ocupar espaços de fala e

ação política no âmbito local e regional e, também, que suas vozes fossem ouvidas e replicadas na Amazônia, no Brasil e no exterior. Para tanto, as mulheres ocuparam espaços de poder em seus quilombos, como fundadoras e mantenedoras das ARQ e, progressivamente, partiram para âmbitos mais amplos, acumulando, no processo, capital político do *tipo notável* (Bourdieu, 1989).

Esta forma de ação social e política que leva uma pessoa a deslocar-se do individual ao coletivo, ocorreu e pode ser vislumbrado, por exemplo, na trajetória de vida de **D. Luzia Betânia Alcântara**, a *Bete Quilombola*¹²⁰, como é mais conhecida (**Figura 27**). Esta mulher negra transita no movimento quilombola Salvaterra desde o ano 2002, quando se inseriu firmemente no embrionário movimento, engajando-se em ações do CEDENPA e nas pesquisas histórico-antropológicas que então estavam em curso ali.



Figura 27 Jovem Luzia Betânia Alcântara no início de seu quilombamento

À época, jovem mãe e residindo no povoado *São João*, em Mangueiras, lá conheceu as primeiras lutas pelo território, “quando chegou a notícia de que Mangueiras era remanescente, mas não aceitou. Aí, as mulheres de São João se juntaram e começaram a

120 Indico os filmes *Guerreira Quilombolas Amazônidas* e *Salvaterra, Terra de Negros* para conhecer melhor a trajetória de D. Beth e outras malungas.

fazer as coisas” (Ana Raimunda Conceição, Quilombo Mangueiras), sendo uma das co-fundadoras do *Grupo de Mulheres de São João*, espaço articulado junto com mulheres como **Ivana Pinheiro**, **Ana Raimunda Conceição** e **Benedita (Bena) Santos**, para receber e promover ações do Projeto Raízes Negras e do CEDENPA, posteriormente transformado, em 2002, na *Associação de Mulheres Quilombolas de São João*, e que, desde 2005, tornou-se a *Associação de Remanescentes do Quilombo de Mangueiras*.

Neste processo, **Dona Bete** começou a participar das reuniões para discutir a *remanescência quilombola*, os processos de autorreconhecimento e de titulação dos territórios em Salvaterra, os quais tiveram lugar, tanto ali, como em outros povoados e na cidade de Salvaterra, entretanto, como adiantado, foi a partir do *I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas de Salvaterra*, em 2002, que ela assumiu a ação coletiva. Daí em diante não parou mais e envolveu-se cada vez mais na luta, principalmente por assumir ali, junto com outras mulheres, o compromisso de dar continuidade na realização dos próximos encontros e continuar, por outros meios, os aquilombamentos no município, envolveu-se em projetos no seu povoado e em pesquisas nos outros.



Figura 28 – Sr.^a Luzia Betânia Alcântara em diferentes momentos de sua trajetória no movimento quilombola de Salvaterra. Fonte: Acervo de pesquisas da Prof.^a Rosa Acevedo Marin em Salvaterra

A **Figura 28** evoca momentos da trajetória daquela que se tornou a *Bete Quilombola*. Na fotografia aparece ao lado de **Rita do Nascimento, Alcemira, Lina do Socorro Leal e Maria Leal**, mulheres que aquilombaram juntas no início do século XX, durante as mobilizações para criar *grupos de mulheres quilombolas* com a Sr.^a **Maria do Socorro Santos** do CEDENPA, seguidas das agências para efetivar as pesquisas sobre os remanescentes a partir de 2003 em parceria com a professora Rosa Marin e membros do CEDENPA.

A **Figura 29**, abaixo, retrata D. Bete em plena ação durante a realização do *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, em 2004, lugar de resistência, mobilização política e de fala que ela ajudou a construir no âmbito da política étnica municipal e estadual.



Figura 29 D. Luzia Betânia Alcântara fala durante o *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*.
Fonte: Acervo de pesquisas da Prof.^a Rosa A. Marin.

Desde aí, *Dona Bete* arrebanhou forças necessárias para idealizar e realizar, junto com as outras mulheres e homens os *Jogos de Identidade Quilombola de Salvaterra* e a festa nominada *Noite da Consciência Negra*, articulando-se, para tanto, com outras mulheres do movimento negro estadual vinculadas ao CEDENPA, recorrendo ao apoio da SEJUDH,

UNAMAZ e UFPA. Sua agência propiciou a construção deste que se tornou um dos principais eventos do calendário político e cívico do movimento quilombola de Salvaterra.

Relatos orais e documentos como o *Relatório de Atividades do Projeto Mulheres Quilombolas agro-indústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha do Marajó e de Concórdia, Estado do Pará* (Unamaz/Cedenpa, 2005) evidenciam a importância deste evento social (Gluckman, 2010) para as sujeitas e sujeitos quilombolas, pois desde o começo organizou-se como um ritual étnico, sendo possível abordá-lo enquanto uma situação social (Idem) que nos ajuda a compreender as agências das mulheres neste contexto.

O dia 19 de novembro de 2004 foi escolhido por D. Bete e parceira(o)s por ser uma data emblemática de lutas e resistências negras no Brasil, véspera do aniversário do martírio e ancestralização de **Zumbi dos Palmares**, portanto ideal para mobilizar as pessoas em torno de discussões políticas importantes, tais como “chamar as comunidades a se organizar” (Unamaz/Cedenpa, 2005, p. 34) como coletivo étnico. Para este evento, pensou-se, portanto, na realização de jogos e brincadeiras e um bazar de vendas de roupas usadas durante o dia e, à noite, a festa *Noite da Consciência Negra*.

Esta dinâmica de discussões e mobilizações políticas aliadas a brincadeiras, músicas, jogos, festas e danças, juntando num mesmo espaço luta e lúdico, já era prática recorrente e aprendizado importante provindo de outros eventos promovidos pelo coletivo e foi/é amplamente usada na organização deste lugar de lutas. Dali emergem forças mobilizadoras importantes que o *estar junto*, que a situação social proporciona às sujeitas e sujeitos.

Ainda em 2004, a jovem **Luzia Betânia** candidatou-se ao cargo de vereadora, levando para um público ampliado seu nome enquanto liderança quilombola, apresentando-se como “**Bete Quilombola**”. Esta agência malunga decorreu de escolhas do coletivo de mulheres durante o *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, em junho de 2003, pois

também depois de ampla discussão ficou decidido que as afro-companheiras Luzia Betânia Alcântara (Beth do Grupo de Mulheres de Bacabal/Salaterra) e Maria Raimunda Cância (Conceição do Itá/Santa Izabel) teriam seus nomes apoiados para ser candidatas à vereadoras, cabendo a um grupo de participantes colher informações sobre qual o Partido que estava organizado nesses municípios, que aceitaria uma candidatura dessa natureza, através do qual houvesse chances reais de eleições das quilombolas (Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará, 2003, p.19).

Em 2005, algumas lideranças estavam mobilizadas participando de oficinas de cartografia social oferecidas pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia em parceria com a UNAMAZ, nas quais aprendiam e compartilhavam conhecimentos sobre maneiras de organizar mapas cartográficos dos territórios, os quais auxiliariam posteriormente nos processos de organização dos pleitos de titulação dos TQ junto ao INCRA-PA. E neste momento, a **Sra Bete** era ativa participante e defendia a proposta de um território coletivo único partilhado por todas as comunidades, reivindicação expressa nos seguintes termos:

Nós iniciamos uma luta, luta esta que temos que estar unidos, nos juntar e lutar, mas lutar pelo território. Território das comunidades quilombolas de Salvaterra. Não podemos pedir, terra por exemplo só para Bacabal. Temos que pedir terras para todos, falar a mesma língua. Temos que nos reunir com frequência para conseguir os nossos objetivos; não é cada um por si e sim cada um por todos, e todos por um que é o território quilombola de Salvaterra (Nova Cartografia Social da Amazônia, 2007, p. 3).

Entretanto, essa não foi a visão partilhada pelas demais lideranças, as quais, influenciadas por discursos de técnicos do INCRA, optaram por ingressar com processos individualizados das comunidades junto ao referido órgão, abandonando neste processo a ideia de TQ único envolvendo todas as comunidades autoidentificadas até aquele momento.

No documentário *Salvaterra, terra de negro* (Brasil, 2007), a **Sr.^a Luzia Betânia**, já, apresenta-se falando sobre quem ela é dentro deste movimento e explicando suas motivações para a luta: “*Bom, eu sou articuladora dentro destas comunidades, a minha intenção é que todas as comunidades voltem a ser o que eram antes, que as pessoas possam viver livremente, mas livre mesmo, porque dizem que nós somos livres, mas tem muita coisa ainda para que nós sejamos livres*”. E prosseguindo, no citado filme, ressalta suas preocupações presentes e futuras, enfatizando a questão da terra e dos ataques aos territórios e como estes incidem sobre as vidas das pessoas quilombolas:

Não sei pra quê as pessoas querem tanta terra, as vezes pra não fazer nada, pra não fazer nada, mesmo! É uma questão muito importante mesmo, porque é delas [das terras] que a gente tira o nosso alimento, porque sem as terras a gente, como já aconteceu em várias comunidades, a gente tem que sair, tem que vir pra cidade grande, porque a gente não tem mais da onde tirar o sustento. Fica cada vez mais difícil fazer roça, do quê que a pessoa vai viver? Acabou a vida da pessoa! (Sr.^a Luzia Betânia Alcântara – Quilombos Mangueiras e Bacabal, 2007).

Escurecendo, ainda, a sua mundivisão acerca do movimento quilombola em Salvaterra e no Pará e seus sonhos e esperanças de vida-liberdade nos territórios quilombolas:

*Na quarta série eu aprendi que Zumbi dos Palmares fez um quilombo, aí eu ficava imaginado ele, né, tipo assim, como se ele vivesse aqui, né, e que nós fizesse parte desse quilombo, dessa aldeia, sem mesmo saber que um dia gente iria se chamar quilombola. O meu sonho é que todos assim, eeé, perca totalmente o medo, entendeu, de lutar, de correr atrás, de falar, de defender a sua comunidade. Que todos percam o medo: todos! Não alguns, todos, né! E que a gente possa estar e chegar, aonde a gente for, e falar bem e falar dos fazendeiros e falar das cercas elétricas e falar dos recursos e falar dos políticos que pegam dinheiro a nossa custa, né. E falar, sabe, de um monte de coisas e sem medo de repressão nenhuma, esse é o meu grande sonho. Se isso acontecesse agora, era um sonho realizado, porque eu não precisaria estar me desgastando muito, entendeu, pra buscar recursos ou para estar defendendo as comunidades, porque eu saberia que cada uma já saberia se defender sozinha. Isso seria meu grande sonho! Porque as vezes eu sei que eu estou em falta com meus filhos, entendeu, que eu estou em falta com a minha casa, que eu estou em falta com a minha roça, mas eu acho que isso que eu faço é mais importante do que tudo isso... Não mais importante do que os meus filhos, né! Mas, assim, eu preciso fazer isso, eu tenho que fazer isso, é como se fosse uma obrigação: eu tenho que fazer isso! Um dia, né - não sei daqui a quantos anos, daqui a quanto tempo - eu vou ver tudo isso que eu estou fazendo se realizando, né. Chegando no seu fechamento, chegando no seu objetivo. Continuando aquilo que foi começado através de Zumbi e eu estou só continuando a nossa história... uma das pessoas que está continuando o que Zumbi começou, né, a nossa liberdade, os nossos direitos pra, quem sabe, vivermos - quem sabe um dia - de igual para igual (Sr^a **Luzia Betânia Alcântara** – Quilombo Bacabal e Mangueiras, 2007).*

Em decorrências de suas agências malungueiras, Dona Luzia Betânia foi convidada, em 2008, a candidatar-se a Vice-prefeita de Salvaterra pelo Partido dos Trabalhadores. Neste momento trazia em seu discurso a defesa das comunidades quilombolas de Salvaterra, com enfoque especial sobre a titulação dos territórios quilombolas e políticas públicas voltadas para as pessoas que habitam os espaços rurais, negligenciados em boa parte das gestões municipais. Infelizmente, sua chapa não alcançou vencer o pleito naquele ano e Dona Bete afastou-se da arena política partidária desde então.

Ao longo do tempo, as agências malungas de **D. Luzia Betânia** espalharam-se, levando-a outros espaços. Sua trajetória levou-lhe a representar os quilombolas do Brasil na Espanha; esteve no Fórum Social Mundial (2009), esteve em Caracas, Manaus e Ciudad Guayana (Venezuela) participando do Fórum Social Pan-Amazônico e em eventos sobre povos e comunidades tradicionais por todo o Brasil; foi uma das fundadoras da Malungu e ocupou, entre outros cargos, a Coordenadoria de Igualdade de Gênero desta instituição por mais de 8 anos; e, também, contribuiu para o fortalecimento da CONAQ, em âmbito nacional.

Anos depois do início de suas lutas, no minidocumentário *MALUNGU e Mulheres Negras Quilombolas: uma entrevista com Luzia Betânia Alcântara - Coordenadora de Gênero da Malungu* (Malungu, 2012), quando estava há 8 anos como *Coordenadora de Promoção da Igualdade de Gênero* desta instituição, ao ser questionada sobre **o quê significava ser mulher negra quilombola**, ela afirma:

Muita luta, muita resistência, né, muita teimosia, digamos assim, tu tens que ser teimosa para entrar numa luta dessa. Sendo mulher tu já é discriminada, imagina sendo mulher negra e quilombola, tu és duas ou três vezes mais discriminada ainda. Então, a gente enfrenta cada dia barreiras, pedra que a gente vai tirando do caminho para gente conseguir vencer. É muito difícil ser mulher negra num país onde tem discriminação racial, né. Mas a gente faz de tudo pra que o direito não chegue para uma mulher só, mas que chegue para todas, né. Que são mulheres, assim, que estão a frente do movimento, que sacrificam muita coisa, que sacrificam família, né, que sacrificam o lazer com os filhos, né. Que sacrificam muita coisa em nome da luta, em nome do movimento e em nome das outras mulheres, para que outras mulheres que estão lá na ponta, que ficaram lá na comunidade, que estão lá no meio do mato, que possam chegar estes conhecimentos também para elas. Como saúde, né... Saúde, as... Como é que diz... as políticas públicas, né, que nós mulheres temos direito (Sr^a. Luzia Betânia Alcântara - quilombos Mangueiras e Bacabal, 2012).

Implicitamente, essa malunga iyalodê ao referir-se a estas “lutas”, “sacrifícios”, “teimosias” das lideranças quilombolas femininas de modo geral, fala de si e como agia e se sentia nos contextos do movimento quilombola, ao assumir um compromisso coletivo em defesa do povo quilombola, em um processo que também implica em muitas dores, que provém das “discriminações” por ser mulher e negra tanto internamente quanto externamente, dos embates e dissensões internas e, de modo mais amplo, das consequências do racismo estrutural que inviabilizam totalmente muitas de suas agendas e sonhos individuais e coletivos.

Destaco, no entanto, que mesmo diante de tantos obstáculos, as suas agências afrocentradas foram viabilizadoras de outras insurgências malungas, pois seus exemplos propiciaram que muita(o)s de nós perdessem o medo de falar, denunciar, reclamar e proclamar em defesa de seus territórios de existência. E por aqui, são pouca(o)s aquela(e)s que não se referem à *Bete Quilombola* como exemplo e inspiração para suas reexistências presentes. E o sonho dela começa a se concretizar: há muitas e muitos continuando a nossa história, começada por Dandara, Zumbi e outra(a)s, e atualizada por essa malunga iyalodê neste século XXI.

Tomo como exemplo desta afirmação a trajetória da malunga **Valéria Almeida Carneiro**, do quilombo Pau Furado, a qual em seus processos de aquilombamentos primeiro tomou espaço como liderança em sua comunidade sendo uma das co-fundadoras da **Associação de Remanescente de Quilombo de Pau Furado** e uma de suas primeiras presidentas, depois inseriu-se gradativamente no movimento quilombola paraense onde, desde 2015, exerce o cargo de **Coordenadora de Igualdade de Gênero** da Malungu, lugar que fora estruturado por Dona Beth ao longo de quase uma década; bem como tornou-se membra atuante no movimento quilombola nacional como uma das coordenadoras do **Coletivo de Mulheres da CONAQ**, em agenciamentos vários na elaboração e condução de projetos para o empoderamento sociopolítico das mulheres quilombolas no país.

Segundo Valéria, seu aquilombamento inicia após participar como visitante do **I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará**, em 2002, mas só se afirma anos depois, ao voltar para sua comunidade e começar a questionar o motivo desta não ser quilombola, sendo que as comunidades vizinhas como Bacabal e Barro Alto já tinham se autodefinido como tal, conforme já apresentado acima. Somente a partir daí buscou saber mais sobre o movimento quilombola e como fazer para que seu povoado fosse reconhecido como quilombola.

Em conversas particulares, em reuniões do coletivo e em momentos partilhados mais recentemente na pós-pandemia, esta irmã de lutas tem confessado as dificuldades enfrentadas e os desafios de ser liderança quilombola no Marajó, na Amazônia e no Brasil, em especial no contexto político, econômico, social e sanitário que enfrentamos agora. Durante a fase inicial da Pandemia em 2020 esteve articulando várias parcerias com a gestão local, reivindicando apoio às barreiras sanitárias e organizando as estratégias de lutas em todos os TQ.

Desde que assumiu a Coordenação de Gênero da Malungu tornou-se a pessoa responsável por cuidar das questões que envolvem as mulheres quilombolas, pensando estratégias para garantir direitos para nós, bem como tornou-se a principal agente na organização dos Encontros de Mulheres Negras Quilombolas desde então, um lugar e um caminho que significou um retorno ao ponto de partida iniciado no I Encontro para, a partir daí envolver-se cada vez mais em aquilombamentos por todo o estado do Pará e pelo Brasil.

A mana **Noemi Maria Barbosa** é outra destas malungas iyalodês quilombolas. Iniciou seus aquilombamentos a partir do ano 1999 e segue aquilombando, atou na organização do **Grupo de Mulheres Quilombolas de Mangueiras** e depois na construção da

ARQ de Mangueiras. Desde 2013 compõe a diretoria da Malungu como membra do Conselho Fiscal. Em Salvaterra é liderança reconhecida do movimento quilombola. Ela narra como tudo começou:

*Bom o meu início foi... Bom, eu comecei pela Igreja, né. Eu participava da Igreja, digo participava, mas participo ainda. Ficava como dirigente da Igreja Católica e, a partir disso, então, foi quando o CEDENPA entrou aqui em Mangueiras, é... Através da **Maria do Socorro**. Eles procuraram o João Farias [professor e liderança comunitária] e, por eu estar na igreja junto com o João Farias, que também fazia parte naquela época da igreja, então eu comecei a ir com ele, a ouvir tudo, que pra nós era novidade. Ela veio com essa do CEDENPA, né, de saber onde tinha comunidades quilombolas aqui no Marajó, Salvaterra, né. Então, eu comecei a participar com ele, indo com ele e depois ele parou e eu já comecei a ir sozinha. Mas porque, assim, eu nunca fui mulher de ficar quieta, tá, eu sempre quis estar em movimento (risos) (Sr^a. **Noemi Maria Barbosa** – Quilombo Mangueiras, 2020).*

Uma questão a ressaltar nesta narrativa é que, como Noemi, muitas mulheres que se envolveram na luta quilombola em Salvaterra já ocupavam posição de lideranças em suas comunidades, seja nas igrejas, seja nas escolas, ou como cabeças de suas comunidades ou unidades sociais, a exemplo de D. Tereza do Nascimento, Tia Conceição Sarmento, D. Ana Raimunda Conceição, Maria José Carneiro e outras. Portanto tinham acumulado capital político que as qualificavam para também ter agências no movimento quilombola. Na fala seguinte, malunga Noemi expressa suas motivações para continuar neste movimento apesar das muitas decepções neste campo de disputas de narrativas e lutas pelos territórios. E prossegue por entender que essa batalha precisa ser coletiva.

*Eu, que muitas vezes eu já tive vontade, assim, por desmotivação, fiquei desmotivada por alguns motivos, mas eu não consigo estar fora. Posso até dizer, “Ah, eu vou parar com tudo isso porque as pessoas... muita gente não valoriza...” Não que eu esteja atrás de ser valorizada, eu não quero que valorizem a mim, mas o movimento em si. E que as pessoas, através de mim, que vou e trago as informações, que elas queiram abraçar a causa também. E as vezes tem as pessoas que pensam assim, “Ah essa pessoa é vadia, ela só quer passear”, né. Mas não é isso, a gente vai em busca de conhecimento. E foi por isso que eu entrei no movimento e continuo. Porque é uma forma de eu entender, né., quem somos, de onde viemos, porque a gente não sabe, né (Sr^a. **Noemi Maria Barbosa** – Quilombo Mangueiras, 2020).*

4.3 ASSOCIAÇÕES DE REMANESCENTES DE QUILOMBOS: INSTITUIÇÕES DA AGÊNCIA AFROFEMININA MALUNGA EM SALVATERRA

KÂNDA MUKUTU! - A Comunidade existia antes de você (Provérbio Kongo).

No presente, no campo jurídico, o principal instrumento ora utilizado na defesa dos direitos socioterritoriais de nosso povo são as associações quilombolas (AQ) ou, no nosso caso, associações de remanescentes de quilombos (ARQ), pois o Estado brasileiro determinou, através do Decreto 4.887/2003, que somente por meio de uma pessoa jurídica representativa do coletivo o reconhecimento étnico oficial e titulação dos territórios ancestrais poderiam ser requeridos junto aos órgãos competentes.

Como escurecido acima, a organização etnicorracial em Salvaterra é agência malunga, pois foram as mulheres as primeiras a requerer esta autoidentificação como remanescentes dos antigos quilombos para as suas comunidades, as falavras da malunga **Valéria Carneiro** já reverberadas aqui neste capítulo são exemplares da dinâmica de apropriação e entendimento dessa identidade étnica no início deste século, estratégias das agências malungueiras. E a malunga **Solange Maria Amador Cantão**, liderança do quilombo Vila União Campina (Agente de Saúde e Enfermeira), reitera isso ao dizer:

*Eu entrei no movimento com um convite da companheira **Ivete do quilombo de Paixão**. Onde ela me convidou pra participar de uma reunião, é... no INCRA. E depois, né, quando eu vim de Belém com eles, né, eu comecei já a participar dos movimentos aqui nos quilombos, né, a fazer parte. Aí comecei a ser uma liderança, né. Até então, porque eu era sozinha aqui... Quando surgiu o movimento quilombola no município, eu era sozinha aqui na Vila União, depois que eu fui começando a falar com as pessoas e aí as pessoas já foram ingressando no movimento. Mas até então, eu era só eu, e participava de todas as reuniões, de todos os encontros, né, tanto de mulheres, quanto de outros encontros, de jogos, de todos os encontros, né, de palestras, tanto fora do município, quanto dentro do município... Então, isso aí foi engrandecendo meu conhecimento, né, enquanto fazer parte do movimento (Sr^a **Solange Maria A. Cantão** – Quilombo Vila União Campina, 2022).*

No que diz respeito a organização das primeiras ARQ no Marajó, é inegável a ação pretérita e presente das mulheres, visto que as primeiras instituições deste tipo em Salvaterra foram fundadas por elas e também foram suas primeiras Presidentas ou Vice-Presidentas, a saber: **Lina do Socorro Leal e Joelma do Nascimento** (em Bacabal, 2002); **Ivana R. Pinheiro** e **Ana Raimunda Pereira da Conceição** (em Mangueiras 2002); **Eliana Alcântara** (em Deus me Ajude, 2002); **Maria das Graças N. Gonçalves** (em Caldeirão, 2003). A

respeito da criação das primeiras associações, a **Sr^a Solange Cantão** explica sobre a formação da ARQ de sua comunidade, em 2004:

Os primeiros Presidentes foram o Reginaldo e eu, a Rosimar Secretária, o finado Gitoca o Tesoureiro com o Rosivaldo. Essa foi a primeira diretoria da Associação aqui de Vila União. [...] Aí vinham os sócios, né, que eram o seu Jorge, era a Nazilda, era a Nelza, era o Raimundo, era o seu Justimiano, dona Marcária, era a Naza, era o Gilvan, era a Sônia, era a Patrícia, era o Douglas, era a Margarete, era o seu Raimundo, era o Gerônimo, era o Francisco – meu marido -, era o Raimundo Nonato... Eram esses. Esses foram os primeiros fundadores, acho que tinha uns vinte e tantos, na época (Sr^a Solange M. A. Cantão – Quilombo Vila União Campina, 2022).

Então, dona Solange - assim como Valéria, Ivete, Bete e outras - representa para seu coletivo aquela que foi buscar os direitos etnicorraciais e lutou para garantir a efetivação destes direitos, agindo como *malunga iyalodê*, falando, ouvindo e representando a(o)s demais, tanto no quilombo, quanto no movimento quilombola estadual, convencendo os parentes e vizinhos, organizando a coletividade em associação a fim de poder agir enquanto coletivo quilombola na arena das políticas públicas para regularização fundiária, desde 2002. E outras mulheres a acompanharam neste desafio, como pode ser observado a seguir, a partir da fala da malunga iyalodê **Ivete Rodrigues**, do quilombo Paixão, a qual explica as motivações comunitárias para criar as ARQ:

Nós somos ricos de muitas coisas, mas as vezes, acabamos passando por não saber: não saber procurar os nossos direitos, não saber o quê é que é bom pra nós, o que é bom e o que é ruim. Porque quando eu me entendi, meus pais, eles roçavam faziam roças aí numa fazenda que tem aí atrás, que roçaram tudo, vieram pra aí os fazendeiros, colocaram gado, passaram cerca e, hoje a gente não pode passar pra tirar um pau pra lá, porque é do fazendeiro. E antes, quando eu me entendi, não era assim, a gente roçava onde queria, a gente pegava uma fruta onde queria: bacuri, bacaba, tirava no mato aí, e, hoje, a gente não pode mais fazer isso, porque é do fazendeiro. E, agora, a gente não sabe por que é deles, porque ninguém vendeu, ninguém deu pra eles, mas eles se acham dono e pronto. E a gente fica aqui humilhado. Nós criamos essa associação aqui, é..., Associação Remanescente Comunitária do Quilombo de Paixão, no intuito, assim, da gente conseguir a titulação aqui das terras (Sr^a. Ivete da Conceição Rodrigues – Quilombo Paixão, 2020).

Entretanto, apesar destas muitas insurgências malungas das mulheres e homens quilombolas contra a expropriação de seus territórios e contra a negação de seus direitos socioterritoriais, o Estado segue negando o direito constitucional de titulação das comunidades quilombolas de Salvaterra, quase 25 anos após o início de nossas batalhas pelo

reconhecimento étnico, como a malunga Ivete expressa e, penso, fala em nome de todas as suas malungas da reexistência quilombola:

Há 12 anos ou 13 nessa luta e não passa disso. E você sabe que 64 anos não são mais 64 dias, não é verdade? Queria conseguir a Certidão de Palmares pra cá. Eu consegui, eu consegui, tá em mãos. Agora eu digo, o que eu queria muito era conseguir essa titulação para cá! (Sr^a. **Ivete da Conceição Rodrigues** – Quilombo Paixão, 2020).

Entretanto, em que pese os muitos entraves, nenhuma de nós esmoreceu nas lutas, ou como bem disse a malunga Bete: seguimos *teimosas* criando e mantendo associações quilombolas em cada um dos nossos 17 territórios. No presente estão na direção (presidentes e vice presidentes) das ARQ de Salvaterra as seguintes pessoas: **Lina do Socorro Leal** e **Patrícia Leal** (Bacabal); **Marlete Carla Leal** e **Maria Luciene dos Santos** (Barro Alto); **Maria Luiza Nunes** (Buca da Mata); **Oswaldo dos Prazeres** e **Lídia Paraense** (extraoficialmente em Boa Vista); **Patrique** e **Edilene** (Caldeirão); **Alacilda de Souza** e **Eloisa Alcântara** (Deus me Ajude); **Géssica Mello** e **Noemi Barbosa** (Mangueiras); **Ivete Rodrigues** (Paixão), **Marcos Almeida** e **Alan de Jesus** (Pau Furado); **Antônio Carlos** (Providência); **Elianete Guimarães** e **Manoel** (Rosário); **Marielle Lúcia** e **Eliana** (São Benedito da Ponta); **Isabeli Leal** (Santa Luzia); **Silvani Figueiredo** (extraoficialmente em Siricari), **Maria Cristina** e **Edina** (Cururu Grande), **George Lucas** e **Cristeane Ramos** (Salvá).

No quadro abaixo (**Figura 30**) evidencio de forma resumida a agência política das mulheres a frente das ARQ de Salvaterra:

NOME DA ASSOCIAÇÃO	MEMBROS 2021	criação	GESTÃO	PRESIDENTE VICE
Associação de Remanescentes do Quilombo de Bacabal	68 membros 52 Mulheres 16 Homens	2001/2002	2002/2006	2 M
			2006/2008	1H / 1 M
			2008/2010	1 M / 1 H
			2010/2012	1 M / 1 H
			2012/2014	1 H / 1 M
			2014/2016	1 M / 1 H
			2016/2018	1 M / 1 H
			2018/2022	2 M
Associação Remanescentes de Quilombos dos Moradores do Povoado Deus me Ajude	45 membros 30 Mulheres 15 Homens	2002	2002/2004	1H / 1M
			2004/2006	2 H
			2006/2008	1M / 1H
			2008/2010	1M / 1H
			2010/2011	1H / 1M
			2011/2016	1 H / 1M
			2016/2018	2 M
			2019/2022	2 M

Associação de Remanescentes de Quilombos de São João/ Mangueiras	75 membros 62 Mulheres 13 Homens	2002	2002/2004	2 M
			2004/2006	1 H / 1 M
			2006/2008	1 M / 1 H
			2008/2010	1 M / 1 H
			2010/2013	2 H
			2013/2015	1 H / 1 M
			2015/2017	1 M / 1 H
Associação de Remanescente de Quilombos de Caldeirão	96 membros 50 Mulheres 46 Homens	2003	2003/2006	1 M / 1 H
			2006/2008	1 H / 1 M
			2008/2016	1 H / 1 M
			2016/2022	1 H – 1 M
			2022/2024	1 H – 1 M
Associação de Remanescentes de Quilombos de Boa Vista	79 membros 71 Mulheres 8 Homens	2003	2003/2007	2 H
			2007/2010	1 H / 1 M
			2010/2013	1 H / 1 M
Associação de Remanescentes de Quilombos de Paixão	41 membros 25 Mulheres 16 Homens	2004	2004/2007	2 M
			2007/2011	2 H
			2011/2016	2 H
Associação Mães e Agricultores Remanescentes de Quilombos de Vila União/Campina	50 membros 36 Mulheres 10 Homens	2004	2004/2013	1 M / 1 H
			2013/2014	2 M
			2014/2015	2 M
			2015/2017	1 M / 1 H
			2017/2019	2 M
			2019/2021	2 M
2021/2022	2 M			
Associação Remanescentes de Quilombos de Santa Luzia	17 membros 12 Mulheres 5 Homens	2005	2005/2010	2 M
			2010/2012	2 M
			2012/2016	2 M
Associação de Remanescentes de Quilombos de Bairro Alto	92 membros 71 Mulheres 21 Homens	2005	2005/2010	1 H / 1 M
			2010/2013	2 M
			2013/2015	1 M / 1 H
			2015/2017	2 M
			2018-2020	1 H – 1 M
			2020-2022	1 H – 1 M
			2022-2024	2 M
Associação de Remanescentes de Quilombos de Pau Furado	25 membros 18 Mulheres 7 Homens	2006	2006 -	2 M
			2014/2016	2 M
			2017/2020	2 M
			2020/2022	2 H
Associação de Remanescentes Quilombos de Providência	16 membros 11 Mulheres 5 Homens	2006	2006/2010	2 H
			2010/2016	1 H / 1 M
Associação de Remanescentes de	51 membros		2006/2011	1 H / 1 M
			2011/2013	Sem dados

Quilombos de Rosário	39 Mulheres 12 Homens	2006	2013/2015	Sem dados
			2015/2017	2 H
			2017/2019	2 M
			2019/2022	1 H / 1 M
Associação de Remanescentes de Quilombos de Siricari				
Associação de Remanescentes de Quilombo de São Benedito da Ponta				

Figura 30 Quadro 1 Informações sobre lideranças femininas nas ARQ de Salvaterra - Fonte: autoria própria com dados das atas de posse das ARQ de Salvaterra-Pa até 2017 e atualizada por informações verbais até 2022.

Infelizmente, nem todas as ARQ mantêm dados e documentos organizados, deste modo não foi possível obter informações mais precisas sobre alguns períodos de gestão. Notei que em algumas houve extravio de documentos como atas, em outras inexistem arquivos com dados da(o)s sócios e outras informações relevantes. Em algumas há documentos do período de formação da instituição, mas não há informações atualizadas das últimas gestões. A maioria também se encontra irregular junto a órgãos como a Receita Federal.

Notadamente as primeiras ARQ de Salvaterra foram criadas nos povoados negros que receberam as ações e projetos do Programa Raízes Negras da SEJUDH – PA e do CEDENPA a partir de 1998, como informado alhures, organizadas a partir dos grupos de mulheres nas comunidades Deus me Ajude, Mangueiras e Bacabal, as quais avançam em quilombamentos e, desde 2001, começam a organizar-se como coletivo etnicorracial para reivindicar junto ao Estado brasileiro seus direitos socioterritoriais.

A malunga **Lina do Socorro Freire Leal**, liderança do quilombo Bacabal, relembra também seu envolvimento com a criação de ARQ em seu território a partir de 2001, entretanto seu processo de quilombamento vinha desde 1998 por meio *do Grupo de Mulheres Quilombolas de Bacabal*. O povo de Bacabal foi o primeiro a autoidentificar-se como quilombola no município:

O nome da associação é Associação de Remanescentes de Quilombo de Bacabal, foi criada em 2001, os sócios fundadores foram os primeiros com os seguintes membros: Maria do Socorro, Lina Leal, Haroldo Júnior, Jair, Rita de Cássia, Maria José, Gessenice, Rui Benedito e outros que eu não citei nomes. [...] Foram 10 sócios na época e a primeira presidente foi Lina do Socorro Leal [...]. Me tornei liderança através de uma assembleia geral e fui eleita a liderança do meu território, ou seja, da minha comunidade (Sr^a. Lina do Socorro F. Leal, 54, anos – Quilombo Bacabal, 2022).

Dona Lina Leal, assim como as outras mulheres, que malungas a acompanham em aquilombamentos em Salvaterra, explica suas motivações e desafios para fazer a resistência quilombola por todo o Pará:

*O que motiva é a luta em prol dos nossos territórios, que a gente mesmo tem que lutar com unhas e dentes, porque o nosso objetivo principal é as nossas terras, o nosso território. Porque a gente não tem aonde plantar a nossa roça, pra fazer a nossa roça, pra fazer o nosso canteiro. Não tem, porque a comunidade está cercada, está dentro de um curral e não tem pra onde correr. Então, nosso objetivo maior, a nossa luta é a favor do nosso território. E a favor da nossa titulação coletiva, porque a gente tem que ter o nosso título coletivo, porque a gente somos só uma família. [...] Os desafios são muitos. Só de eu permanecer no movimento já é um grande desafio. Os problemas atuais são os fazendeiros, madeireiros, etc (Sr^a. **Lina do Socorro F. Leal**, 54, anos – Quilombo Bacabal, 2022).*

Professora **Lina do Socorro** é Pedagoga e atua na rede de ensino de Salvaterra desde sua juventude como professora em seu território, mas a graduação veio somente após seus 50 anos, através do Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica - PARFOR, programa que ajudou a formar muitas professoras e professores em nossos territórios. Também esteve membro da Coordenação Executiva da Malungu onde, entre 2008 e 2012, foi Coordenadora Financeira, ajudando a fortalecer a história de lutas desta instituição ao longo dos seus 20 anos de existência.

Dessa forma, as mulheres que partejaram estas primeiras ARQ, fazendo e aproveitando os encontros, reuniões, jogos e outros eventos, foram ajudando as outras mulheres a aquilombarem e parirem novas associações, como a malunga **Ivete Rodrigues** fez com a sua amiga e vizinha de território **Solange Cantão**. Uma apoiando e incentivando a outra a continuar e trazer novas malungas para a luta. Tecendo teias de Ananse, da qual nos fala a iyalodê **Zélia Amador de Deus** (2019), poietizando o movimento quilombola de Salvaterra, até o presente, fazendo junto, como num mutirão, juntas na produção de novos conhecimentos e reexistências que podem ser interpretadas como filosofias, ontologias e cosmologias do Ubuntu.

Verifica-se a partir da análise do quadro acima que a participação feminina nas ARQ é superior à masculina, na condição de membros das diretorias e, não está no quadro, como associadas, sendo as mulheres as principais ativistas da e na causa quilombola e nas ações de resistência nestes territórios. Deduzindo-se que são agentes fundamentais nos aquilombamentos, atuando numa ação de resistência que se expressam em discursos iyalodês ancorados em seus corpos-políticos, por vezes, através de discursos públicos e outras vezes

por meio de discursos ocultos (SCOTT, 2004), na organização das associações e no movimento quilombola.

São as palavras de **Dona Solange Cantão** que seguem escurendo-nos sobre estas práticas malungueiras desde as margens, em especial após dissensos internos nas ARQ:

Naquele momento, então, eu achei, assim, que eles não queriam que eu participasse das reuniões e, também, não queriam me meter em nada da associação. Então, eu fiquei na minha, né, não fiz, não fui, não participei mais. Então, a Ivete me chamou e disse: “Olha Solange – a Ivete, a Valéria – não, tu tens que participar, tu és uma moradora do quilombo, tu és uma liderança, queira ou não queira, tu és uma liderança. É tu que começou a comunidade, o quilombo”. Aí tudo que tinha a Ivete me convidava, me chamava, né, aí eu fui participar de novo. E toda vez que tem eu participo. Eu gosto de participar dos jogos, treinamentos, assim quando estão treinando as lideranças, eu gosto de participar, fora e dentro da comunidade. Gosto mesmo, porque eu venho de lá inteirada, tanto é que os jovens, quando estão fazendo o PSE [da UFPA], eles me procuram muito, pra que eu possa esclarecer muitas coisas para eles. Então, eu achei, assim, que eu contribuí e contribuo para o bem-estar da minha comunidade (Sr^a Solange A. Cantão – Quilombo Vila União Campina, 2022).

Necessário destacar ainda que as resistências e aquilombamentos ocorrem no cotidiano também, de forma sub-reptícia e oculta (Scott, 2011; 2004) e nos entre-lugares, nas zonas intersticiais, como assevera Bhabha (1998), pois, no interior de nossas famílias, em nossos quilombos, desafiamos algumas tradições que obliteram nossa ação política e proclamamos novas tradições, tais como o avanço nos estudos até a entrada nas universidades, deixando filhos aos cuidados de maridos e outros familiares, atividades vistas ainda por alguns pais, irmãos e esposos (e infelizmente por outras mulheres!) como desnecessárias a nós mulheres.

Porém, como propõem **bell hooks** (2013), **Nilma Gomes** (2017) e **Angela Davis** (2018) a educação nos auxilia na tarefa de transgredir e esse projeto transgressor ajuda a libertar-nos e a libertar outras malungas, ajudando-as a transgredir também e romper com tradições do machismo estrutural presente também de forma paradigmática no quilombo, e que nos relega(va) ao lar e à maternidade e aos trabalhos nas lavouras, rios e florestas. A cada mulher quilombola, alfabetizada, que alcança a Educação Básica ou o Ensino Superior, ou mesmo que possa falar por si e pelas outras, formamos novas **malungas iyalodês**. Assim, para nós, a liberdade é efetivamente uma luta constante (Davis, 2018a), pois além de agirmos contra as opressões e ameaças externas, precisamos lutar contra as subordinações e ameaças internas em nosso grupo de pertença, tal como expressa Dona Solange Cantão, acima.

A insurgência e compromisso de algumas mulheres quilombolas de Salvaterra as levou ao desafio de buscarem a formação acadêmica em uma área nova da ciência brasileira, sendo aprovadas em 2013, por meio de processo seletivo especial, para o **Curso de Licenciatura e Bacharelado em Etnodesenvolvimento**, recém criado no Campus Universitário de Altamira da Universidade Federal do Pará, com o objetivo de trazer para a universidade, na condição de estudantes e pesquisadores, aquelas e aqueles que sempre foram objetos de estudos da ciência: ribeirinha(o)s, pescador(a)es, extrativistas, assentada(o)s, afroreligiosa(o)s, indígenas e quilombolas. Um curso proposto e exigido pelos movimentos sociais paraenses, que chegou concomitantemente a política afirmativa de reserva de vagas para quilombolas nos curso de graduação da UFPA, em 2012.

Assim, algumas lideranças experientes no movimento quilombola como as irmãs **Maria José e Heloisa Alcântara Carneiro** (dos quilombos Bacabal e Pau Furado) e as irmãs **Elianete Guimarães e Elieide Souza** (do quilombo Rosário), bem como novas lideranças como **Margarete Leal, Alanna Maciel, Meire Barroso, Gleise Leal e Alaise Santos** (quilombo Barro Alto)¹²¹, ousaram deixar seus territórios, lares, filha(o)s e esposos e “*aventuraram-se*” na Rodovia Transamazônica em busca do sonho da graduação na “*primeira turma do Etno*”, na esperança de melhores condições de vida, possibilidade de trabalho formal e autonomia financeira após a posse do diploma, assim como fizeram anos antes as professoras Conceição Sarmiento e Tereza do Nascimento, eu e tantas outras de nossas malungas no século passado e início deste século.

Neste sentido, estas mulheres performatizam o esperar conforme ensinou o professor Paulo Freire, para quem

É preciso ter esperança, mas ter esperança do verbo esperar; porque tem gente que tem esperança do verbo esperar. E esperança do verbo esperar não é esperança, é espera. Esperançar é se levantar, esperançar é ir atrás, esperançar é construir, esperançar é não desistir! Esperançar é levar adiante, esperançar é juntar-se com outros para fazer de outro modo (Freire, 1992, s/p).

E este esperançar malungueiro trouxe resultados positivos para suas vidas, pois permitiu uma maior qualificação profissional e subsídios para a luta coletiva de todas estas mulheres, haja vista que a maioria delas ocupa, hoje, cargos na área educacional (professoras,

121 Além delas foram aprovados no Curso de Etnodesenvolvimento os senhores Aurino da Conceição (quilombo Bacabal), Klebson Glória (quilombo Caldeirão) e Fernando Nascimento (quilombo Barro Alto).

técnicas ou gestoras escolares em escolas quilombolas no município), algumas passaram a ocupar cargos na diretoria das ARQ de seus territórios (a exemplo de Alanna Maciel que foi Presidenta e Margarete Leal que foi Vice-Presidenta da ARQBA), algumas avançaram para a pós-graduação em nível de especialização (Margarete Leal, Maria José Carneiro e Elianete Guimarães, Gleise Leal) e mestrado (Elianete Guimarães), onde desenvolveram ou desenvolvem pesquisas sobre os problemas que afetam nosso povo e, para os quais, engendram soluções criadas no chão do território. E todas seguem *malungas iyalodês* nas resistências étnicas.

Notadamente, os direitos educacionais, econômicos e culturais das mulheres estiveram sempre na pauta dos *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* desde sua primeira edição, então as agências efetivadas pelas pioneiras no sentido de implementar as políticas públicas necessárias para garantir estes direitos, entre os quase a demanda por reservas de vagas para quilombolas nos cursos de graduação da Universidade Federal do Pará, a partir de 2002, são responsáveis pelo sucesso dessas malungas nesta segunda década do século XXI, as quais agora assumem a responsabilidade de “*fazer muito mais*” pelas novas e vindouras gerações.

O exemplo de sucesso destas mulheres negras inspirou e inspira as outras, em especial as mais jovens, a buscar a formação superior, em especial porque a maioria delas “foi a primeira” de sua família a alcançar o nível superior de ensino e abriram caminhos para irmãs, primas, sobrinhas, amigas, mães e tias, que agora reconhecem “*não ser impossível estudar e se formar*”. Suas agências malungas são mobilizadoras de esperanças na Vida-Liberdade da qual nos fala a poética de **Conceição Evaristo** e apontam na direção da superação dos muitos entraves que configuram a assertiva da Sr^a **Luzia Betânia Alcântara** (2007) ao dizer que “*mas tem muita coisa ainda para que nós sejamos livres [...] pra, quem sabe, vivermos - quem sabe um dia - de igual para igual*”.

Ademais, os aquilombamentos femininos prosseguem no âmbito da educação como direito, em campanhas para assegurar a efetivação da educação escolar quilombola (EEQ) via construção de escolas, inserção da EEQ no Plano Municipal de Educação de Salvaterra (2013-2015) e elaboração de currículos diferenciados no Ensino Fundamental da Educação Básica no município (2016), em atendimento a Resolução do Conselho Nacional de Educação 08/2012 (Brasil, 2012). A efetivação destas ações envolveu mais de 40 malungas, entre professoras, mães de estudantes e ativistas quilombolas, as quais se empenharam em elaborar

propostas, em conjunto com o poder público, que viabilizassem a oferta da educação escolar quilombola.

Sobre os caminhos e lutas para garantir a modalidade Educação Escolar Quilombola na Educação Fundamental em Salvaterra, malunga **Elianete Souza Guimarães**, liderança e professora do quilombo Rosário, relembra sua agência afrocentrada à frente deste momento de lutas, quando o município de Salvaterra, sem nenhuma consideração tentou impor a nucleação das escolas municipais, ignorando a existência dos territórios quilombolas e da especificidade destas escolas nestes lugares:

As escolas quilombolas, que hoje existe esses polos, nessas comunidades houve um rebuliço muito grande. E eu creio que eu e Elieide, nesse momento fomos muito importantes nessa interferência. Na época, eu não lembro a data, mas na época a SEDUC veio fazer aquele chamado sistema de nucleação das escolas, só que não era nucleação de escolas quilombolas. Era nucleação das escolas municipais, por exemplo, escola de Passagem Grande agregava três escolas pequenas, escola de Boa Vista agregava três escolas pequenas, até que ficariam as escolas polos e as demais seriam anexas. Só que não se falava em escola quilombola. Quando foi nesse dia, aí, nessa época a professora Enedina, que agora já está na fase de aposentadoria, ela foi pra esse encontro, e no outro dia nos informou que estava havendo este sistema de nucleação das escolas. E aí, nós... ela disse "Olha, Rosário vai ser escola a nexa de Passagem Grande". E nós perguntamos: "Por quê?". Ela explicou como a SEDUC iria organizar os sistemas das escolas no município de Salvaterra. Aí, eu peguei e disse, assim: "Quem foi que falou isso?" Ela disse: "Foi a coordenadora da SEDUC". Eu disse: "Como é o nome dela?" Eu lembro até hoje, ela disse: "Cátia". Eu falei: "Você tem o contato dela?". Ela disse: "Tenho!" Eu disse: "Me dê aqui." Peguei o telefone e vim pra cá, porque o sinal melhor [de telefonia] é lá em cima daquele tubo, eu vim pra cima do tubo e liguei pra ela. E disse assim... porque eu fiquei, assim, um pouco desesperada, porque se isso acontece Rosário não seria escola quilombola, né?... Peguei, liguei, me apresentei para ela e expliquei: eu disse que eu era Elianete, que eu era quilombola, que eu morava no quilombo de Rosário, que a escola de Rosário era assim, assim, assim... E perguntei por que a escola de Rosário seria anexada em Passagem Grande, porque Passagem Grande não era comunidade quilombola. Comecei a fazer, né as minhas reclamações. Ela falou: "Minha filha, pra meu conhecimento Salvaterra não me apresentou nenhuma escola quilombola". E eu disse: "Mas fique sabendo que no município de Salvaterra existem 16 comunidades quilombolas e que existem sim estas escolas quilombolas". Ela disse: "Olha, na Secretaria de Educação eu não recebi essa informação". E aí eu falei: "E nós não concordamos com o processo". E esse processo, ele queria, no caso a direção da escola de Rosário teria que mandar todos os documentos dos funcionários da escola pra fazer esse procedimento. Eu disse: "A escola de Rosário não vai fazer e nós não aceitamos este procedimento". Ela disse: "Minha querida, que bom que você me falou isso, porque eu não estava sabendo". E eu disse assim: "Pois fique sabendo". Ela disse: "Pode deixar que vai ser parado, agora, esse processo e vamos analisar primeiro". E, aí, parou, realmente, fizeram todo o procedimento que hoje as escolas são

reconhecidas [quilombolas] (Sr^a **Elianete Souza Guimarães** – Quilombo Rosário, 2020).

Aqui, a professora Elianete sabiamente usou os conhecimentos adquiridos em anos de lutas na defesa de seu território e sua gente e na sua formação política nos muitos encontros no movimento quilombola e conhecimentos sobre leis recentemente adquiridos no curso de Etnodesenvolvimento para fazer frente a este projeto de exclusão. Agindo como uma *iyalodê*, reivindicando a palavra e exercendo o direito legítimo de falar pelo seu coletivo diante do Estado, pois, como é praxe, as ações dos governos e do Estado sobre nossas vidas ignoram inteiramente o nosso direito de consulta prévia, livre e esclarecida, conforme a Convenção 169 da OIT, ratificada no Brasil e nossos direitos constitucionais e humanos. Deste modo, a denúncia realizada pela Sr^a Elianete e parceira(o)s é também mais um momento de reivindicação destes direitos subtraídos e negados, no caso o direito à modalidade educação escolar quilombola.

Quanto ao Ensino Médio, a partir da proposta de dissertação da estudante quilombola **Daniele Conceição Sarmento de Sousa**¹²² junto ao Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Territórios Tradicionais, na Universidade Nacional de Brasília – UNB, desde 2018, os/as quilombolas articulam-se ao redor da E. E. de Ensino Médio Prof. Ademar Nunes de Vasconcelos, no sentido de pleitear ao governo do Estado do Pará a elaboração do primeiro projeto político pedagógico para a modalidade educação escolar quilombola no Ensino Médio no sistema de ensino estadual. Outra vez observa-se a proeminência da ação malunga, uma vez que, nas reuniões sobre o assunto (entre 2018 e 2019), a presença da mulher, seja na condição de estudante, mãe de estudantes, seja na condição de ativistas e lideranças quilombolas foi sempre superior a presença dos homens, bem como suas participações são efetivas e qualitativas.

122 A malunga Daniele de Sousa é quilombola de Salvaterra e servidora pública da SEDUC-PA, assim, como Secretária Escolar, observou as negligências do estado do Pará quanto a implementação da Educação Escolar Quilombola (EEQ) no Ensino Médio e questionou a falta de interesse nesta política pública fundamental para nosso povo, propondo um projeto de pesquisa-ação que ensejou a proposta de criação de um projeto piloto na E.E.E.F. Prof. Ademar Nunes de Vasconcelos de EEQ no ensino médio, posteriormente desenvolveu a dissertação intitulada *Um mergulho nos rios do esquecimento: a invisibilidade do estudante quilombola no estado do Pará* (Sousa, 2019), na qual expõe e denuncia descasos do Estado brasileiro com a implementação da modalidade Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Esta ação ocorre ainda no âmbito da educação superior, quando se exige e acompanha-se a oferta de reservas de vagas e cursos diferenciados, via Processos Seletivos Especiais e garantia de permanência com sucesso na Universidade. Nota-se nestas ações a marcante presença das mulheres, tanto no âmbito da Malungu, com a forte atuação de **Valéria Carneiro** (Quilombo Pau Furado), **Jaqueline Alcântara** (Quilombo Bacabal), **Izabeli Leal** (Quilombo Santa Luzia), **Andreza Santos** (quilombo Mangueiras) e, recentemente, após a criação da *Associação de Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará* (ADQUFPA), com destaque para as atuações de **Andreza Santos** (Quilombo Mangueiras) e **Jaqueline Alcântara** (Quilombo Bacabal) e **Heloyá Carneiro** (Quilombo Barro Alto).

Além disso, nossas resistências implicam na retomada dos territórios, expropriados por “fazendeiros” e pelo Estado, em busca de alimentos (frutos, peixes, aves e caças) e outros itens necessários à vida no quilombo (madeira, palha, cipós, mananciais, terras cultiváveis). Ao mesmo tempo denunciemos os opositores e expropriadores quando cometem infrações ambientais e outros crimes e procuramos “atrapalhar” os planos deles quanto ao uso do território. Um destes direitos ignorados é o de titulação dos territórios, agravada pela omissão do Estado ao permitir negociações e vendas de parcelas de terras sobrepostas aos territórios pretendidos e já certificados pela FCP.

Exemplo recente destas ações malungas podem ser conferidos nas ações empreendidas pela liderança **Elianete Guimarães**, do quilombo Rosário, na defesa contínua de seu território, com particular ênfase a partir de 2019 e em plena pandemia entre 2020 e 2022, momento em que os arroteiros e outros fazendeiros fazem novas e mais incisivas investidas sobre o território ancestral.

Estas investidas do agronegócio, algumas das quais amparadas pela gestão municipal e estadual, implicaram em mais violências com cercamentos e fechamento de vias ancestrais de circulação de nosso povo entre os quilombos, ameaças cotidianas, culminando com ação direta e invasão por veículo desconhecido no terreno da referida liderança, suspeitando-se de táticas de intimidação perpetradas pelos ditos donos de fazendas sobrepostas ao território de Rosário, e de outros territórios como Deus me Ajude e Providência. Elianete, como intelectual negra e iyalodê, tem escrito textos-denúncias sobre as situações de violência e expropriação de direitos levadas a cabo em seu território.

No ensaio *Território e identidade quilombola marajoara: memórias e lutas na comunidade de Rosário em Salvaterra-PA* (Guimarães, Leal e Pacheco, 2015), em escrituras

com a malunga Margarete Leal (do quilombo Barro Alto) e o prof. Agenor Sarraf, denuncia as crescentes violências que o povo do Rosário vinha sofrendo desde a chegada destes “novos donos” e, através do mesmo, analisam “a trajetória de luta desses atores sociais, focalizando os problemas que enfrentam no seu dia a dia em função das proibições ocorridas por parte dos fazendeiros que os impedem de utilizarem os recursos naturais necessários às suas subsistências” (Souza, Leal e Pacheco, 2015, p. 13). Informando através deste texto a fala que é sua e dos seus na defesa intransigente desta herança ancestral.

Este território teve seu Relatório Técnico de Identificação Delimitação (RTID) publicado no Diário Oficial da União nº 192, Sessão 3, p. 2, de 05 de outubro de 2017, mas nada disso freou o avanço dos arroteiros, tanto é assim, que em 2021 o Ministério Público Federal e o Ministério Público do Pará precisaram entrar com ação civil pública contra o Prefeito municipal, Sr Valentim Lucas Oliveira, contra o rizicultor Joabe Marques e contra a União e o INCRA, por viabilizarem as expropriações de território quilombola em processo de titulação. Detectando-se no processo investigativo que a documentação apresentada da área da suposta propriedade do arroteiro estava irregular e que, parte das terras, nunca foram arrecadadas e desvinculadas do patrimônio da União; bem como detectaram-se irregularidades nas licenças ambientais e descumprimento do estudo de componente quilombola no processo de licença ambiental, assim como detectou irregularidades na doação das instalações da fábrica de beneficiamento de arroz por parte do município ao rizicultor Joabe Marques.

Como adiantado as violações pioraram a partir de 2020 e acirraram-se em 2021, quando a malunga iyalodê **Elianete Guimarães**, representando as pessoas do TQ Rosário, viu-se obrigada a novamente acionar a justiça em sua defesa e do seu território de existência, pois novos senhores chegam à cena e novas arbitrariedades são cometidas contra seu povo. Desta vez trata-se da área pertencente à antiga *Fazenda Silverado* e parte da área da fazenda *Santa Rita Pau Grande*, ambas sobrepostas aos territórios de Deus me Ajude, Providência e Rosário, as quais negociadas para um agente público da área de segurança e outra parte para arroteiros, passaram a ser objetos de cercamentos e interdições, em plena pandemia. O suposto proprietário fechou estradas e caminhos ancestrais, tal qual o que dá acesso aos territórios vizinhos de Deus me Ajude e Providência, interditaram os acessos a rios, lagos, áreas de caça e coleta, bem como seus guardas (quase sempre munidos de armas de fogo) passam a confrontar e intimidar as pessoas de Rosário que precisam adentrar estes lugares.

Estes fragmentos de histórias e eventos de nossa resistência antirracista em Salvaterra apresentados aqui, evidenciam que *Ser Mulher* nos quilombos marajoaras implica, portanto, ser reconhecida como pessoa impactada por interseccionalidades, na perspectiva do feminismo afrodiaspórico, que vão da religiosidade ao gênero, do gênero a políticas de identidade; de políticas de identidade aos direitos socioterritoriais, do futuro ao passado e vice-versa. Implica, portanto, compreender as dinâmicas de enfrentamentos diários às consequências das contradições sociais e raciais impostas no âmbito de uma sociedade machista, racista e misógina, onde persistem, de forma perene, colonialidades do poder, do ser e do saber (Lander, 2005; Quijano, 2005; Lugones, 2015), que atingem violentamente as mulheres negras.

Assim, vitimadas pelo racismo estrutural e cotidiano somos obrigadas a operar através de políticas de identidade, na perspectiva de Eriksen (1991; 2001), para quem o termo política de identidade descreve mais adequadamente as situações que a antropologia tradicional costuma classificar como conflitos étnicos. Devendo-se, para isso, analisar como as diferenças étnicas são comunicadas em cada contexto de interação. Compreendo, assim, que a agência feminina nos quilombos de Salvaterra contribui fortemente para o enfrentamento e para a solução dos conflitos que permeiam a vida nestes territórios. A ação política das mulheres quilombolas de Salvaterra centra-se nas lutas pela garantia de direitos socioterritoriais e, para isso, comunicam fortemente seus diacríticos étnicos (Barth, 2000) e estruturam *selves* étnicos nas experiências pessoais e coletivas no movimento quilombola local e nacional.

Observo que as interseccionalidades dos diversos sistemas de opressão, tal como trabalha Collins (2017a), determinaram estratégias de enfrentamentos gestadas perante as demandas diversas nos cotidianos. Hoje tais estratégias são pensadas e efetivadas de forma coletiva, considerando-se que toda ação de resistência cotidiana (Scott, 2004), nos quilombos é elaborada na coletividade a partir de uma identidade étnica socialmente compartilhada e comunicada. Também não podemos olvidar a lição dada pelos líderes Luther King Jr e Nelson Mandela, e sempre lembrada por Angela Davis, que a luta e a resistência negra é coletiva. Para Davis (2018, p. 19), neste sentido, “É fundamental resistir a representação da história como o trabalho de indivíduos heroicos, de maneira que as pessoas reconheçam, hoje, sua potencial agência como parte de uma comunidade de luta sempre em expansão”.

Eles precisam saber,
que a mulher negra quer
Casa pra morar
Água pra beber,
Terra pra se alimentar.
Que a mulher negra é
Ancestralidade,
Djembês e atabaques
Que ressoam dos pés.
Que a mulher negra,
tem suas convicções,
Suas imperfeições
Como qualquer outra mulher.

Mel Duarte

CAPÍTULO 5 REEXISTÊNCIAS MALUNGAS EM TEMPO DE PANDEMIA E PANDEMÔNIOS EM SALVATERRA-PA

Com isso quero afirmar que nasci e fui formado por mestras e mestres de ofício em um dos territórios da luta contra a colonização (Antônio Nego Bispo, 2015).

Neste capítulo ocupo-me em registrar as malungagens das mulheres quilombolas de Salvaterra ao longo dos momentos mais dramáticos e duros da Pandemia de COVID 19, tempos em que convivemos e sentimos de forma mais exacerbada as violências do racismo estrutural (Almeida, 2019) e das necropolíticas (Mbembe, 2018) levadas à cabo pelo governo central do Brasil e, infelizmente, muitas vezes repetidas nos governos estaduais e municipais. Mas, também, escrevivo sobre as maneiras subversivas e divertidas de ação malungueira de mulheres e homens reunidos para reinventar a luta pelo lúdico e subverter o lúdico em lutas.

Em texto publicado no livro *Mulheres, cultura e política* (2017) **Angela Davis** discorre sobre política de saúde para mulheres negras e toma como ponto de partida a luta e reflexões de **Audre Lorde** sobre suas batalhas particulares por saúde na luta contra o câncer, e inicia afirmando o seguinte: “A política não se situa no polo oposto ao da nossa vida. Desejemos ou não, ela permeia nossa existência insinuando-se nos espaços mais íntimos” (Davis, 2017, p. 53). Portanto, é preciso refletir aqui que também no campo da nossa saúde (física, mental ou espiritual), no recôndito mais interior de nosso corpo, a política se insinua, seja por sua presença, seja por sua ausência. E quando falamos de saúde para a população quilombola é necessário recorrer a um histórico de inexistências e ausências de políticas. E se falarmos sobre políticas de saúde para mulheres quilombolas, a ausência da política é ainda mais presente.

A história social do quilombo, como explicitado aqui, é uma narrativa de reexistências. Nele homens, mulheres e crianças têm esperançado¹²³ e lutado pela efetivação de territórios de liberdades, tal como pensou **Beatriz Nascimento** (2006), organizando-nos em territórios contra-coloniais, como afirma **Antônio Nego Bispo dos Santos** (2015),

123 O professor Paulo Freire (1992) caracteriza a prática de esperançar da seguinte forma: “É preciso ter esperança, mas ter esperança do verbo esperançar; porque tem gente que tem esperança do verbo esperar. E esperança do verbo esperar não é esperançar, é espera. Esperançar é se levantar, esperançar é ir atrás, esperançar é construir, esperançar é não desistir! Esperançar é levar adiante, esperançar é juntar-se com outros para fazer de outro modo.”

posicionando-nos frente às inúmeras violências permitidas e muitas vezes patrocinadas pelo Estado brasileiro, como várias vezes vimos ocorrer ao longo da nossa história e, em especial neste momento, quando nossos corpos, vulnerabilizados por séculos de racismo estrutural, são agora ameaçados pela Covid-19 e pelas ações e omissões do Governo Federal.

Este tempo, desde março de 2020 até o presente, nós quilombolas de todo o Brasil, sentimos mais que nunca o descaso do Estado com nossas vidas, observamos de forma extremamente escancarada o estabelecimento de uma política de governo genocida, performatizando aquilo que Achille Mbembe (2018) caracteriza como Necropolítica, isto é, um conjunto de estratégias e práticas adotadas pelo Estado que buscaram de forma direta ou indireta garantir a aniquilação de nossa existência, ou seja, estratégias e políticas que quando não nos matam, nos deixam morrer.

O contexto pandêmico no Brasil iniciou com o estabelecimento do estado de emergência sanitária e situação pandêmica mundial decorrente da contaminação pelo Novo Corona Vírus (*Sars-cov2*) causador da doença COVID-19, em março de 2020, pela Organização Mundial da Saúde (OMS); sendo tal doença, identificada na província de Wuhan, na China em 2019 (Agamben et ali, 2020), estendendo-se até o momento da escrita deste texto. Entretanto, aqui, a pandemia ganhou contornos muito peculiares, especialmente agravados por alguns fatores produzidos por ações e negligências do governo central.

Neste processo, primeiro o Governo Federal adotou medidas consideradas pelos especialistas pouco eficazes no combate a disseminação da doença e, posteriormente, uma atitude negacionista em relação a essa enfermidade e as medidas sanitárias e profiláticas recomendadas pelas autoridades de saúde no combate à doença, sobressaindo-se as atitudes negacionistas do atual Presidente, que reiteradamente promoveu aglomerações, zombou das medidas de isolamento social, desautorizou ministros da saúde, desprezou o uso de máscaras, fez campanhas em favor de medicamentos do chamado “kit de tratamento precoce” sem comprovação científica de eficácia no tratamento da Covid 19, por fim, após a criação de vacinas, incitou ao descrédito das vacinas produzidas e mesmo tentou inviabilizar a compra das vacinas pelo Brasil, em especial aquelas produzidas na China, baseando-se em critérios ideológicos.

Como resultado dos descabros na condução da política de saúde do Brasil durante a pandemia, os parlamentares instituíram uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar, apurar denúncias de crimes e deliberar sobre as responsabilidades das autoridades

neste contexto, no sentido de trazer respostas à sociedade diante das mais de 600.000 pessoas mortas pela Covid-19 e pelo descaso de alguns poderosos em relação à saúde da população brasileira.

Ao longo deste tempo vivenciamos, juntamente aos demais brasileiros e brasileiras, a crise sanitária e social, com a alta da inflação, aumento do custo de vida, desemprego e diminuição da renda, agravamento da pobreza e da miséria, aumento da violência e um paulatino desmonte das políticas sociais de redistribuição de renda, de educação pública e de proteção ao meio ambiente. Vale escurecer que todos estes problemas estão atingindo mais violentamente a população mais pauperizada deste país, qual seja a população negra, quilombola e indígena, as quais se viram mais e mais duramente desamparadas durante a pandemia.

Este momento histórico viabilizou a sociedade brasileira perceber com maior ênfase o abandono e a vulnerabilidade (Amador de Deus, 2021) a qual temos sido expostos ao longo dos séculos, pois ficaram patentes e muito visíveis as negações dos direitos mais básicos à nossa população, materializadas nas precárias condições sanitárias e ausência quase total de saneamento em nossos territórios, a inexistência de uma política de saúde para o povo quilombola, a falta de água potável e a pandemia contribuiu, ainda, para o agravamento da insegurança alimentar e nutricional em nossos territórios, posto que muitos perderam suas fontes de renda e suas estratégias tradicionais de produção (Santos, 2021; Monteiro, 2021; Pyl e Barros, 2021; Silva et ali, 2021; Carvalho et ali, 2021; Bandeira et ali, 2021; Valente et ali, 2021; Acevedo Marin e Souza, 2020).

As palavras da professora **Zélia Amador de Deus** explicitam o que tem sido a experiência do reexistir da população negra em meio a pandemia na Amazônia:

É justamente o direito à vida que está em jogo no surto descontrolado de Covid-19 no Brasil. Enquanto o país inteiro enfrenta um vírus letal, a população negra na Amazônia é a que mais sofre, seja nas periferias das cidades, seja nas comunidades rurais e ribeirinhas que carecem de serviços de tratamento de água, saneamento básico e assistência em saúde, e onde as pessoas dificilmente têm condições de se guardar e se cuidar dignamente (Amador de Deus, 2021, p. 11).

Entretanto, somente em julho de 2020, após muita pressão social, o governo federal editou um pacote de medidas políticas e econômicas que visavam trazer alguma mitigação ao problema social que se avolumava em decorrência da crise sanitária, organizadas por meio da Lei 14.021/2020 (BRASIL, 2020a), que instituiu medidas protetivas e preventivas contra a

COVID-19 no Brasil a partir de julho, as quais também poderiam favorecer aos povos indígenas e quilombolas do país, em especial a obrigatoriedade do Estado brasileiro prover recursos financeiros necessários ao combate à doença, entre as quais, oferta de água potável, álcool gel, materiais de limpeza e higiene, medicamentos, alimentos, atendimento hospitalar prioritário. Ações que seriam e são fundamentais para garantir o mínimo necessário para a existência em nossos territórios, pois, conforme explica a malunga **Givânia Silva** (2021), em consequência do racismo que nos vitima historicamente,

A pandemia achou comunidades que ainda estão lutando para ter água potável; que não conseguem produzir alimentos em quantidade segura porque ainda não têm terras regularizadas; que não acessam serviços regulares de saúde; que não têm energia elétrica, sinal de telefone nem internet, mas precisam usar um aplicativo de celular para conseguir um auxílio financeiro emergencial fornecido pelo governo; que têm que se deslocar até as cidades para sacar tal recurso e tratar da saúde, e dessa maneira acabam se contaminando e levando o vírus para quilombos e aldeias. Enfim, o que a Covid-19 encontrou foram comunidades vulnerabilizadas desde o princípio de sua história no Brasil (Silva, 2021, p. 14).

Porém, contrariando todos os direitos e garantias constitucionais, o que vimos foi o Presidente vetar justamente estes itens da referida lei. Face a isso, nós quilombolas, representados pela CONAQ, buscando garantir a vida de nosso povo durante a Pandemia, acionamos o STF, em setembro de 2020, via Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 742/2020 (BRASIL, 2020b), a fim de que se determinasse à União a adoção de ações que viessem minimizar os efeitos perversos e a vulnerabilidade de nossos corpos durante a Pandemia, entre as quais um plano nacional de combate a COVID-19 entre os quilombolas, com medidas como: distribuição de equipamentos de proteção individual, água potável, materiais de higiene e desinfecção; medidas de segurança alimentar e nutricional por meio de distribuição de cestas básicas; e acessos a hospitais e leitos hospitalares, com ambulância para transferir os doentes; e ainda fortalecimento dos Programas de Saúde da Família nos territórios quilombolas, testagem periódica, bem como apoio as comunidades quilombolas que adotarem medidas de isolamento social e obrigatoriedade de vacinação prioritária para nossa população (Brasil, 2020b).

Após vários meses de espera angustiante e lutas, finalmente em 23 de fevereiro de 2021 o STF julgou a ADPF 742/2020 e tivemos vitória histórica garantida neste sentido. Ressalto que a sustentação da causa foi feita pela advogada quilombola **Vercilene Dias**, do povo Kalunga de Goiás, sendo também que pela primeira vez na história a nossa CONAQ

pode representar judicialmente junto ao Estado brasileiro, pleiteando o direito ao nosso existir em face ao pandemônio. Nas palavras da intelectual quilombola Vercilene Dias, um momento e uma vitória histórica pelas razões elencadas a seguir:

Uma vitória histórica decorrente da luta quilombola. Vitória histórica porque foi a primeira vez que o Movimento quilombola buscou o STF para garantia de direitos Constitucionais. Histórica porque o STF reconheceu a legitimidade da CONAQ para propor ação de controle concentrado, equiparando a uma entidade de Classe, mesmo não sendo Pessoa Jurídica. Histórica porque foi a primeira vez que o sistema de Justiça reconheceu a ausência de política pública destinada à população quilombola como um Problema Estrutural do Estado brasileiro (Dias, 2022, sem paginação).

Esta vitória judicial e política culminou na elaboração compulsória pelo Governo Federal do *Plano Nacional de Enfrentamento da Covid-19 para a População Quilombola* (Brasil, 2021), lançado em 09 de abril, tal plano trazia a proposição de criar mecanismos e estratégias para garantir o mínimo necessário para nossa existência face a pandemia de *coronavírus*. Dentre tais mecanismos estavam: inclusão da nossa população como público prioritário para a vacinação contra a Covid-19, recursos para aquisição de itens de higiene e proteção (luvas, álcool 70%, máscaras etc.), recursos para aquisição de alimentos e distribuição de cestas básicas, proibição de despejos e outras formas de expulsão dos/das quilombolas de nossos territórios de existências.

Neste ínterim, e durante o longo desenrolar jurídico da nossa demanda, as comunidades quilombolas de todo o Brasil, diante do caos, da insegurança e da vulnerabilidade histórica de nossa população, mobilizamo-nos para enfrentar o perigo às nossas vidas representadas pelo vírus e por algumas ações e inações do governo federal. As estratégias foram variadas em cada lugar, desde a produção de material para escurecer o povo sobre a nova doença na forma de panfletos, faixas, cartazes, programas em rádios comunitárias, *lives*, reuniões virtuais etc, parcerias com universidades, centros e grupos de pesquisas, ONGs e outros parceiros para produzir dados e informações sobre a doença entre nosso povo, o estabelecimento de barreiras sanitárias e mesmo o isolamento social com fechamento total dos quilombos a estranhos (Silva et alli, 2021; Borges, 2020; Teles et alli, 2020; Novaes et alli, 2020; Nepomuceno e Farias, 2020; Lopes e Pereira Júnior, 2020, Oliveira e Silva, 2020; Acevedo Marin e Cravo, 2020; CONAQ, 2021; Carvalho et alli, 2021, Silva e Souza, 2021).

Estas ações e mobilizações também tiveram lugar nos quilombos de Salvaterra. Em um texto publicado na coletânea *Pandemia e Território* Rosa Acevedo Marin e José Luis

Souza (2020) revelam o cotidiano de resistências e apresentam algumas das maneiras como o povo quilombola de Salvaterra mobilizou-se, através de suas lideranças, para enfrentar a ameaça as suas vidas durante os primeiros meses de 2020. Também o professor Hilton P. Silva *et alli* (2021) abordam a situação extrema de vulnerabilidade a qual o povo quilombola de Salvaterra é exposto ao longo da pandemia e demonstram um pouco o que significaram as barreiras sanitárias nos quilombos em diversos lugares do Pará. Na Revista *Terceira Margem Amazônia* o malungo José Luis Souza e eu escrevemos um texto (Sarmiento e Souza, 2022) no qual apresentamos um panorama das malungagens empreendidas pelos quilombolas de Salvaterra ao longo de 2020 para enfrentar a pandemia a partir de estratégias de autogestão territorial e articulações engendradas para garantir a existência de todos e todas as pessoas nos 17 quilombos. Neste sentido, asseguro que a agência das mulheres foi e é fundamental nas ações de reexistência cotidiana nos quilombos salvaterrenses nestes tempos incertos.

5.1 ESTRATÉGIAS MALUNGUEIRAS E AUTOGESTÃO TERRITORIAL QUILOMBOLA NA PÓS-PANDEMIA

Em Salvaterra, uma das primeiras ações do movimento quilombola consistiu em mobilizar lideranças, em especial as mais jovens, para fazer frente ao perigo desconhecido e amedrontador que se avizinhava aceleradamente e ao qual ninguém estava preparado para enfrentar, entretanto, entrar em mais esta batalha pela existência foi atitude quase automática para todas e todas nós. Quem, por algum motivo, estava fora dos territórios tratou logo de retornar, em particular as/os estudantes universitária(o)s, cujas aulas foram suspensas ainda em março de 2020, deste modo, os/as mais velha(o)s buscaram nesta **juventude abayomi (Figura 31)** as energias necessárias para enfrentar o mal que se avizinhava dos territórios.



Figura 31 Grupo de Juventude Negra Quilombola Abayomi, espaço da reexistência de jovens quilombolas de Salvaterra. Fonte Página do Grupo Abayomi na rede social Facebook – uso da foto sob autorização do grupo

Assim, malungus/as como **José Luiz Souza (Deco)**, **Andreza Santos**, **Gleisiane (Carla) Portal**, **Géssica Amador** e **Emerson Miranda** foram instados a chamar as/os componentes do **Grupo de Juventude Negra Quilombola Abayomi**¹²⁴ de todos os 17 quilombos para auxiliarem as lideranças mais experientes nas ações. Em especial, porque, conforme já explicitado, convivemos com uma série de barreiras as nossas existências e ao exercício da cidadania. Para começar, a exclusão das políticas públicas de saúde, performatizada em um precário sistema de saúde e saneamento municipal.

No que concerne a política de saúde municipal, atualmente, Salvaterra possui um hospital público, o Hospital Municipal Dr. Almir Gabriel, vinculado ao Sistema Único de Saúde (SUS), sendo lá ofertados serviços médicos de baixa complexidade, que incluem partos

¹²⁴ O **Grupo Abayomi** é fruto das articulações da malunga **Luzia Betânia Alcântara** que incentivou as/os jovens a formar este coletivo para organizar a luta desde a base a partir do protagonismo da juventude. Atualmente o grupo está com 09 anos de existência, conta com representantes de todos os quilombos e se articula para expandir-se para outros quilombos marajoaras. Desenvolve vários projetos e, hoje, é responsável pela organização dos **Jogos de Identidade Quilombola de Salvaterra**.

(normal e cesariana), pequenas cirurgias, atendimento de urgência e emergência, curativos, consultas médicas e exames laboratoriais, ultrassonografia e exames de raio X (Sarmiento e Souza, 2022).

Ademais, conta com cinco Postos de Saúde da Família (PSF) distribuídos na sede municipal – PSF Lauro Sousa – e nas vilas de Joanes, Condeixa, Jubim e Passagem Grande, nos quais são realizados procedimentos de baixíssima complexidade: “consultas médicas (clínico geral, pediatria, ginecologia, obstetrícia), acompanhamento nutricional, consultas e procedimentos odontológicos (limpeza, obturação e extração), coletas para exames laboratoriais, pré-natal, vacinação/imunização, primeiros socorros e curativos (Sarmiento e Souza, 2022, p. 233).

Nos povoados tradicionais e em alguns quilombos há nove Postos de Saúde (PS): Posto de Saúde de Água Boa, Posto de Saúde de Monsarás, Posto de Saúde Quilombola de Vila União Campina, Posto de Saúde Quilombola de Rosário, Posto de Saúde Quilombola de Bacabal, Posto de Saúde Quilombola de Barro Alto, Posto de Saúde Quilombola de Mangueiras e Posto de Saúde Quilombola de Caldeirão, os quais atendem pessoas de outros povoados em seu entorno, ofertando atendimento apenas com enfermeira(o)s ou técnica(o)s de enfermagem e pessoal de apoio, restringindo-se a primeiros socorros, curativos, aferição de pressão arterial e de glicemia. Encontram-se em construção, desde 2013, duas Unidades Básicas de Saúde (UBS), uma no povoado de Foz do Rio e outra no quilombo Boa Vista, as quais seguem desativadas até o presente. Sarmiento e Sousa (2022) escurecem ainda que

Esse município mantém em seus quadros funcionais os seguintes profissionais da área de saúde: 5 médicas/os, 7 enfermeiras/os, 25 técnicas/os em enfermagem, 1 nutricionista, 2 odontólogas/os. Além de uma equipe formada por 33 agentes comunitários de saúde (ACS), sendo 8 quilombolas, esses últimos atuando tanto em seus territórios de origem quanto em outras comunidades no entorno¹²⁵ (Sarmiento; Souza, 2022, p. 233).

Ressaltamos, ademais, que algumas comunidades quilombolas estão situadas mais distantes do centro urbano, situação agravada pelo estado precário das estradas vicinais/ramais, tornando qualquer viagem penosa, o que implica em demora no atendimento em caso de necessidade urgente, tornando-nos ainda mais desamparados em meio a esta

¹²⁵ Informações extraoficiais obtidas juntos a parceiros que trabalham na Secretaria Municipal de Saúde de Salvaterra (SEMUSA), uma vez que não obtive resposta oficial ao pedido de informações quanto ao quantitativo de profissionais da saúde neste município.

pandemia. E justamente neste período mais crítico, ficamos sem qualquer tipo de atendimento médico ou de enfermagem nos territórios. Portanto, sequer dispúnhamos de curativos ou atendimento para outras situações de doenças, sendo que, havendo qualquer problema, fomos obrigadas/os a sair dos territórios em busca de socorro em outras vilas ou na sede municipal, arriscando-nos a contrair a COVID-19 neste processo (Silva *et alli*, 2021).

Nota-se nesta ação de fechamento dos postos de saúde um total desrespeito da gestão municipal para com os/as quilombolas de Salvaterra, aliás, atitude bastante recorrente, pois em nenhum momento fomos consultados sobre a política de saúde a ser adotada nos quilombos antes ou durante a pandemia. Como quilombolas marajoaras estamos acostumados a sermos ignorados e mesmo invisibilizados pelo poder público no que diz respeito à proteção de nossos territórios e de nossas vidas, portanto, considerando este fato, tomamos nossas providências e nos mobilizamos para fazer frente ao perigo. Uma das primeiras iniciativas foi criar o **Grupo de Combate a COVID-19** numa rede social de trocas de mensagens, agregando ali quilombolas e parceiros/as preocupados/as em encontrar estratégias para impedir e/ou minimizar a disseminação da doença em nossos territórios.

Nesse grupo, estavam lideranças quilombolas, estudantes e professores/as quilombolas, técnicos/as em enfermagem, enfermeiros/as e agentes de saúde quilombolas e professores universitários da Universidade Federal do Pará (UFPA) e da Universidade do Estado do Pará (UEPA) (Acevedo Marin e Souza, 2020). Em seguida, nos mobilizamos para buscar informações sobre a referida doença a fim de nos prepararmos para o combate que teríamos a frente, então foram muitas trocas de informações, textos, vídeos, leituras de documentos e legislações pertinentes etc.

Após intensos diálogos *online* sobre quais caminhos seguir, optamos pela elaboração de faixas a serem colocadas nas estradas de entrada/saída dos quilombos com frases solicitando as pessoas não-quilombolas para não nos visitarem e aos/as quilombolas para ficarem nos territórios, evitando ao máximo a ida até a cidade e aos outros povoados (*vide Figura 32*, abaixo). Ocorre que os casos confirmados da COVID-19 continuaram a crescer no município e em Belém, deixando-nos cada vez mais preocupados/as com a segurança sanitária em nossos quilombos.



Figura 32 Faixas confeccionadas pelas lideranças quilombolas e colocadas nos ramais de acesso aos TQ nos primeiros dias da Pandemia de Covid19. Fonte: acervo da pesquisa de campo – autor desconhecido

Daí, passamos a pensar na possibilidade de restrição dos acessos aos territórios com a construção de porteiras/portões nas estradas e instituição de controle sanitário, uma vez que não notávamos nenhuma ação do poder público federal, estadual e municipal no sentido de instituir política de proteção às nossas vidas (vide **Figura 33**). Então, deste momento em diante, nos deparamos com uma série de entraves a efetivação desta proposta, a começar pela incompreensão de pessoas dos próprios quilombos, dos não-quilombolas e até de algumas autoridades municipais (Silva et alli, 2021).

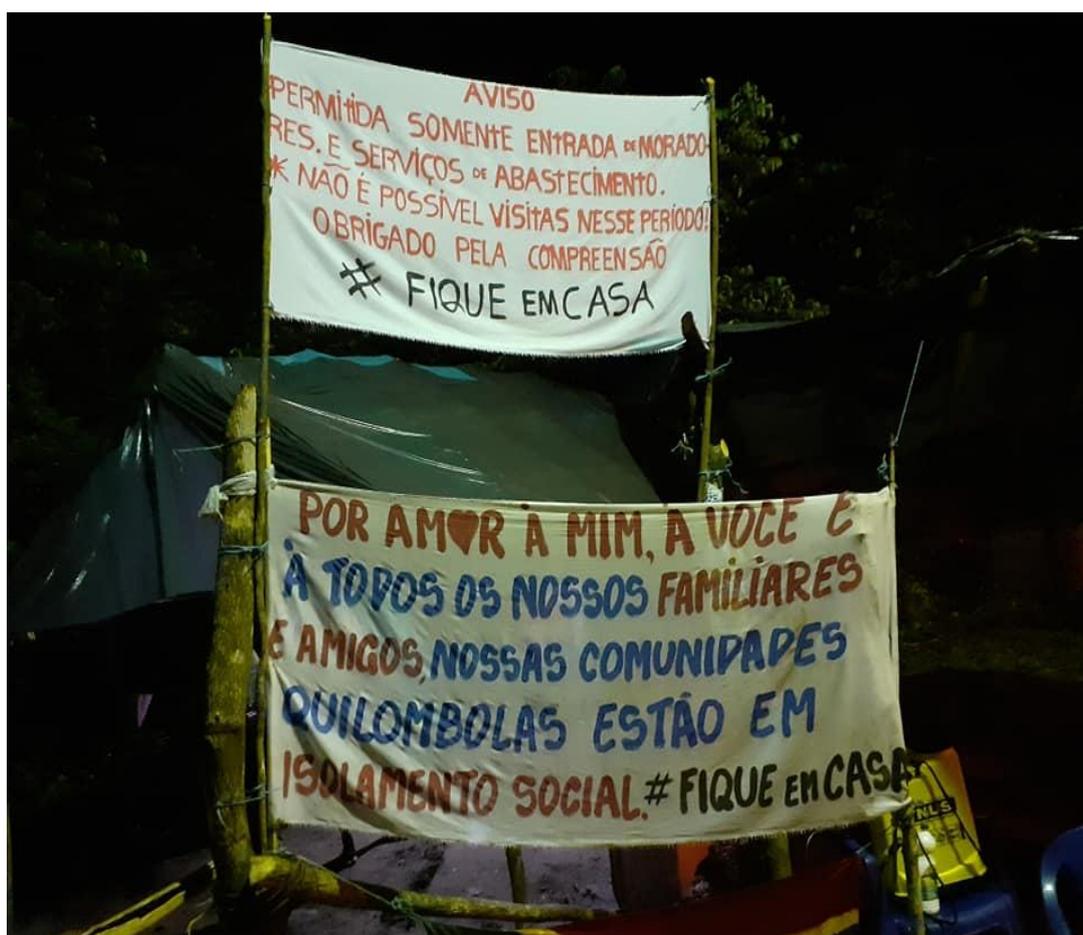


Figura 33 Faixas colocadas nas estradas e ramais de acesso aos TQ e nas barreiras sanitárias, estas estavam no TQ Caldeirão. Fonte: acervo da pesquisa de campo.

Neste meio tempo, a fim de tentar uniformizar as ações, em 17 de abril de 2020, a **Regional Marajó da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará - MALUNGU**, na pessoa do Sr. Hilário Moraes, elaborou o *Protocolo da Regional do Marajó*¹²⁶ (Malungu, 2020) estabelecendo normativas a serem seguidas nos quilombos marajoaras durante a pandemia. Este protocolo seguia as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) e do Ministério da Saúde (MS), bem como adequava-se aos decretos estadual e municipal em vigência sobre a pandemia. O referido documento foi protocolado junto a sessão municipal do Ministério Público do Estado do Pará (MPPA) e encaminhado à Secretaria Municipal de Saúde de Salvaterra (SEMUSA), bem como às Polícias Civil e Militar e ao Corpo de Bombeiros a fim de obtermos apoio as nossas ações (Acevedo Marin e Souza, 2020; Silva et alli, 2021; Sarmiento e Souza, 2022), conforme escrevivemos malungo José Luis Souza e eu:

¹²⁶ Disponível em <www.mppa.pa.gov.br>, acesso em mai. 2021.

Neste íterim, comissões foram formadas e encarregadas de estabelecer o diálogo com tais entidades públicas. Ainda em maio, as lideranças José Luiz Souza, do quilombo Deus me Ajude, e Rosa Sousa, do quilombo Barro Alto, estiveram em audiência com o delegado titular da Delegacia de Polícia Civil de Salvaterra e apresentaram o protocolo, também pediram apoio para o caso de restrição dos acessos aos territórios quilombolas. Ainda nesse mês, a liderança Valeria Carneiro, do quilombo Pau Furado, reuniu-se com representantes da Semusa para solicitar medidas protetivas e apoio à organização das barreiras sanitárias nos quilombos (Sarmiento e Souza, 2022, p. 236).

Ao mesmo tempo, em cada TQ, as lideranças reuniram as/os companheira(o)s e iniciaram a organização das barreiras sanitárias, um período de muitas mobilizações virtuais, em especial no sentido de buscar meios de conseguir e distribuir equipamentos de proteção individual (EPI) entre a população quilombola, artigos raros e caros naqueles primeiros dias do pandemônio. Sendo que, em várias comunidades as costureiras foram convocadas a fazer máscaras artesanais para serem compartilhadas, particularmente, entre aquelas pessoas responsáveis por ficar nas barreiras e entre as/os idosos em cada quilombo (Acevedo Marin e Souza, 2020).

As/os quilombolas de *Caldeirão* ergueram um portão na entrada do povoado, próximo a PA-154 e cerraram outros acessos ao território. Em *Boa Vista*, cuja estrada permite acesso aos quilombos *São Benedito*, *Siricari*, *Deus me Ajude*, *Providência*, *Mangueiras* e *Salvar*, a barreira ficou na *Vila São Vicente*. No quilombo *Paixão* e no *Siricari* fizeram a barreiras nos respectivos ramais, desta maneira restringindo o acesso aos territórios (Sarmiento e Souza, 2022).

As fotografias abaixo retratam as mulheres organizadoras das barreiras nos TQ Caldeirão e Boa Vista, respectivamente as lideranças **Nilma Barbosa (Figura 34)** e **Gleisiane Portal (Figura 35)**, acompanhadas de pessoas de suas comunidades, em sua maioria outras mulheres, cujas experiências nas lutas coletivas as colocaram na linha de frente das defesas de seus territórios durante os dias mais angustiantes e inseguros no início da pandemia.



Figura 34 Malunga **Nilma Barbosa** e companheiras de Caldeirão atuam na barreira sanitária de seu TQ. Fonte - Fotografia de autoria desconhecida

As motivações delas estavam em proteger as vidas daquelas pessoas que constituem seus sujeitos e sujeitas de afetos mais íntimos: avós, pais e mães, filha/os, irmãos e irmãs e demais parentes, nestes processos, abrindo mão de sua segurança pessoal em nome da proteção do coletivo, como informa Gleisiane Portal: “*Nesse período fiquei longe da minha mãe, pai, irmãos, filhos... porque eu tentava proteger a comunidade e me colocava em exposição da doença, principalmente, tínhamos contato com muitas pessoas*” (Sr.^a Gleisiane Portal, 2021).



Figura 35 Malunga **Gleisiane Carla Portal** e companheira(o)s de Boa Vista atuam nas barreiras para garantir a segurança sanitária em seus TQ. Fonte - Fotografia de Gleisiane Portal - acervo da pesquisa de campo.

Nos quilombos **Mangueiras** e **Salvar** a barreira estava localizada no porto das rabetas, na travessia do rio Mangueiras. As/os quilombolas de **Deus me Ajude** ergueram sua barreira próximo a ponte sobre o rio Ajude. Em **Bacabal**, cuja estrada dá acesso também aos quilombos **Santa Luzia** e **São Benedito**, fizeram o portão no ramal, próximo à unidade social familiar *Vila Nova*, e cerraram o atalho para o quilombo **Pau Furado**.

Por sua vez, o pessoal de **Pau Furado** estabeleceu a barreira na estrada, próximo à entrada da comunidade. E o povo de **Barro Alto** optou por cerrar a *Estrada do Clarindo*, deixando o acesso apenas pelo ramal que passa por **Pau Furado** (Sarmiento e Souza, 2022). A **Figura 36**, abaixo, retrata o portão de contenção no TQ Deus me Ajude, no qual, após ter sido derrubado pela primeira vez, precisamos buscar apoio da rede de segurança pública a fim de fossem respeitadas as nossas decisões de isolamento social.



Figura 36 Lideranças **Valéria Carneiro** (Pau Furado), **Andreza Santos** (Mangueiras) e **Eloisa Souza** (Deus me Ajude) com agentes da SEMUSA, Polícia Civil, Polícia Militar e Corpo de Bombeiros em barreira sanitária. Imagem: autoria desconhecida disponível na página da SEMUSA no Facebook

Desta forma, durante o mês de abril, havia barreiras sanitárias na maioria dos quilombos, organizadas de forma autônoma pelas lideranças com o apoio da maioria da população e em articulação com autoridades locais. Porém, por não ser uma estratégia consensuada entre todos e todas, “logo os problemas e conflitos surgiram, um atrás do outro, sob diversas formas e partindo dos mais diversos agentes” (Sarmiento e Souza, 2022, p. 237). Neste caso, as razões dos conflitos são explicadas por Sarmiento e Souza (2022) da seguinte maneira:

[...] o *Protocolo da Regional Marajó para o combate a COVID-19* segue as recomendações dos órgãos de saúde internacionais e nacionais, assim como usa prerrogativas como as contidas na *Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho*, tal como nossa autonomia para resolver questões atinentes à existência e à sobrevivência nos territórios de pertença étnica. Deste modo, o protocolo pontuava a necessidade de restrição de acesso de não-moradores aos territórios quilombolas como principal estratégia de proteção a saúde dos quilombolas durante a pandemia. O alcance deste objetivo esbarra, entretanto, em problemáticas diversas, sendo a principal delas decorrente do racismo estrutural da sociedade brasileira, uma vez que,

até o momento, em decorrência da morosidade e mesmo descaso do Estado brasileiro em promover a titulação de nossos territórios, ainda não gozamos o legítimo direito de titularidade e posse de nossos lugares de pertença, sendo que isto leva a presença de uma diversidade de intrusos (posseiros, sitiantes, fazendeiros, EMBRAPA, empresas, hotéis) nas áreas pretendidas (Sarmiento e Souza, 2022, p. 237).

Nesta configuração dos cenários locais é necessário escurecer que os quilombos também são formados por um “número significativo de quilombolas residentes e domiciliados em outros lugares, tais como as cidades de Soure, Salvaterra e Belém e em outros povoados do município”, e “visitam seus parentes nos finais de semana e feriados e mesmo mantêm terrenos, sítios e casas nos quilombos para onde retornam aos fins de semana” (*Idem*). Ademais, nosso povo é profundamente religioso, havendo nos TQ templos cristãos (católicos e evangélicos) e de religiões de matriz africana e indígena (terreiros e casas de Mãe/Pai de Santos e de Pajés), lugares cujos praticantes e fiéis tendem, naturalmente, a procurar mais assiduamente durante uma situação de adoecimentos e mortes como essa, em busca de proteção dos seus sagrados e divindades (Sarmiento e Souza, 2022).

Nossos territórios possuem espaços naturais atrativos também de moradores locais e visitantes como igarapés, lagos e rios tanto para a diversão em suas águas - caso do *balneário do Tubo* em Boa Vista; o *igarapé da Mangabeira*, no ramal entre Boa Vista e São Benedito; o *balneário do Aluizio* no Pau Furado, *igarapé do Mundinho* em Bacabal e outros - como para pescar - caso do *rio Mangueiras* nos TQ Mangueiras e Salvar, *rio Matupirituba* no TQ Barro Alto, *rio Siricari* nos TQ Siricari e Santa Luzia. Ressalta-se, ainda, neste sentido o fato dos ramais vicinais e estradas darem acesso a outros quilombos e povoados, fazendas e mesmo a cidades e municípios – a exemplo dos quilombos Caldeirão e Vila União Campina atravessados pela rodovia estadual PA-154 –, sendo que por tais caminhos circulam o povo e a produção quilombola e dos intrusos acima referidos, bem como viajam por elas vendedores marreteiros, veículos transportando combustíveis, alimentos, bebidas, materiais de construção, serviços e pessoas (Sarmiento e Sousa, 2022; Acevedo Marin e Souza, 2020).

Diante de toda essa complexidade de organização espacial e circulação de pessoas em nossos TQ, com o estabelecimento das barreiras sanitárias e restrição da circulação deparamo-nos com o desafio de dialogar e negociar sobre a entrada, permanência e circulação destes intrusos, visitantes e transeuntes em nossos territórios durante a primeira fase da pandemia, objetivando, com isso, atenuar ao máximo os possíveis conflitos decorrentes destas normativas novas entre a gente. Primeiramente, “foram determinados horários para

abertura/fechamento dos portões, sendo que após o fechamento deles, ninguém – excetuando-se pessoas em serviços de saúde, segurança pública e fornecimento de energia elétrica – estava autorizado a passar por tais barreiras” (Sarmiento e Souza, 2022, p. 238) fora dos horários estipulados pelas comunidades. Precisou-se determinar quem entre os não quilombolas e prestadores de serviços poderiam entrar e circular nos quilombos e, seguindo o referido protocolo, foi proibida a entrada de:

 pessoas quilombolas não residentes, vendedores ambulantes e os nominados marreteiros, pastores e outros líderes religiosos sem residência nos quilombos, veículos de entrega de materiais de construção, entregadores de gás de cozinha, vendedores de bebidas alcoólicas, serviço de internet, telefonia e TV a cabo, pescadores esportivos, caçadores, turistas e demais visitantes foram proibidos de entrar nos quilombos (Sarmiento e Souza, 2022, p. 238).

Ademais, garantiu-se que quilombolas, pessoas não-quilombolas, tais como “sitiantes/posseiros/as, fazendeiros/as, empregados/as em fazendas, sítios e roças, servidores da educação com emprego nos quilombos em horário de serviço, demais servidores públicos de serviços essenciais” pudessem “adentrar os quilombos apenas nos horários de funcionamento dos portões, devidamente munidos e usando equipamentos de proteção individual, tais como máscaras e luvas”, sendo ainda negociado “que os/as sitiantes e posseiros com residências no território” entrassem “sozinhos ou com seus familiares residentes na mesma propriedade” (*Idem*).

Como explicitado acima, a implementação das barreiras sanitárias ocorreu a partir de diálogos estabelecidos entre as lideranças quilombolas de Salvaterra e consensualizada entre nós, o que significa dizer que nem todos os membros da coletividade estavam de acordo com as decisões das lideranças, logo havia muitas pessoas descontentes e abertamente contrárias à efetivação das barreiras. Então, logo as dissensões tornaram-se evidentes e os primeiros problemas surgiram.

O primeiro conflito decorrente da restrição de acesso aos quilombos ocorreu na barreira do quilombo *Deus me Ajude* e teve como protagonista um cidadão do quilombo Mangueiras, o qual botou abaixo o portão durante a madrugada do dia seguinte a instituição da barreira sanitária e, como consequência, registrou-se denúncia junto a Polícia Civil. O segundo conflito teve lugar no quilombo Boa Vista e envolveu pessoas externas à comunidade que queriam de todo modo adentrar o território, desrespeitando a autonomia dos quilombolas quanto a proteção de suas vidas.

Em Barro Alto, ainda em abril, pessoa oriunda da comunidade, mas atualmente morador de Salvaterra arvorou-se em descerrar a *Estrada do Clarindo*, reabrindo-a, indo contra a decisão das lideranças de fechar tal atalho. Em seguida a este ato, um morador do quilombo voltou a cerrar o caminho – com apoio e autorização do pretense dono da área – novamente. No início de maio, outra(o)s moradores e usuáři(a)os do referido caminho, alegando necessidade de transporte em carroças, buscaram o diálogo com o presidente da **Associação de Remanescentes do Quilombos de Barro Alto** (ARQBA), a fim de negociar a reabertura da estrada e comprometendo-se a realizar a feitura de barreira sanitária e de restrição de acesso na dita estrada antes da entrada do quilombo.

Mesmo relutante e ciente dos conflitos e dificuldades decorrentes desta decisão de alguns membros da coletividade, o presidente teve que aceder. Isto foi efetivado, entretanto, observamos vários dias durante o mês de maio em que a dita barreira não funcionou, ficando desguarnecida e aberta a quem quer que quisesse entrar ou sair do quilombo Barro Alto. E todas estas questões, aliadas ao estresse vivido diante das incertezas e do medo levaram muitas lideranças a desanimar. Era comum, nos grupos das lideranças nas redes sociais, ouvirmos e lermos reclamações dela(e)s pela falta de compreensão e apoio de alguns membros do coletivo. Pessoas que estavam deliberadamente promovendo aglomerações, fazendo “festinhas” de aniversário, trazendo “pessoas de fora para os TQ, fazendo torneios de futebol, e outras atividades contrárias aos regramentos de combate à pandemia.

Além de todo perigo a que estávamos expostos, na semana após o Dia das Mães de 2020, nós, quilombolas de Bacabal, Barro Alto, Pau Furado, Santa Luzia e São Benedito da Ponta nos vimos em volta com um velho problema que nos atingia há mais de 20 anos. A questão do lixão a céu aberto de Salvaterra localizado em meio à estrada Ramal Bacabal que interliga estes quilombos à cidade. Indignidade que nos atinge cotidianamente e contra a qual também tivemos que lutar, pois nesta semana mais uma vez o lixão extrapolou sua capacidade e atingira o meio da estrada. Então, fomos obrigada(o)s a deixar a segurança dos territórios e nos dirigirmos até a sede municipal para reivindicar providências e denunciar o ocorrido as autoridades através do MPPA. Além destas ações escrevi sobre mais essa grave violação de nossos direitos e informei às instituições CONAQ e à Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos, as quais reverberam nossas vozes, publicando o texto *Há um lixão no*

meio do nosso caminho: Racismo e Necropolítica em ação contra as/os quilombolas de Salvaterra – PA (Sarmiento, 2020, s/p) em seus sítios oficiais na internet¹²⁷.

A imagem abaixo (**Figura 37**) é ilustrativa de momentos em que as lideranças tiveram que acionar a polícia e a vigilância sanitária municipal para desfazer aglomerações no interior dos quilombos, momentos em que os diálogos e escurecimentos das lideranças não foram suficientes para debelar este tipo de atividade. As pessoas começavam a reagir negativamente as restrições sanitárias. Isso estabelecia uma espécie de malquerença entre aqueles que estavam a frente da organização das barreiras e aqueles que começavam a movimentar-se contra as estratégias de controle mais restritivas quanto as atividades “normais” no interior dos quilombos, tais como os ajuntamentos diversos ao qual estávamos acostumados em nossos cotidianos antes da pandemia. E foi um desafio enorme gerir os conflitos decorrentes destas situações.



Figura 37 Polícia Militar e Vigilância Sanitária desfazem aglomerações no Igarapé do Tubo, situado no TQ Boa Vista. Fonte: Página da SEMUSA no Facebook® - autoria desconhecida

127 Disponível em: <<[Há um lixão no meio do nosso caminho: Racismo e Necropolítica em ação contra as/os quilombolas de Salvaterra – PA - CONAQ](#)>>. Acesso em: jun/2020.

No tocante ao desenrolar da pandemia em Salvaterra, víamos um aumento progressivo e rápido de casos, tanto que em 01 maio de 2020, tínhamos a seguinte situação epidemiológica no município: 15 casos de COVID-19 confirmados, 4 casos em análise, 3 óbitos e 3 casos recuperados, porém, menos de 20 dias depois, em 18 de maio, já tínhamos chegado à 62 casos confirmados e ao final deste mês estes números haviam aumentado significativamente, inclusive com a chegada do *Sar-cov 2* aos territórios quilombolas de Salvaterra, apesar de todos os esforços e malungagens das lideranças para mantê-lo longe dos nossos corpos.

Neste sentido, foram necessárias ações mais incisivas no combate à pandemia. Então outros caminhos foram traçados e novas estratégias de autogestão foram elaboradas e postas em prática no chão do quilombo. Neste ínterim, membros da ***Comissão Quilombola de Combate à COVID-19*** reuniram-se com a SEMUSA e demandaram a notificação dos casos de infecção por *Corona vírus* nos quilombos nos Boletins Epidemiológicos municipais, a fim de que pudéssemos ter dados mais concretos sobre a disseminação da doença entre o nosso povo e o primeiro boletim notificando casos da doença em nossos territórios saiu na semana final de maio de 2020, conforme **Figura 38**, abaixo:

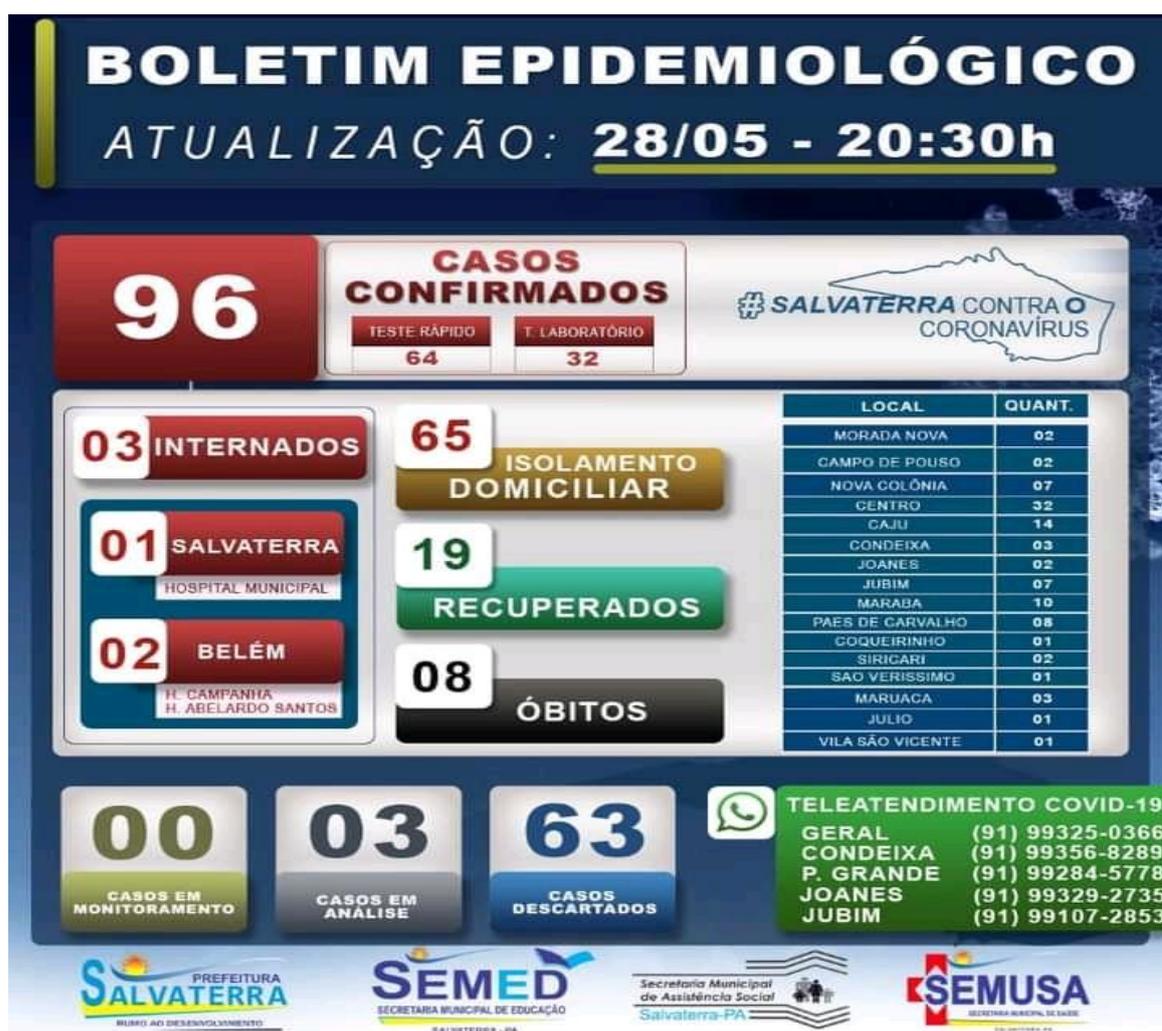


Figura 38 Boletim Epidemiológico Covid-19 do Município de Salvaterra-PA: 28/05/2020. Fonte: Página da 38SEMUSA no Facebook®

Na **Figura 38**, é possível contatar a notificação dos primeiros casos de COVID-19 entre os quilombolas de Salvaterra, atingindo duas pessoas do quilombo **Siricari** e também uma pessoa da *Vila São Vicente* no TQ **Boa Vista**, deste modo, muito apreensivas as lideranças diretamente envolvidas no *Grupo de Combate a COVID-19* e na *Comissão Quilombola de Combate à COVID-19*, elaboraram um **Protocolo Local** a fim de estabelecer novas diretrizes e normativas para combater a proliferação da doença nos demais quilombos de Salvaterra, bem como tentar contê-la nos quilombos onde já se fazia presente, pois, lamentavelmente, algumas pessoas quilombolas ainda não conseguiam enxergar a gravidade da situação e insistiam em descumprir as diretrizes, inclusive agredindo verbal e moralmente aqueles e aquelas quilombolas que estavam a frente do combate, expondo-se para tentar garantir a saúde de todos.

Mesmo diante dessas situações adversas e conflitivas, de maneira arriscada, a equipe de combatentes, seguindo orientações do MPPA Salvaterra e da Vara Agrária de Castanhal do MPPA e, tentando seguir ao máximo os protocolos de segurança que o momento exigia, agendou reuniões emergenciais com as lideranças de cada quilombo com o objetivo de discutir o protocolo local e fazer com que esse fosse adotado em todos os nossos TQ.

Portanto, entre os dias 28 e 31 de maio, o grupo formado por **Valéria Carneiro** (da diretoria de gênero da Malungo), **José Luiz Souza**, **Gleiseane Portal**, **Géssica Amador** e **Emerson Miranda**, coordenadores do *Grupo de Juventude Quilombola Abayomi*, percorreu mais de 100 km de estradas a fim de acordar a proposta do referido documento em 15 quilombos de Salvaterra. Feito isso, em 01 de junho de 2020, entrou em vigor o *Protocolo Local de Combate a COVID-19 nos Quilombos de Salvaterra*, o qual direcionaria as ações a partir deste momento (Sarmiento e Souza, 2022, p. 241).

Lembro-me que em Barro Alto, uma pessoa de cada família foi chamada a opinar sobre o Protocolo local e, em reunião na sede de São Pedro, acordou-se pela adoção das novas medidas, sendo que igualmente, nos demais quilombos algumas pessoas foram convocadas a aceder as novas normas. Porém,

As medidas mais restritivas elencadas no referido documento trouxeram ainda mais problemas entre as lideranças e alguns comunitários, assim como pessoas externas contrárias às medidas protetivas, as quais passaram por ataques verbais, xingamentos, deboches, insistências em promover aglomerações, promoção de festas e festejos, quebra dos portões e até o incêndio das guaritas improvisadas para abrigo dos combatentes (*Idem*).

Criando desta forma um clima de beligerâncias e antagonismos pois, aqueles abertamente contrários às barreiras, insistiam em promover aglomerações, promoção de festas e festejos clandestinos, e, aqueles que lutavam pela proteção contra a doença, promoviam as fiscalizações e denúncias destas práticas, conforme pode ser conferido também em Acevedo Marin e Souza (2020) e em Silva *et alli* (2021). Situações conflitivas que culminaram em algumas práticas mais extremas, tais como ataques verbais, xingamentos, deboches, quebra dos portões e até o incêndio das guaritas improvisadas para abrigo dos combatentes.

Neste processo foram muitos os desafios enfrentados, em especial para as mulheres que se dispuseram tomar a linha de frente nas primeiras batalhas contra a Covid-19. Cada dia nas barreiras foi um enorme desafio. Lembro vários áudios das malungas veiculados no *Grupo de Combate à COVID 19*, no grupo *Malungueiros de Coração* e no grupo da *Akin Akelô* onde relataram as muitas violências sofridas. As pessoas responsáveis pela guarita do quilombo **Boa Vista** foram as primeiras obrigadas a desistir da manutenção da barreira, diante

de ameaças internas e externas que culminaram em altercações, xingamentos e ameaças, inclusive com uso de terçados, como sofrido pelas lideranças **Gleisiane Carla Portal** e **Lídia Paraense** durante seus turnos de trabalho no portão.

A experiência de mana **Carla**, jovem liderança do quilombo Boa Vista e uma das coordenadoras do **Grupo Abayomi**, é emblemática deste momento, pois, além de todas as angústias do momento e das lutas para manter a barreira sanitária, foi, ainda, violenta e covardemente confrontada por sitiantes intrusos quando voltava de um igarapé em seu território. Ela explicou como vivenciou tudo isto naqueles dias angustiantes do início da pandemia e da luta pela vida:

Quando a pandemia começou a atingir a população do município de Salvaterra, houve uma tomada de decisão, por uma parte da comunidade, de implantar a barreira sanitária criada pelos próprios moradores da comunidade. Sendo que essa tomada de decisão foi por uma parte só da comunidade, devido o medo que assolava o município e as comunidades quilombolas. E, a partir daí, apenas algumas pessoas se mobilizaram para a criação dessa barreira sanitária.

Naquele momento, aquele portão servia para restringir o acesso de pessoas que não fossem da comunidade e de pessoas que adentravam na comunidade para fazer uso dos igarapés e, de pessoas da própria comunidade - que tinham parentes, amigos fora daqui - para fazer farra, festa clandestina, porque tínhamos um protocolo e neste protocolo estavam suspensas aglomerações, festas, enfim, e a gente sofria nas barreiras sanitárias ao impedir essas pessoas adentrar. Tudo isso acarretava agressões morais e verbais, por pessoas leigas de fora da comunidade, pessoas da própria comunidade e até mesmo pelas autoridades do município.

*A partir do momento que foi criado o portão que era a barreira sanitária, apenas algumas pessoas se mobilizaram para ficar fazendo monitoramento naquela barreira, **que a gente contava com a presença de mais mulheres do que de homens. E foi aí que começava agressões verbais, moral e até física, porque muitas das vezes só ficava mulheres.***

*Eu me sentia desanimada, frustrada, triste em ouvir que pessoas da própria comunidade desmereceu nosso trabalho e, mesmo assim, continuava pela proteção dos meus familiares. Nesse período fiquei longe da minha mãe, pai, irmãos, filhos... porque eu tentava proteger a comunidade e me colocava em exposição da doença, principalmente, tínhamos contato com muitas pessoas. **Até que um dia eu fui ameaçada com facões por pessoas que não eram da comunidade, mas viviam na comunidade...** E, a partir daí, uma parte da comunidade se reuniu e fez uma reunião e, praticamente, fomos coagidos, maltratados com palavras ignorantes, nosso trabalho foi desmerecido e, não aguentamos mais tanta humilhação e desmontamos a barreira sanitária (**Gleisiane Carla Portal** – Quilombo Boa Vista, 2021).*

As “mais velhas”, que estavam lá na linha de frente das barreiras sanitárias, também foram igualmente agredidas, tal como ocorreu com a afroreligiosa **Lídia Paraense de Souza**,

professora e liderança quilombola em Boa Vista, que explica como foi e é sua participação nestes momentos, sua percepção sobre os conflitos gerados e as soluções encontradas:

*Isso, pra mim, um dos grandes problemas que motivou os maiores problemas nos portões foi a falta de não saber dialogar e, quando eu vi algum atrito, eu fui lá dialogar. Quando eu me via, que não tinha ninguém no portão, eu ia, e meu marido, para não me ver só, ia também. Este portão foi um divisor, da Lúdia participante, para Lúdia atuante. **Tinha dias, aqui, que a barreira de contenção era só de mulheres, da que vai pra linha de frente, da que luta, da que briga.***

*Os homens vão, mas as mulheres que participam. Como vê a luta das pessoas aqui? Eu afirmo com muita tristeza que é fraco, pouquíssimas se interessam. Carla, eu, Eliana, aqui, só. Com a vinda da pandemia e, com a necessidade do portão de contenção, fazendo a refeição do povo, todo o pessoal que vinha pro portão pedia o café. Com a vinda pandemia, aí eu, mesmo doente e com medo, ia levar (Prof.^a **Lúdia Paraense**, 50 anos – setembro de 2020).*

Devo escurecer que a residência de Dona Lúdia é a primeira da *Vila São Vicente*, logo era a casa situada mais próxima da barreira, portanto foi usada como um ponto estratégico de apoio para aquele(a)s que faziam a vigilância comunitária. Neste sentido, observa-se como a malunga Lúdia foi sendo envolvida e envolvendo-se mais profundamente na luta coletiva pela existência em seu território, assumindo, por vezes, sozinha a guarita. E foi num destes dias de plantão no portão que a professora Lúdia foi confrontada:

*Nessa manhã, as pessoas que deveriam estar no portão não compareceram, então eu fiquei sozinha. O Paulo, ao me ver só, deixou de ir pra roça e ficou comigo. **Lembrando que a maioria das vezes os turnos, quando não era composto por mulheres, se resumia entre eu e o Paulo, Gilson, Eliana e Carla.** Foi um período bem crítico da pandemia e não tava difícil fazer as pessoas compreenderem o porquê dos portões de isolamento. Tudo era novo e diferente, logo, também, era difícil pra nós mantermos o autocontrole das coisas.*

*Uma manhã muito agitada de sábado um cidadão, dizendo-se amigo de um dos moradores, não aceitou os escurecimentos dos portões estarem fechados para visitação. Disse que eu não tinha o direito de tirar o direito de ele ir e vir. Que uma lei não se sobrepunha a outra e BA, BA, BA... E como, no momento dos questionamentos, eu havia aberto o portão para um morador passar, ele aproveitou a ocasião, empurrando-me portão adentro com sua moto e dizendo para o seu companheiro também passar! (Sr.^a **Lúdia Paraense** – Quilombo Boa Vista, 2021).*

Essa malunga ficou extremamente abalada pela violência sofrida. Em especial, porque, como disse-me, enquanto professora e afrorreligiosa, sendo filha e herdeira de dons

mediúnicos de sua finada mãe¹²⁸, nora de reconhecido pajé do quilombo, sentia-se muito respeitada pela comunidade, que sempre a tratou com deferência e o devido respeito, mas neste episódio com estes “estranhos” sentiu-se ultrajada e mesmo impotente para reagir a altura. O movimento quilombola registrou ocorrência policial, mas ela mesma, não conseguiu ir até a delegacia apresentar queixa.

Neste período boa parte das nossas comunicações giravam em torno de sabermos e atualizarmos informações sobre a situação da pandemia em cada território e como isso estava afetando a gente e nossas vidas. As preocupações cresciam diante do fato de ainda termos informações muito limitadas sobre a doença e tratamentos possíveis. E, além da doença, a insegurança alimentar também se fazia presente em todos os territórios. Malunga **Lina Leal** dá o tom sobre esta situação e os desafios para enfrentar este período caótico:

Os obstáculos durante a pandemia foram muitos, né. Primeiramente que teve que fechar as comunidades. Que outras pessoas que viessem de fora não pudessem entrar, porque a pandemia estava muito forte. E assim mesmo as pessoas da comunidade ainda pegaram corona. Então, isso foi um grande obstáculo que aconteceu na comunidade, porque a gente não podia sair de dentro da comunidade pra ir para outra comunidade, pra outro território, porque a gente estava se prevenindo e queria que as outras pessoas da comunidade se prevenissem. Como prevenção tivemos que fechar para as outras pessoas não passar. E as coisas ficaram muito caras, né. E ficou muito difícil a situação do quilombola dentro dos quilombos. Ficou muito difícil mesmo (Sr.^a Lina do Socorro F. Leal – Quilombo Bacabal, 2022).

Frente a esta situação de insegurança alimentar em nossos quilombos, a **Malungu**, através de parcerias e projetos sociais conseguiu garantir a distribuição de cestas básicas, kits de proteção individual e higiene para algumas comunidades quilombolas do Pará. Sendo que muitas destas cestas chegaram aos nossos TQ, pelas mãos e pernas da malunga **Valéria Carneiro (Figura 39)**, e puderam ser distribuídas entre as famílias em maior vulnerabilidade socioeconômica e insegurança alimentar em cada um dos 17 quilombos, minimizando as dificuldades alimentares relatadas por Dona Lina Leal.

128 Prof^a. Lídia Paraense é filha e herdeira de dons de **Dona Amélia** ou **Tia Mélia**, parteira, rezadeira, pajé da Linha do Fundo, residente na *Enseada*, unidade social familiar no TQ Boa Vista, mulher afamada na região por seus dons curativos.



Figura 39 Liderança **Valéria Carneiro** entrega cestas básicas de alimentos às lideranças **Ivete Rodrigues** e seu Fernando (Tio Bera) no quilombo Paixão. Fonte: Acervo da pesquisa de campo – Autoria desconhecida

Ainda impactada(o)s pelo desenrolar da “queda” da barreira sanitária de Boa Vista, recebemos, em 04 de junho de 2020, a triste notícia do falecimento do Sr. **Juvenal da Luz Bento**, o **Tio Ná**, liderança histórica do quilombo **Siricari**, primeira vítima quilombola da Covid 19 no município de Salvaterra, conforme descrito pelo jovem líder **José Luis Souza de Souza**:

O senhor Juvenal da Luz Bento, era filho de um dos fundadores da comunidade. De forma dedicada, organizava as festas religiosas, cuidou da abertura da escola. A idade nunca foi problema para ele, pois sempre ia de bicicleta na comunidade vizinha Deus Ajude visitar os parentes e amigos. Bem como, ultimamente, estava indo caminhando de pés. Era um homem católico, muito religioso, que sobreviveu os seus últimos anos com pressões para que virasse evangélico, mas resistiu.

O COVID alcançou ele através de pessoas assintomáticas (pessoas que não apresentam sintomas). Foi internado no hospital municipal de Salvaterra, depois, ficou em isolamento domiciliar. Por último, foi encaminhado para o hospital Abelardo Santos, em Belém. Foi vencido pela COVID 19 no dia 4/06/2020. Infelizmente, não pôde ser enterrado em suas terras, nem visto por seus familiares, uma vez que as recomendações da Organização Mundial de Saúde exigem que sejam seguidos seus protocolos. Nossa

homenagem ao carinhoso Tio Ná. Que descanse em paz! (Sr. José Luiz Souza de Souza, Quilombo Deus me Ajude¹²⁹, 2020).

Essa notícia foi muito impactante para toda(o)s nós, em especial para aquela(e)s que eram parentes ou amiga(o)s de longas datas e de muitas lutas do **Tio Ná**. Para nós, do **Grupo de Combate ao Covid 19** nas Comunidades Quilombolas de Salvaterra, que formávamos a linha de frente das ações de contenção ao vírus, significou um baque tremendo, pois percebíamos, naquele momento de luto, que nossas ações não estavam sendo efetivas e que não estávamos alcançando proteger de fato a(o)s nossa(o)s mais vulneráveis. Entretanto, ainda enlutados, achamo-nos lidando com a “queda” de mais uma barreira sanitária.

A barreira sanitária de **Caldeirão** foi a segunda a cair, na segunda semana de junho, posto que as lideranças passaram a considerar infrutíferos os seus esforços diante do número significativo de comunitários que desrespeitavam completamente as medidas de isolamento e distanciamento social, promovendo aglomerações em jogos de futebol, festas e festejos diversos no interior da comunidade e burlando as barreiras e levando pessoas “de fora” para o interior do quilombo. As palavras da malunga **Nilma Barbosa**, liderança de Caldeirão, sobre o “desmonte” da barreira sanitária ali, em uma rede social, informam-nos melhor sobre a situação vivenciada naquele quilombo:

Venho aqui agradecer primeiramente a Deus pela proteção a nós concedida durante 1 mês e 18 dias que estivemos na luta de enfrentamento da Pandemia do COVID-19 em nossa Comunidade Quilombola de Caldeirão.

Foram etapas significativas dentre elas:

1°- (21/04/2020) Era um grupo com mais de 25 pessoas que iniciaram o fechamento, entre jovens e adultos.

2°- (10/05/2020) Muitos que faziam parte, não compaquitavam (sic) com a ideia do distanciamento social e saíram.

3°- (08/06/2020) O grupo finalizou com 10 pessoas atuantes no revezamento da barreira sanitária durante o período de 24 horas contínuo.

O que me deixa mais triste e com a sensação de fracasso, é quando lembro do esforço e dedicação desses dois jovens Raimundo Patrique e Hueliton Novaes Novaes, que ao deixar sua mãe, sua família e virem, do final da Comunidade até à entrada a pé, todos os dias, pra fazer o bem em prol de todos, sem distinção, assim como cada um de nós que estávamos lá e, infelizmente, alguns não souberam dar o devido valor, é de se lamentar.

129 Em nota divulgada em 25 de junho de 2020 no sítio da Nova Cartografia Social da Amazônia sob o título: JUVENAL LUZ BENTO: NOTA SOBRE UM HOMEM VENCIDO PELO CORONA VIRUS MESMO EM TEMPO DE RESISTÊNCIA. Disponível em <<JUVENAL LUZ BENTO: NOTA SOBRE UM HOMEM VENCIDO PELO CORONA VIRUS MESMO EM TEMPO DE RESISTÊNCIA | Nova Cartografia Social Da Amazônia>>, acesso em 20 mar. 2022.

Enfim, soubemos a hora de começarmos e, também, a hora de nos retirarmos, mas vamos persistir na luta em nossas casas.

Saímos tristes sim, porém preocupados com os avanços que poderão ocorrer. Contudo, infelizmente, não podíamos desempenhar um trabalho sem o apoio total da comunidade como um todo.

Fica os nossos agradecimentos a todos os nossos familiares e amigos, apoiadores, colaboradores etc... Durante todo esse tempo de dedicação... Deixo meu cordial abraço em nome de nosso grupo Movimento de Proteção e Combate ao COVID-19 (MPCC) 🤝🙏🥺🥹🥲

#FIQUEMENCASA

#PROTEJAMSUASFAMÍLIAS

#PROTEJAMASPESSOASQUEVCSAMAM (Sr.^a Nilma Barbosa - Quilombo Caldeirão. 09/06/2020¹³⁰)

Em seguida, foi a barreira de **Bacabal**, por iguais motivos, e culminando com a derrubada do portão por pessoa da própria comunidade, levando ao esgotamento e desânimo das lideranças locais. Em **Bairro Alto**, a comunidade optou por trazer a barreira para mais próximo do povoado tendo-se em vista ataques verbais sofridos pelas pessoas atuantes nas barreiras que envolveram ameaças, quebra do portão, quebra de cadeados, culminando na queima do casebre que servia como guarita por três vezes, o que levou à desistência das lideranças pela manutenção das barreiras no final de junho, mais precisamente no dia 29 de junho, data da Festividade de São Pedro, quando o cadeado do portão foi arrombado e um lado deste quebrado. Isso foi bastante emblemático, pois o principal promotor das aglomerações ocorridas naquele dia na comunidade foi um vereador do município, cujo pai possui um sítio naquele TQ, o qual, contrariando as orientações das lideranças religiosas da comunidade, organizou uma “procissão” fluvial em homenagem ao santo.

Sobre a situação da Pandemia, tínhamos os seguintes dados em 01 de julho de 2020, conforme o Boletim Epidemiológico municipal: 290 casos confirmados e 96 descartados, 180 haviam se recuperado, mas 10 pessoas haviam falecido vítimas do Corona Vírus; destes, naquele momento, 98 estavam doentes em isolamento domiciliar. Em relação ao povo quilombola havia 02 positivados em Boa Vista e 1 em Vila São Vicente, 04 em Siricari, 18 em Caldeirão, 01 em Vila União e 2 em Mangabal (TQ Rosário).

130

Disponível

em

[https://www.facebook.com/profile.php?id=100010797528302&__cft__\[0\]=AZWFQUnCl5ZjWurGJkt1V8lupoEL9vtD_TlzGkrq23IM4SEXFqrTU8HXfcBuz16UtuDegVGFm_ty9-ql97q9mmPuqawtyQeA9_n5Gw_nKfdwLvozOr-dE7dvWtVZhyF10vA&__tn__=-\]C%2CP-R](https://www.facebook.com/profile.php?id=100010797528302&__cft__[0]=AZWFQUnCl5ZjWurGJkt1V8lupoEL9vtD_TlzGkrq23IM4SEXFqrTU8HXfcBuz16UtuDegVGFm_ty9-ql97q9mmPuqawtyQeA9_n5Gw_nKfdwLvozOr-dE7dvWtVZhyF10vA&__tn__=-]C%2CP-R). Acesso em 10/06/2020.

Na semana seguinte, início de julho, a barreira de **Pau Furado** também foi desativada. Em seguida encerram atividades as barreiras de **Mangueiras**, em julho, seguida de **Paixão** e **Santa Luzia**, já ao final de julho. Neste caso, deve-se considerar a influência de atos de governos que implicaram no afrouxamento das medidas protetivas e de distanciamento social no âmbito do município, através do Decreto Municipal n.º 25/2020 de 1º de julho de 2020 (Salvaterra, 2020) no qual entre outros assuntos, em seu artigo 9º, liberou o acesso a praias, balneários e igarapés e autorizou, através do artigo 5º, a reabertura de bares e similares, flexibilizando e mesmo não mais fiscalizando locais que promoviam aglomerações, como bares, campos de futebol e quadras esportivas, por exemplo.

Como resultado da queda das barreiras sanitárias nos quilombos, em **30 de julho de 2020**, o *Boletim Epidemiológico* trazia os seguintes dados sobre a Pandemia no município de Salvaterra: **417** casos confirmados: **249** no espaço urbano e **168** no espaço rural; destes, **25** em Boa Vista e **1** em Vila São Vicente, **24** em Caldeirão, **2** em Mangabal (no território de Rosário), **4** em Siricari e **13** em Vila União/Campina, totalizando **69** casos da doença entre os quilombolas.

Ainda no final de julho de 2020 organizou-se, através de articulações entre a Malungu, *Comissão Quilombola de Combate à COVID-19 em Salvaterra* e a Secretaria de Estado de Saúde do Pará (SESPA), através da Coordenação Estadual de Saúde Indígena e Populações Tradicionais (CESIPT), uma **Ação Itinerante de Saúde**, efetivada entre os dias **02 e 05 de agosto de 2020** para, entre outras atividades, realizar testagens na população quilombola e em outros grupos tradicionais de Salvaterra, estabelecendo postos de atendimento durante quatro dias nos quilombos de Mangueiras, Salvar e Pau Furado e nas Vilas de Monsarás e Condeixa e povoados de Boa Esperança e Boa Fé. Nestes locais, uma equipe multidisciplinar fez triagem e atendeu pessoas com sintomas leves de Covid, aplicando um total de 137 testes rápidos e 29 RT-PCRs, além medição de glicemia e distribuição de kits odontológicos, atingindo um total de 2.300 famílias, boa parte das quais nos territórios quilombolas.

Destacamos que no período entre maio e setembro de 2020 houve notificação oficial de **70** quilombolas infectados pelo *Corona Vírus*, conforme dados a seguir, que reflete o último boletim epidemiológico municipal antes do período eleitoral, publicado em 19 de setembro, e apontava **439** casos confirmados, sendo **25** casos em Boa Vista e **1** em **Vila São Vicente**, **25** casos em **Caldeirão** e **Rosário** e **2** em **Mangabal**, **4** em **Siricari**, **13** em **Vila**

União. Este é o último boletim oficial disponível na página oficial da SEMUSA na rede social Facebook, em 2020 pois, coincidindo com o início da campanha eleitoral, pararam a emissão dos Boletins Epidemiológicos. Até o final do ano 2020, nenhum outro boletim foi emitido pelo município, portanto não dispomos de informações sobre a Pandemia entre os meses de outubro e dezembro.

Entretanto, a pandemia não afetou de forma igual todos os nossos territórios, devido as complexidades socioespaciais que os atingem, conforme explicitado anteriormente aqui. Neste sentido, em um dos TQ onde não foi possível estabelecer barreiras sanitárias houve outras questões a serem consideradas aqui. A malunga **Solange Cantão**, Agente Comunitária de Saúde e Enfermeira, explica como ocorreram estes dias da pandemia em seu território Vila União Campina a partir de sua visão enquanto profissional de saúde e liderança:

*E assim, na Pandemia em 2020, a gente estava trabalhando normalmente, no comecinho de 2020, quando começou mesmo a onda da Covid, de janeiro a começo de junho, eu trabalhei normal. Trabalhei, fazia visitas, não fazia vistas dentro das casas, porque a gente tinha recebido ordens para não fazer, pra gente ficar no quintal ou ficar no pátio da casa, né. Porque eram muitos casos aqui na comunidade. Muitos casos mesmo, o seu Raimundo, que se chamava seu **Raimundo Nunes**, seu Raimundo Medonho, morreu, morreu de Covid. Então, pra mim, assim, era um obstáculo muito grande eu não poder entrar nas residências para poder ajudar, como deveria ser, sabe. Porque eram muitos casos. A gente atendia um, aí já ia pra outro. O meu maior desafio foi trabalhar sem EPIs, né. Quando chegou os EPIs pra gente, já era assim no mês de maio, por aí. Que foi que deram álcool em gel, deram uma viseira e mais máscaras. Mas, depois que acabou, a gente não pegou mais isso, não. Então, para mim foi um obstáculo que eu enfrentei e senti na pele. Quando foi em junho, eu adoeci de Covid, eu contrái Covid. Eu ainda fui trabalhar dois dias sem saber que estava com Covid, né. Mas a gente estava com a viseira, estava com luvas, tava com álcool em gel, até porque a Enfermeira dava, né. Aí eu trabalhei dois dias ainda na vacina. Depois eu comecei a me sentir muito fraca. Muito fraca, mesmo. Aí comecei a emagrecer, sentir muita dor na costa. Aí eu disse para a minha supervisora “mana eu acho que eu estou com Covid”. Mas, a minha maior tristeza e obstáculo muito grande que eu senti, foi quando eu adoeci. Fui pro hospital de Salvaterra num dia, né. Cheguei lá só fizeram o que eu já tinha feito em casa, que foi uma dipirona que me aplicaram e uma metoclopramida por causa do vômito. E de lá mandaram eu pra casa. Não verificaram meus sinais vitais, não me aplicaram soro, nada. Não me deram remédio nenhum. Então, eu repudio essa forma de tratamento. Eu não tive um tratamento humanitário. Quando foi no outro dia, foi que eu falei com a minha chefe e falei que eu não estava mais aguentando que eu estava com muuuuuinta, mas muita dispneia, muita cefaleia, eu tava com muita febre, eu tava com muita dor nas minhas articulações, muuuuuinta dor nas costas, mesmo e tava, assim, muito fraca, muito fraca mesmo. Foi que eu falei para ela - encostou aqui em casa para saber como era que eu estava - e eu falei para ela com o médico que veio, também. Eu disse que eu trabalhava com saúde há muito tempo no município e que hoje eu precisei do hospital do*

município e não tive um tratamento adequado como profissional de saúde, como quilombola e como moradora do município. E, então, pra mim, assim, foi um impacto muito grande.

*A nossa situação aqui na comunidade também foi assim, é que as pessoas elas tinham medo de sair na rua pra trabalhar, elas tinham medo de sair, porque elas levantavam para fazer... Por exemplo, quem vendia, quem faz venda tinha medo, trabalhava com medo, né. Eu trabalhava com muito medo de contrair a doença até que acabei contraindo, né. Outro obstáculo é que as pessoas diziam que a gente tinha nojo, que não queria entrar na casa delas, mas não era, era porque a gente tinha ordem para não entrar. Outras diziam é... outras pessoas diziam que não queriam a gente dentro da casa delas porque o pessoal da saúde contraia a Covid e levava, passava para as pessoas. Então, isso foram coisas que a gente sentiu no dia a dia, né. E as crianças, né, que ficaram sem estudar. E eu tenho 2 netos e, pra mim, foi uma coisa, assim, muito ruim, porque eu, quando saio pra trabalhar, deixo eles no colégio e quando eu chego eu vou buscar eles do colégio. Então, eu tinha que, além da Covid, tinha que pagar uma pessoa para ficar com eles, então era ruim, porque eu estava gastando muito. E, depois, eu passei pra minha filha, passei pro meu marido [a doença] e assim, sucessivamente, mas o pior mesmo foi o meu tio que morreu (Sr^a. **Solange Maria A. Cantão** – quilombo Vila União Campina, 2022).*

A narrativa de dona Solange, evidencia as precariedades do sistema de saúde municipal público, manifestada na falta de EPIs e na falta de um atendimento humanitário aos pacientes, e sua angústia, enquanto profissional, em não “*poder ajudar como devia ser*” aos comunitários sob sua responsabilidade, ademais aponta para a sua preocupação diante das percepções das pessoas sobre a impossibilidade de poder auxiliá-las neste momento de crise sanitária, socioeconômica e muito medo. Uma dor coletiva. Perceptível nestas palavras de mana Solange sua angústia enquanto liderança quilombola por não poder atuar para proteger a vida de suas companheiras e companheiros expressa em sua dor e lamento pela perda de seu tio. A perda da renda das pessoas diante do medo de contrair a doença é outra questão a se considerar. E isso tudo deixou muitas marcas em todos e todas nós, traumas dos quais ainda nem temos a dimensão, pois, assim como me abalou, atingiu também minhas irmãs de lutas:

*Mas é isso, sabe, as mortes faziam com que a gente ficasse abalada psicologicamente, né. A Covid fez com que eu ficasse doente, né. Eu fiquei com meu psicológico abalado, eu passei fazendo tratamento quase um ano, tomando remédio pra dormir, tomando remédio pra nervoso, porque eu fiquei numa situação que só Jesus na causa. Eu fiquei com muitas sequelas da Covid. Até hoje eu tomo remédio – não mais pra dormir - mas eu tomo remédio pra memória, remédio para as dores nas articulações, eu tomo remédio pro intestino, devido ter atingido muito meu sistema digestivo. Então, foi isso, os obstáculos foram tantos, tantos, mesmo! (Sr^a. **Solange Maria A. Cantão** – quilombo Vila União Campina, 2022).*

Diante de tudo isso, no contexto municipal, os meses de setembro a novembro de 2020, significaram um abandono total por parte dos gestores, preocupados exclusivamente com as eleições municipais. Assim, a política municipal de combate à Pandemia parece ter sido retomada oficialmente somente a partir da posse do atual Prefeito, com a emissão do Decreto Municipal de nº 049/2021, de 08 de janeiro de 2021, dispondo sobre “medidas temporárias de prevenção a contágio pelo COVID-19 (novo corona vírus) no âmbito do Município de Salvaterra” (Salvaterra, 2021, não paginado) e o **Boletim Epidemiológico** deste mesmo dia trazia os seguintes dados sobre a situação epidemiológica municipal: **590 casos confirmados; 18 óbitos e 571 recuperados, 1 em isolamento domiciliar e 1 internado**, sem discriminação dos locais de residências dos infectados, e discriminação apenas faixa etária e sexo: apontando 337 mulheres e 253 homens afetados pela doença.

Em **19 de janeiro**, o município recebeu as primeiras doses da vacina contra a COVID-19, a Coronavac, para imunização do pessoal da linha de frente da área de saúde e idosos acima de 85 anos. Neste mês O *Boletim Epidemiológico* do município, publicado em 28 de janeiro de 2021, sob nova gestão municipal e da SEMUSA, apontava **631 casos confirmados, 19 óbitos, 587 recuperados**, e não havia mais informações sobre a localização dos infectados por localidade de residência.



Figura 40 Casos Diários de Covid-19 em Salvaterra em 2020 - Fonte: Página da SEMUSA no Facebook

A imagem na **Figura 40**, acima, informa sobre a média de casos de COVID-19 diária em Salvaterra entre abril de 2020 e janeiro de 2021. Notam-se nele picos de casos no espaço

municipal coincidindo com o fim das barreiras sanitárias nos 15 quilombos de Salvaterra. Observando estes dados em declínio a partir de setembro de 2020, nota-se que coincidem com período eleitoral, quando a SEMUSA deixou de emitir os boletins epidemiológicos, voltando a "crescer" após as eleições municipais. Não dispomos de elementos para fazer maiores avanços nesta direção, apenas conjecturamos diante dos dados oficiais e quanto isso foi e é perigoso para nossa saúde.

Diante dessa situação, e da possibilidade de vacinação prioritária para a população quilombola do Brasil, garantida através da luta quilombola e das malungagens pelo Existir e Bem Viver, avançamos para o ano 2021 esperando a breve chegada das vacinas para o povo quilombola de Salvaterra e seguindo na luta em reuniões com a gestão municipal a fim de garantir nosso direito fundamental à Vida. Deste modo, elaboramos uma agenda propositiva de diálogos com os novos gestores através de reuniões a serem agendadas entre nós e o governo municipal no primeiro semestre de 2021. Esta agenda foi elaborada e acordada no grupo de coordenadores da *Akin Akelô* na rede social Whatsapp:

Pauta Reunião em 29/01/2021 – Local: Deus me Ajude, 08h

Participantes: Representantes Quilombolas

Convidados: Secretários de Agricultura, Meio Ambiente, Obras e Administração do Município de Salvaterra-PA

1 - Secretaria de Administração (Setor de Patrimônio)

- a) Comercialização (compra e venda) de terrenos nos territórios quilombolas;
- b) o que ocorrer.

2 - Secretaria de Meio Ambiente:

- a) Retirada desordenada de madeiras;
- b) Retirada desordenada de produtos como pedra e piçarra;
- c) Conflitos de pesca e nos açazais;
- d) CAR Quilombola;
- e) O que ocorrer;

3 - Secretaria de Obras:

- a) Melhoria dos ramais e vicinais entre os quilombos
- b) Melhoria e manutenção dos Microssistemas de Abastecimento de Água;
- c) O que ocorrer;

4- Secretaria de Agricultura:

- a) Planejamento para apoio à Agricultura Familiar;
- b) Apoio para implementar o Selo Quilombola no Município;
- c) O que ocorrer.

Infelizmente, nesta reunião compareceu somente a Secretária Municipal de Meio Ambiente, fato que exemplifica com certa eloquência o descompromisso do governo municipal com nossas pautas prioritárias. Portanto, até o momento pouco ou nada se avançou em quaisquer destes temas propostos no convite para a reunião. A imagem (**Figura 41**) abaixo retrata este momento de tentativa de diálogos com o governo local:



Figura 41 Lideranças dos quilombos Barro Alto, Boa Vista, Caldeirão, Deus me Ajude, Mangueiras, e Providência participam de reunião com a SEMAS no TQ Deus me Ajude. Fonte - autoria de Prof.^a Lídia Paraense

Devo dizer, que antes dessa tentativa de diálogo ocorrer, houve reunião articulada pelo movimento quilombola, ainda no período eleitoral, para ouvirmos e sermos ouvidos pelas candidatas e candidatos à Prefeitura de Salvaterra e, nesta reunião, pautamos as questões referentes as nossas demandas históricas por saúde, educação, cultura, meio ambiente e segurança. Posteriormente, após a eleição do atual governo municipal, articulamos também reuniões com as/os Secretária(o)s de Saúde e Educação a fim de discutirmos questões como avanços na implementação da modalidade Educação Escolar Quilombola e a política de saúde para a população negra municipal, enfocando na área da Saúde a questão da necessidade de imunização prioritária de nosso povo.

Neste meio tempo, entre 2020 e 2021, devido minha inserção nas lutas coletivas no âmbito nacional através do Coletivo de Educação da CONAQ, fui indicada pela executiva da **Malungu** para compor um grupo de trabalho interinstitucional na Defensoria Pública do Estado Pará (DPE/PA) representando a Regional do Marajó da Malungu, este *GTI em Defesa dos Direitos e das Garantias dos Quilombolas do Pará e Combate ao Racismo*¹³¹, cujo objetivo geral foi “desenvolver ações de enfrentamento ao racismo no Estado do Pará e assegurar direitos aos povos quilombolas, em três frentes centrais de atuação: direito ao território, educação e saúde” (Defensoria Pública do Estado do Pará, 2020). Neste GTI tive a companhia de mais seis representantes quilombolas, sendo quatro das demais regionais da Malungu e um representante da CONAQ¹³². Entre as questões discutidas no sentido de gerar ações da DPE/PA para a defesa da população quilombola do estado estavam concretadas nos eixos a) território; b) saúde; c) educação (Defensoria Pública do Estado do Pará, 2020).

Estive mais diretamente envolvida no eixo educação, juntamente com outros membros do GTI, sendo que, naquele momento, focamos a atenção na questão do ensino remoto nos TQ e nas escolas que atendem quilombolas nas cidades, esta era também uma orientação do Coletivo de Educação da CONAQ, uma preocupação crescente do movimento tendo-se em vista a precariedade do ensino remoto em nossos territórios. Mas também estávamos todos preocupados e cobrando respostas da DPE/PA sobre os resultados da ADPF 742/2020. Então, eu atuava como uma espécie de informante sobre o desenrolar desta ADPF Quilombola, colhendo e repassando cada informação sobre os andamentos do pleito de vacinação prioritária para nosso coletivo.

Finalmente, em **23 de fevereiro de 2021**, o STF posicionou-se favorável ao nosso pleito de vacinação prioritária e outras reivindicações de garantia de direitos, tal como o direito à segurança alimentar e acesso à água potável, questões sanitárias, proteção territorial (com a cessão dos despejos em áreas quilombolas e recomendações para continuidade dos processos de titulação), trazendo muitas esperanças aos corações de todas, todos e todes as/os quilombolas

131 Este GTI foi instituído pela Portaria n. 177/2020- GAB/DPG, de 16 de julho de 2020, cujas atividades foram organizadas no Plano de Trabalho, publicado no site da Defensoria Pública do Estado do Pará, em agosto de 2020.

132 **Ana Léia Moraes Cardoso, Cláudio Marcio Lopes do Nascimento, José Roberto de Jesus da Silva Cravo, Maria Delma Portilho Brito, Raimundo Magno Cardoso Nascimento, Aurélio dos Santos Borges** (Coordenador Executivo da Malungu) e **José Carlos do Nascimento Galiza** (Representante da CONAQ – Região Norte).

do Brasil. Infelizmente, medidas tardias para os mais de 200 quilombolas vítimas da COVID 19 e dos descasos do Estado e do Governo Federal com nossas vidas.

No âmbito local, começamos as batalhas para viabilizar que as vacinas chegassem o mais rápido possível aos nossos TQ. Uma das primeiras ações do coletivo, organizado na *Coordenação das Comunidades Quilombolas de Salvaterra - Akin Akelô*, foi procurar estabelecer diálogos com os novos gestores municipais de saúde (**Figura 42**) a fim de discutir as estratégias para viabilizar a vacinação mais célere de nosso povo.



Figura 42 Lideranças quilombolas reunidas com agentes da SEMUSA para discutir a imunização da população quilombola de Salvaterra, em 2021. Fonte: Autoria de José Luís Souza

Entretanto, alguns entraves surgiram e retardaram nossos planos. Ocorre que, por todo o Brasil, enfrentamos o mesmo problema relacionado a falta de dados oficiais sobre nossa população, fato que inviabilizava o imediato cumprimento das determinações prescritas na ADFP Quilombola. Assim, começou a mobilização nacional para buscar os dados necessários para subsidiar a efetivação do Plano Nacional de Imunização da População Quilombola (Brasil 2021).

Em Salvaterra, antecipamo-nos ao problema e, antes mesmo da votação final da ADPF no STF, diante de orientações advindas da Malungu e da CONAQ, fazíamos as articulações locais e organizávamo-nos internamente para dar conta de produzir maneiras de viabilizar a vacinação mais rápida do nosso povo, entre as quais os levantamentos de dados sobre a população quilombola brasileira e paraense, as quais deveriam subsidiar os planos de imunização quilombola. Em 11 de fevereiro de 2021, a malunga **Valéria Carneiro** mandava o seguinte recado para as lideranças reunidas no grupo da *Akin Akelô*:

Bom dia companheiros e companheiras, a Malungu e Regional do Marajó, por meio de uma articulação com a SEMUSA irão fazer um levantamento dos quilombolas de 18 anos para cima, dados estes que servirão para o processo de vacinação dos quilombolas de Salvaterra, mas para isso precisamos contribuir para que nenhum dos nossos fiquem de fora. Precisamos da ajuda da Secretaria de Saúde, dos ACS e também de voluntários nas comunidades para fazermos esse trabalho o quanto antes. Também iremos aproveitar a ocasião para levantar os dados dos quilombolas abaixo de 18 anos, onde iremos ter um quantitativo aproximado para trabalhos futuros dentro de nossos quilombos. Contamos com a ajuda de todos nessa empreitada (Sr^a. Valéria A. Carneiro – Quilombo Pau Furado, 2021).

Imediatamente, mesmo diante dos riscos, mobilizamos equipes em todos os TQ para proceder a coleta destas informações, criamos conjuntamente formulários de coleta de dados e solicitamos à SEMUSA a impressão deles para serem logo distribuídos em cada quilombo. Em uma semana conseguimos levantar informações nos 17 territórios, as quais foram por mim sistematizadas em quadros com dados sobre a população de 17 a 59 anos.

Durante este tempo eu atuei como uma espécie de secretária da *Akin Akelô*, organizando pautas das reuniões, buscando e compartilhando informações, produzindo documentos, entre outras atividades. Assim, minha assinatura no documento reproduzido abaixo decorre do fato de termos adotado a estratégia de tornar responsável pelos diálogos com a SEMUSA e o poder público local, quem estivesse disponível na cidade. Em momentos posteriores, ao longo do 1º Semestre de 2021, e até o período da vacinação dos quilombolas, foram várias reuniões para tratar sobre as estratégias de imunização (*vide Figura 43*).



Figura 43 Lideranças quilombolas reunidas com agentes da SEMUSA para discutir a imunização da população quilombola de Salvaterra, em 2021. Fonte - autoria de Prof.^a Lídia Paraense

Uma das problemáticas apontadas pela SEMUSA girava em torno de como fazer a imunização nos territórios. O documento reproduzido abaixo traz informações sobre as nossas reivindicações e buscas de estratégias para garantir a vacinação célere de nossa população em Salvaterra:

Ofício N 007-CCQS/2021

Salvaterra-PA, 23 de fevereiro de 2021.

Da: Coordenação das Comunidades Quilombolas de Salvaterra

A: Secretaria Municipal de Saúde de Salvaterra

C/c: Ao Prefeito do Município de Salvaterra; à SESPA; e à Malungu

Assunto: Dados dos Quilombos de Salvaterra para Vacinação contra COVID 19

Senhoras e senhores,

1 - Conforme entendimentos estabelecidos entre o movimento quilombola do Pará, representado pela Coordenação das Associações de Remanescentes de Quilombos do Pará- Malungu, e a Secretaria de Estado de Saúde do Pará - SESPA;

2 – Considerando, ademais, o disposto no *Plano Paraense de Vacinação - PPV/COVID 19* (PARÁ, 2021), no que concerne à priorização da imunização da população quilombola do Pará, a ser efetivada na 2ª Fase de Vacinação contra a COVID 19, bem como a preconização da criação de planos municipais de imunização da população quilombola contra o Corona Vírus (*Sars-cov2*) neste estado;

3 – Considerando a situação de vulnerabilidade histórica de nossa população no interior da nação brasileira, em especial na área da Saúde neste momento de Pandemia;

4 – Encaminhamos abaixo os dados relativos à população quilombola maior de 18 anos – público prioritário para imunização - do Município de Salvaterra:

QUILOMBO	Quantitativo de Pessoas (18 anos +)
Bacabal	160
Bairro Alto	390
Boa Vista	367
Buca da Mata	35
Caldeirão	700
Cururu	150
Deus me Ajude	152
Mangueiras	388
Paixão	70
Pau Furado	130
Providência	43
Salvá	24
Santa Luzia	51
São Benedito da Ponta	84
Siricari	105
Rosário	190
Vila União Campina	399
TOTAL	3.438

5 – Assim, diante do exposto, solicitamos das autoridades municipais, em conjunto com as estaduais, a elaboração e efetivação do Plano Municipal de Imunização da População Quilombola de Salvaterra, ação que faz urgente no presente momento da História, no sentido de garantir o direito a saúde e a existência de nosso grupo étnico-racial.

6 – Esclarecemos que os dados acima refletem a busca ativa realizada pelas lideranças dos 17 quilombos de Salvaterra em cada território, mas, devido a urgência da referida coleta, não foi possível alcançar os/as quilombolas que estão fora dos territórios, residindo na cidade ou em outros lugares devido a motivo de trabalho/emprego, estudos e outros motivos.

7 – Em anexo encaminhamos, ainda, o *Ofício CONAQ n° 006*, da Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, o qual ratifica nosso pleito e pede outras providências.
Atenciosamente,

Maria Páscoa Sarmento de Sousa
Representante do Quilombo Bairro Alto
P/ Coordenação das Comunidades Quilombolas de Salvaterra

Entretanto, os meses passavam céleres e a demora do governo federal em fazer a vacina chegar aos nossos territórios aumentava a apreensão de todas e todos nós. Em abril de 2021, fiquei sabendo que malunga Lídia Paraense havia adoecido e deduzi logo que era Covid. Neste mês estávamos justamente na luta para garantir a vacinação em nossos territórios, pois a Covid-19 voltara a atacar e não havíamos sido imunizados até então. Preocupada, passei mensagem pela rede social perguntado seu estado de saúde: “*Nega, como você está? Melhorou?*”, ao que me respondeu:

“Estou bem melhor, graças a Deus! Pensei que era outra coisa, mas após os exames, é coluna mesmo! [...] Já estou bem, graças a Deus, porém muito preocupada com a atual situação dessa pandemia no nosso município que está com tudo novamente e as pessoas estão brincando com a situação. E por aí, você está bem?” (Sr^a **Lídia Paraense**, abril de 2021).

Felizmente ainda não era o *Corona vírus* invadindo nossos corpos, mas ele avizinhava-se célere, em movimento contrário à política de imunização adotada pelo Estado brasileiro. Logo, ao final de abril de 2021, nova explosão de casos de Covid-19 atingiu fortemente o município de Salvaterra e o povo quilombola e, outra vez, precisamos nos mobilizar para tentar minimizar os muitos estragos. Foram novas reuniões para garantir testes rápidos e aceleração na imunização. Após testes realizados pela SEMUSA, contactou-se em Barro Alto 32 pessoas positivadas e em Mangueiras testaram positivo 27 moradores. Muitas ligações, mensagens via redes sociais e mais reuniões. Finalmente em 29 de abril de 2021, iniciou no Quilombo Caldeirão a aplicação da 1ª dose da Vacina Astrazeneca, trazendo muitas esperanças aos corações e mentes de todas e todos nós.

Neste período, em início de maio, infelizmente eu estava fora do combate público, mas lutando no âmbito doméstico contra o *Corona vírus*, que atingiu com violência meus familiares e eu, levando-nos inclusive a internações no hospital local. Em maio também chegavam mais notícias dolorosas para nós: Dona **Maria Eunice Pereira** e seu filho, **Aremilton Pereira Conceição**, e dona **Raimunda Sandra Alcântara**, pessoas do quilombo

Mangueiras e, no quilombo Vila União Campina seu **Raimundo Medonho Nunes**, tinham sucumbido a Covid e ao descaso dos governos com nossas vidas.

Entre cada uma destas ações foram muitos os debates, os diálogos e as muitas dissensões internas, mas principalmente muita união e apoio mútuo. Este quadro resume um processo que foi extremamente doloroso para todas e todos nós, em especial para aquelas e aqueles que estiveram nas linhas de frente das ações e que adoeceram, choraram, brigaram, reivindicaram, escureceram, articularam e foram envolvidos pelas teias de Ananse, como fala professora Zélia Amador de Deus, na luta pela vida em nossos territórios de existência. As palavras do malungu **Emerson Miranda**, liderança do quilombo Caldeirão, no grupo da **Akin Akelô** na rede social **Whatsapp**, proferidas ao final de uma maratona de 13 dias de aplicação das 1ª doses de vacinas anti Covid-19 nos 17 territórios e na cidade de Salvaterra para os quilombolas não domiciliados nos TQ, recuperam estes momentos:

*Boa noite, malungus e malungas. Em nome das coordenações nacional, estadual, municipal e juvenil, deixo aqui o meu agradecimento a DEUS, SEMUSA e a todos as/os QUILOMBOLAS que se doaram para este gesto de amor ao próximo. Foi desgastante, estressante, lágrimas rolaram, houve desavenças, noites sem dormir direito, mas conseguimos atingir uma parte de nosso objetivo. Acredito que os profissionais da saúde tiveram uma visão de como nós quilombolas defendemos aquilo que nos é de direito sem recuar. Esperamos que essa parceria seja bastante duradoura, pois logo precisaremos desta parceria em projetos que irão tratar sobre a população negra quilombola, jogos quilombolas, falar sobre as diretrizes de saúde para a melhoria dos espaços físicos, atendimento e etc... E nos aproximarmos de forma harmoniosa para o bem comum. Desde o início sabíamos que as críticas iriam aparecer, umas construtivas, outras destrutivas, porém elas não nos abalaram, pelo contrário, apenas nos fortaleceu. Obrigada a todos. Dança aí, nêgo nagô. Canta aí, nêgo nagô! (Sr. **Emerson Miranda** – Quilombo Caldeirão, em 21 de maio de 2021).*

Naquele momento, suas palavras dirigiam-se também aos profissionais da SEMUSA, que foram inseridos no grupo referido para ajudar a pensar conosco as estratégias de vacinação da nossa população. Ação que foi fundamental para acelerarmos todos os processos que viabilizaram a conclusão mais rápida e efetiva desta política durante a emergência sanitária.

Entretanto a aplicação da 2ª dose da vacina ainda passou por muitos percalços, entre os quais mudanças na direção da SEMUSA que atrapalharam a organização já estabelecida entre nós, levando uma das lideranças a proferir este novo provérbio: “*Infelizmente o lema é: nós por nós, o prefeito por ele e quem for fraco que se quebre*”, evidenciando sua justa indignação diante de algumas arbitrariedades da gestão municipal, entre as quais a proposta

de mudança da aplicação da 2ª dose, devendo as mesmas, na ótica da gestão, ser aplicadas nas unidades de estratégia de saúde da família (ESF) municipais, fora de nossos territórios, alegando a necessidade de contenção dos gastos.

Para evitar que isso ocorresse, tivemos que recorrer a parceira(o)s do GTI *em Defesa dos Direitos e das Garantias dos Quilombolas do Pará e Combate ao Racismo*, os quais orientaram a gente sobre como reagir a essa situação e reivindicar o cumprimento da ADPF 742/2020, não permitindo que a vacinação dos residentes fosse realizada fora de nossos TQ. Deste modo, tivemos que nos desdobrar novamente para reorganizar todos os calendários da vacinação. Considero, que neste sentido foram fundamentais as ações conjuntas de mulheres e homens quilombolas nas práticas de defesa de nossas vidas durante a pandemia. Uma preocupação constante de todas e todos era o bem-estar físico e psicológico dos membros do coletivo. A cada momento lembrávamo-nos dos sentidos do *Ubuntu*, nos apoiando na força do Nós por Nós! Relembrando que a nossa existência é biointerativa (Santos, 2015) e, portanto, dependente da existência dos outros nesta Mãe Terra.

Por pensarmos assim, ao encerrarem-se os processos de vacinação em 1ª dose, ao final de junho de 2021, de todas e todos os quilombolas maiores de 18 anos que aceitaram ser vacinados, havia uma sobra significativa de doses destinadas à nós, as quais venceriam até setembro desse ano, e diante do alerta dos profissionais da SEMUSA sobre esta situação, o coletivo de lideranças reuniu-se e resolveu pela doação destas doses extras ao município, a fim de acelerar-se a vacinação de mais pessoas em Salvaterra. Tomada esta decisão, as lideranças informaram suas respectivas comunidades sobre este possível acordo e, diante da anuência geral, assinaram ofício encaminhado à SEMUSA e à Prefeitura Municipal de Salvaterra, com cópia para a Secretaria de Estado de Saúde do Pará (SESPA), Malungu e MPPA, informando sobre a doação de **2.800 doses da vacina Astrazeneca** ao município. O documento reproduzido abaixo, reatualiza estes momentos da ação malungueira:

Ofício nº 011/2021 – CCQS

Salvaterra - PA, 28 de junho de 2021.

Da: Coordenação das Comunidades Quilombolas de Salvaterra - Akin Akelô

Ao: Secretário de Saúde do Município de Salvaterra

M.D. Sr. Enfermeiro _____

C/Cópia: À Secretaria de Estado de Saúde do Pará (SESPA), à MALUNGU e ao MPE/PA - Salvaterra

Senhor Secretário,

1. Conforme é de vosso conhecimento, o município de Salvaterra recebeu **6.360** doses da vacina Astrazeneca para vacinação exclusiva da população quilombola em primeira dose (Nota Informativa nº 41/2021-CGPNI/DEIDT/SVS/MS). Destas, **3.169** doses foram aplicadas, até 23 de junho de 2021, em nossos cidadãos e cidadãs quilombolas e familiares maiores de 18 anos, tanto aqueles/as residentes nos territórios, quanto os/as que residem fora dos territórios. Ocorre que, nos dias de aplicação da primeira dose, algumas pessoas não puderam ser imunizadas por motivos diversos, portanto reservamos para estes quilombolas **391 doses**. Neste caso, ainda dispomos de **2.800** doses de “sobras” de vacinas destinadas à nossa população.

2. Diante deste fato, nosso movimento compreende a necessidade de imunização em massa da população municipal para que todos, todas e todes, efetivamente, possamos estar mais protegidos da COVID 19 o mais breve possível. Assim, considerando as referidas “sobras” de vacina e a necessidade do município avançar na luta contra a Pandemia, informamos que, conforme entendimentos mantidos entre representantes do movimento quilombola de Salvaterra - neste ato organizados na Coordenação das Comunidades Quilombolas de Salvaterra – Akin Akelô - e representantes da Secretaria Municipal de Saúde de Salvaterra, em reunião realizada no dia 23 de junho do corrente ano, decidimos, em comum acordo e por unanimidade entre as lideranças quilombolas deste município, **doar à SEMUSA 2.800 doses da vacina AstraZeneca**, para que sejam imunizadas as demais pessoas do município, conforme as faixas etárias prioritárias prescritas nos Planos Nacional e Estadual de Imunização contra a COVID 19.

3. Reiterando votos de respeito e consideração, e certos de novas parcerias e apoio mútuo, subscrevemo-nos:

Lideranças representantes das comunidades quilombolas e Grupo Abayomi na Akin Akelô.

Liderança: _____ CPF: _____ / _____

Comunidade quilombola: _____

A assinatura deste documento ocorreu no quilombo **Cururu Grande**, em 26 de junho de 2021, durante a primeira reunião presencial das lideranças de nosso coletivo após mais de um ano e meio de distância imposta pela pandemia. Esta reunião significou para nós um reencontro de possibilidades: primeiro por ser um ato de reconhecimento mútuo e inclusão do povo de *Cururu Grande* em nossas ações, pois a agência das lideranças irmãs **Edina** e **Maria Cristina Santos (Figura 44)** durante a fase mais crítica da pandemia as trouxeram ao nosso encontro em busca da proteção da vida em sua comunidade; em segundo lugar, foi um ato de reconhecimento da necessidade de uma coordenação local de nossas associações no âmbito municipal, pois somente quando articulamos a luta pela vacina a partir da *Akin-Akelô* avançamos em direção ao nosso objetivo, lá iniciamos a discussão da organização e oficialização deste coletivo enquanto uma pessoa jurídica representativa de nosso coletivo, fato que gerou outros desdobramentos.



Figura 44 Irmãs **Edina e Maria Cristina Santos**, lideranças do TQ Cururu, apresentam palavras de boas-vindas e congraçamentos às malungas e malungus do movimento quilombola de Salvaterra reunidas em seu TQ. Fonte - Autoria própria

Entretanto, apesar dos nossos muitos esforços, em nossos quilombos no pós-pandemia, a Covid também fazia suas vítimas indiretas, pessoas com doenças outras que sucumbiram durante este tempo de dores. O nosso quilombo-mãe Mangueiras lamentava a perda do estimado professor **João Farias** em oito de maio de 2020. No TQ Barro Alto, em 28 de agosto de 2020 partia meu amado padrinho **Miguel Dias Sarmento**, uma de nossas bibliotecas vivas. O povo de Bacabal chorou a passagem de Dona **Oneiza do Socorro Gonçalves Dias (Neca)**, filha de seu Francisco Dias (*Calema*) em 20 de abril de 2021. No dia 30 de julho de 2021, outra griôte quilombola, Dona **Maria Amélia Gonçalves** (esposa de mestre Zampa), foi mais uma que partiu em meio a pandemia, depois foi seu irmão, o sr. **José Graciano Gonçalves dos Santos (Dorada)**. Em Providência seu **Heitor Pinheiro (Seu Nhuca)** deixou esse mundo em setembro de 2021; Dona **Maria Helena da Silva**, uma das únicas idosas de Barro Alto a recusar a vacina anti Covid 19 influenciada pelas notícias falsas

(fake News) antivacinas, foi a última a falecer nos quilombos de Salvaterra vítima da Pandemia e do pandemônio.

Os anos 2020 e 2021 estão marcados no tempo dos povos da Mãe Terra como aquele da luta acirrada pela continuidade da Vida Humana, em especial num lugar como o Brasil, ora desgovernado por um grupo de negacionistas da ciência e empreendedores da morte, que até o presente, através de suas ações e omissões dolosas viabilizaram a morte de mais de 600.000 brasileiros, entre os quais 298 quilombolas, sendo 84 quilombolas do Pará, conforme levantamento autônomo realizado pela CONAQ e Instituto Socioambiental (ISA) até setembro de 2021 e 6 quilombolas de Salvaterra, até julho de 2022, isso considerando-se apenas os casos oficialmente notificados, havendo possibilidade de subnotificação.

5.2 TRADIÇÕES DAS MALUNGAGENS FEMININAS EM SALVATERRA NA PÓS-PANDEMIA: DO LUTO À LUTA E AO LÚDICO

Nesta sessão apresento as estratégias outras usadas por mulheres e homens quilombolas para resistir coletivamente durante a pós-pandemia de Covid-19 em Salvaterra. Nela tratarei de algumas instituições malungas afrofemininas estruturadas em Salvaterra na primeira década do século XXI e retomadas agora neste momento de crise sanitária, social e econômica que atingiram violentamente nossos territórios de existências, algumas das quais reatualizam práticas exercitadas desde os grupos de mulheres quilombolas, tais como o *Grupo de Mulheres Sementes do Quilombo de Mangueiras* e a **Coordenação das Comunidades Quilombolas de Salvaterra – PA – Akin Akelô** (CCQS), bem como a retomada dos *Jogos de Identidade Quilombola* na sua XVII edição em 2021 e a criação de novas formas de socialização e fortalecimento de diacríticos étnicos, entendidos aqui como espaços marcadores distintivos e delimitadores de nossas especificidades étnicas (Oliveira, 1988) em tempos críticos e de variadas ameaças a nossa existência, eventos criados pela inventividade e reexistência da juventude abayomi em malungagens com as lideranças mais velhas do movimento performatizando Ubuntu, a prática milenar africana do *Nós Somos em Comunidade* (Malomalo, 2014).

5.2.1 *Sementes do Quilombo* e *Akin Akelô*: ressurreições simbólicas em tempos de pandemia

Em memória da(o)s quilombolas de Salvaterra que ancestralizaram entre meados de 2020 e fins de 2021, duas forças dos primeiros aquilombamentos femininos aqui ressurgem como espaços e instrumentos da luta pela existência em nossos territórios. **O Grupo de**

Mulheres Sementes do Quilombo – Mangueiras, criado em 2003 e reorganizado em 2019 como lugar de reconexão com a africanidade, focando na moda afro (roupas e afro-bijuterias) e nas artesanias quilombolas como instrumento de luta e empoderamento financeiro em tempos pandêmicos das mulheres do quilombo Mangueiras, capitaneadas pela malunga iyalodê **Noemi Barbosa**. Entre 2020 e 2021, o *Sementes do Quilombo de Mangueiras* tornou-se um espaço de geração de renda e empoderamento financeiro das mulheres deste quilombo em meio a pandemia.

Esta malunga da vida, no *Episódio 9 - da série Ubuntu – A Partilha Quilombola* (Organizações Globo – Canal Futura, 2020), explica a sua maneira de organizar propostas de emancipação financeira para as pessoas de Mangueiras, enfocando principalmente as mulheres naquele lugar:

Eu sou uma mulher que eu fiquei viúva muito cedo, né, meu marido pescador, fiquei viúva muito cedo, passei por muitas dificuldades para poder manter meus filhos na escola e eu batalhei de todas as formas. Vendia uma camisa, fazia qualquer coisa para vender, assim... Então, eu acredito que inspirado nisso, no que eu passei, eu olho as pessoas que também têm essa necessidade de uma ajuda. Eu pedia muita oficina pra cá, oficinas para oferecer pras comunidades... Então, as pessoas faziam, e quando terminava as pessoas iam para suas casas com tudo o que tinham aprendido e não levava adiante, só guardava pra si. E aí, como ficava sempre de alguma oficina, algum instrutor deixava pra gente sobra de material, eu pensei: “Não, eu vou conversar com aquelas mulheres que tiverem vontade!” E veio a ideia da gente se juntar, eu conversei com umas e elas estão com a gente. O nome do Grupo é Sementes do Quilombo, é semente porque é uma forma da gente plantar alguma coisa na comunidade de bom, né. Não só pra comunidade, mas também para cada uma de nós, pra cada uma delas. Que, isto é, se planta uma semente e nasce uma árvore quando ela é bem cuidada, né! (Sr^a Noemi Maria Barbosa – Quilombo Mangueiras, 2020).

Em outro trecho do documentário supramencionado **Dona Noemi** explica as maneiras de produzir e distribuir coletivamente os resultados e lucros financeiros do trabalho artesanal em mutirão:

Não importa se uma faz o crochê, se outra faz o plástico, se outra faz os anéis e os outros utensílios, ou colar, tanto faz, na venda é tudo uma coisa só. Se eu vendi o crochê, não importa. É tudo junto, a gente junta uma porcentagem, tira uma porcentagem de 30% pra compra de material para refazer outras peças e 70% é dividido de igual para igual. A ideia é estar sempre levando para esses eventos que a gente vai, que a gente participa. Por exemplo, agora essa semana tem, é..., uma exposição em Soure na Universidade Federal, né, a gente já está mandando uma das nossas pra lá e, no outro dia, vai tá em Barro Alto (Sr^a Noemi Maria Barbosa – Quilombo Mangueiras, 2020).

Essa estratégia malunga de distribuição e compartilhamentos da existência em nossos quilombos é explicada por Antônio Nêgo Bispo dos Santos (2015) como um modo de vida organizado como **biointeração**, como adiantado aqui, que se constitui em processos de compartilhamentos de vidas nos quilombos, e se organiza como alternativa civilizatória ao modelo de desenvolvimento adotado pelo Brasil e outros países: um modelo ecocida, injusto e desumano. Conseqüentemente este lugar de reexistência malunga significou um alívio para a economia das mulheres do grupo e de suas famílias, pois, como afirma uma delas: “*Tem me ajudando bastante, porque daí complementa, porque só meu marido trabalha, né. Aí é um complemento de salário*” (Marisa Moraes, 2020).



Figura 45 Produtos do *Grupo Sementes do Quilombo de Mangueiras* em exposição. Fonte página do Facebook do grupo – autoria desconhecida

Portanto, mais que um espaço de geração de renda, o *Semente do Quilombo de Mangueiras* tornou-se um espaço da luta antirracista, fortalecimento da identidade quilombola e luta pela vida. Lá se fizeram, além de roupas afro estilizadas, acessórios, bijuterias e artesanatos, como mostra a **Figura 45**, costuram-se as máscaras artesanais para doar às pessoas da comunidade, aos rabeteiros e àquelas pessoas que estavam atuando nas

barreiras sanitárias. Lá foram feitas mais que roupas e acessórios afro, foram criadas e costuradas esperanças de vida melhor em coletividade.



Figura 46 Coordenadoras **Noemi Barbosa** e **Joselda Barbosa** do *Grupo de Mulheres Sementes do Quilombo de Mangueiras* durante participação em feira de artesanato em Salvaterra para comercialização e divulgação dos produtos do grupo. Fonte: Facebook do grupo com autorização do uso da imagem

A estratégia de comercialização dos produtos perpassa pela necessidade de saída das mulheres para venda dos produtos fora do território, inclusive em outros TQ e em outras cidades do Pará em feiras, eventos e durante os encontros do coletivo, como pode ser observado na **Figura 46** acima. Neste caso, apenas algumas destas podem sair, pois a maioria tem outras ocupações, então aquelas que podem atuar “fora” levam os produtos do grupo e, também, usam as estratégias de comércio e divulgação *online* usando a internet para expandir sua área de comércio e ação da valorização da cultura e identidade quilombola.

Em 27 de maio de 2021, a coordenação do grupo resolveu criar a sua página de divulgação nas redes sociais, cuja descrição na rede Facebook, traz a seguinte frase: “*Grupo*

de produção de roupas customizadas com estampas africanas, produção de biojóias buscando a valorização e o reconhecimento da cultura quilombola”. E, em setembro de 2021, iniciou campanha virtual para construção do ateliê próprio, apostando no financiamento coletivo como estratégia para realizar mais este sonho sonhado por mulheres quilombolas, “*pedindo colaboração de qualquer valor ou material para a construção do seu ateliê*”.

O retrato das agências das mulheres quilombolas de Mangueiras na construção de outros mundos possíveis para o bem-viver, materializa-se na construção de sua casa ateliê em 2022, motivo de orgulho e alegria das mulheres que acreditam no sonho e esperanças mais vida e emancipação financeira, conforme retratado na fotografia da **Figura 47**:



Figura 47 Ateliê do *Grupo de Mulheres Sementes do Quilombo de Mangueiras*. Fonte Página do Instagram e do Facebook do Sementes do Quilombos – Uso de imagens autorizadas pelo grupo.

A Coordenação das Associações de Remanescentes de Quilombos de Salvaterra – Akin Akelô, surgida entre 2006 e 2007, por iniciativa de dona **Luzia Betânia Alcântara**, o sr. **Haroldo Júnior** e outras malungas de Salvaterra: a *Akin Akelô*, que na língua iorubá

significa: *akin* = “o corajoso, guerreiro, herói” e *akelô* = um chamado para luta, volta à cena em meados de 2020, como espaço de congregação das lideranças quilombolas na luta pela existência e pela prioridade na vacinação contra a COVID-19 em Salvaterra.

Como adiantado na primeira parte deste capítulo, as lideranças quilombolas de Salvaterra estavam em apuros em meio ao pandemônio no início da crise sanitária, sem saber muito bem o que fazer para enfrentar o desafio. Então, em busca de agregar forças, lembramo-nos que no passado já houvera um lugar de congregação das lideranças em torno de uma instituição coletiva chamada *Akin Akelô* a fim de lutar pelo território coletivo unificado e em defesa dos direitos da população quilombola salvaterrense, organizado sob a liderança da malunga **Luzia Betânia Alcântara**. As malungas iyalodês **Maria da Conceição S. dos Santos** (de Barro Alto) e **Maria José A. Carneiro** (de Pau Furado e Bacabal) reatualizam este momento de ações malungueiras:

*[...] quando começou, que tinha a Malungo, que a Malungo tomou conta, que cuidava, foi criado um grupo dos presidentes das associações, não sei se era de dois em dois meses ou se era de um em um mês, se reunia em cada uma comunidade. Hoje era aqui em Bairro Alto, depois era em Bacabal... Que era para eles falarem das suas necessidades, das suas dificuldades e, então, ia tudo muito bem. Mas, depois sumiram, se desinteressaram. Era aquele negócio do comodismo. [...] Por quê? “Como é que está a sua associação?” “Ah minha associação falta documentar, falta isso, falta quilo, falta fazer um documento que eu não sei fazer” Ai iam ajudar, chamavam advogado... Ai, na outra associação: “Fale da sua”. “Também a minha está assim, assim...” Daí nunca atrasava. As associações estavam tudo em dia porque a Malungo cobrava, terminava um mandato eles tinham que fazer nova eleição, tinha que estar pagando suas atas nos cartórios e estava tudo andando! (Sr.^a **Maria da Conceição S. dos Santos** – Quilombo Barro Alto, 2018).*

*Eu me lembro que até os últimos destes encontros que tinha nas comunidades e a gente passou, eu com a Cristina fomos as últimas pessoas que resistimos nestes encontros. Pro fim, já ia só nós duas de pé, a pé, para todos estes lugares, tudinho. A gente ia pra Ajude, Providência, Siricari. Eu me lembro que aos últimos encontros a gente ia a pé, eu e a Cristina, atravessando o rio lá da Santa Luzia, as vezes com a lama por aqui, mas a gente ia. Mas depois a gente viu que as pessoas não estavam mais... Não sei se as pessoas deixaram de acreditar, né, em tantas promessas que vinham, né. “Não a gente vai fazer e acontecer” e não acontecia. Não sei se foi isso, também, que levou as lideranças a se afastarem, mas eu acho que foi isso também, deixaram mesmo de... não tem mais aquela... (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos Pau Furado e Bacabal, 2018).*

Assim, revisitando este passado, as jovens lideranças e as mais experientes encontraram neste lugar simbólico o *asé* de resistência que precisávamos para seguirmos em frente. Uma das coisas que malungus e malungas, como Rita do Nascimento e Haroldo

Júnior, nos disseram era que nas ações pretéritas da *Akin Akelô* havia uma coordenação formada por poucos líderes quilombolas e estes tomavam as decisões e compartilhavam as propostas com os demais, levando adiante as ações representando-nos frente aos governos e ao Estado Brasileiro. Munidos dessas informações começamos a organizar a luta a partir deste coletivo, apresentando-nos oficialmente junto ao poder público como coordenação das ações das lideranças quilombolas locais.

Destas ações tomaram parte como coordenadores e coordenadoras interinas as seguintes pessoas de maneira mais fixa: Jaqueline Alcântara e Aline Alcântara (Bacabal), Emerson Miranda (Caldeirão), Lídia Paraense (Boa Vista), Eloisa Souza e José Luiz Souza (Deus me Ajude), Noemi Barbosa (Mangueiras), Antônio Carlos (Providência), Gêssica Amador (Rosário e Siricari), Valéria Carneiro (Pau Furado) e Páscoa Sarmiento (Barro Alto); e outros que entravam mais esporadicamente nas atividades, a exemplo de Margarete Leal, Miguel Sousa e Rosa Helena Sousa (Barro Alto), Roseli Moreira (Vila União Campina), Gleissiane Portal e Gilson Portal (Boa Vista).

Então, desta re-união entre homens e mulheres sob o abrigo da *Akin Akelô* começamos a agir no âmbito municipal, emitindo documentos, propondo pautas de nosso interesse e demandando ações dos governos no sentido de nos garantir direitos em meio à pandemia. As agências malungueiras que organizaram desde as barreiras sanitárias, campanhas na internet, contagem de nossa população, distribuição de cestas básicas e material de higiene e limpeza, até a imunização de nossa população passam por essa instituição coletiva, conforme já escurecido na sessão anterior.

Essa instituição tornou-se tão importante neste momento pós-pandemia que na primeira reunião presencial das lideranças realizada no quilombo Cururu, em julho de 2020, começou-se a discutir a afirmação deste coletivo de forma institucionalizada como pessoa jurídica, proposta levada a cabo ao longo dos momentos que nos reunimos novamente na *Mostra de Tradição Quilombola* em Bacabal e no *Festival de Cultura Quilombola Abayomi* em Siricari, como apresento na próxima sessão.

5.2.2 *Mostra de Tradição Quilombola e Festival de Cultura Quilombola*: artesanias da reexistência quilombola em Bacabal e Siricari

Dois eventos marcaram as ações malungueiras em Salvaterra em 2021 no pós-pandemia e pós-vacinação de nosso povo em segunda dose anti Covid 19, pois significaram a

possibilidade de mais reencontros presenciais entre a gente. Nós, que sempre fomos pessoas que reexistimos coletivamente em partilhas e comemorações conjuntas, sentimos demasiadamente a falta destes encontros. Por isso, cada comemoração e aglomeração “clandestina” durante a fase mais crítica da doença era um dor dobrada que sentíamos pois, ao mesmo tempo que tínhamos que tentar coibi-las em nome do bem estar coletivo, sentíamos uma falta danada de estarmos juntos. A vontade era imensa de poder também participar.

Assim, logo que foi seguro do ponto de vista sanitário, reunimos e planejamos ações para continuarmos reexistindo através da arte, da cultura, do esporte e dos encontros. Desde modo, patrocinados por recursos de projetos que ousamos enviar aos editais de cultura da Secretaria Executiva de Cultura do Estado do Pará (SECULT-PA) e liderados pelos rapazes e moças que constituem o *Grupo Abayomi*, estruturamos novos lugares simbólicos do existir quilombola e da contra colonialidade. Então, pensamos coletivamente dois projetos: a *Mostra de Tradição Quilombola - Marajó* (MOSTRAQUI – Marajó), realizada em Bacabal e o *Festival de Cultura Quilombola Abayomi*, realizado no quilombo Siricari.

Esta ação viabilizou o reencontro de dona **Luzia Betânia Alcântara** (*Bete Quilombola*), dona **Socorro dos Santos** do CEDENPA e dona **Tereza do Nascimento** (*Teté*) de Bacabal, reatando diálogos de lutas em torno da *Akin Akelô*, aquilombamentos pretéritos retomam o centro do debate no presente. Isso ocorreu porque entendemos que havia a necessidade de torná-la um lugar da reexistência legitimada como pessoa jurídica e, para tanto, convocamos **Bete Alcântara** e **Maria do Socorro** para nos ajudar a organizar o seu Estatuto.

Portanto, as mais velhas e os mais velhos do movimento quilombola foram convocados e instados pela juventude abayomi a compartilhar experiências, ensinar e aprender a resistir, retomar caminhos e varadores e continuar as batalhas por direitos socioterritoriais em Salvaterra através da continuidade das articulações malungueiras para institucionalização da *Akin Akelô* e outras ações.

O primeiro encontro oficial para tratar deste assunto ocorreu entre os dias 20 a 22 de agosto de 2021 em Bacabal, durante a **1ª MOSTRAQUI - Marajó**, evento de valorização das manifestações culturais, artesanias, música, danças e culinária quilombola, idealizado pelo coletivo quilombola sob a direção da malunga **Valéria Carneiro** e do malungu **Emerson Miranda**, então coordenador do *Grupo Abayomi*. Neste evento tivemos oficinas de trançados diversos com fibras vegetais, processos de produção de farinha de mandioca, produção de

tiborna e macaco, oficinas de afrobijuterias e biojóias ministrados pelos mestres e mestras da cultura; ademais houve discussões e escurecimentos realizados por mim sobre o Processo Seletivo Simplificado para Indígenas e Quilombolas da UFPA aos estudantes interessados.

No documentário *1ª Mostra de Tradições Quilombolas – Marajó* (Nunes, 2021) o Mestre **Manoel Pedro** (*Tio Mané*), do quilombo Santa Luzia, explicava durante sua oficina de paneiros, peneiras, cestas e abanos de jacitara seus processos de criação, ensino e aprendizagem da tecitura destes utensílios artesanais:

Eu estou aqui pra passar um pouco do que eu tenho conhecimento para todos vocês que tenham curiosidade de aprender alguma coisa. Eu num tive essa oportunidade, né, de ninguém me ensinar, mas como meu pai era curioso, ele fazia de um tudo... Então, ele morreu e eu era muito novo. Ai eu, o tecido que ele deixou lá velho, eu fui pegando, fui me afeiçoando, até que eu cheguei a desenvolver o tecido da peneira, do paneiro (Mestre **Manoel Pedro** – Quilombo Santa Luzia, 2021).

Assim, esta fala expressa os sentidos aquilombados da 1ª MOSTRAQUI-Marajó, um evento organizado para evidenciar e valorizar os saberes e práticas do modo de ser quilombola em Salvaterra e, além disso, discutir e pensar maneiras e estratégias políticas para enfrentar problemas que nos atingem ao longo de nossa história, alguns dos quais se agravaram ao longo do período pós-pandemia, entre os quais questões que envolvem segurança pública, tráfico de drogas e aumento da violência em nossos TQ.

Neste evento, uma tarde inteira foi reservada para tratarmos exclusivamente da *Akin Akelô*, sendo a reunião coordenada pelas malungas **Maria do Socorro** e **Bete Alcântara** (**Figura 41**), as quais, após 20 anos desde que se encontraram a primeira vez no *I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*, voltam a encontrar-se em Bacabal, onde tudo começou, agora com o intuito de fortalecer aquilombamentos em torno da elaboração de um estatuto para a instituição que anos antes haviam ajudado a gestar.

A dinâmica usada para tanto foi a roda de conversa (**Figura 48**), durante a qual as mais de 40 lideranças reunidas, principalmente as mais jovens, fomos dialogando ponto a ponto, cada parte desta instituição que propomos para nós representar a partir de então. Foi também momento para relembrarmos o início das lutas, tendo a Sr.^a Maria do Socorro relatado os caminhos que a trouxeram do CEDENPA até os quilombos do Marajó, lugar onde afirmou que também aprendeu a aquilombar.



Figura 48 Malungas da luta antirracista **Luzia Betânia Alcântara** e **Maria do Socorro dos Santos** coordenam a reunião para elaborar o Estatuto da *Akin Akelô* sob a vigilância das árvores do TQ Bacabal. Fonte: autoria própria



Figura 49 Antigas e novas lideranças quilombolas de Salvaterra, dialogam sobre o estatuto da *Akin Akelô*. Fonte - autoria própria

Entre as questões que suscitaram muita preocupação da(o)s participantes foi a segurança no interior dos nossos quilombos, inseguranças e violências praticadas pelas pessoas intrusas em nossos TQ, como expressa a malunga **Nilma Barbosa**, liderança e professora do quilombo Caldeirão, em registro no documentário **1ª Mostra de Tradições Quilombolas – Marajó** (Nunes, 2021):

*A gente está aqui pra aprender, pra somar, mas a gente também está aqui pra colocar nossas angústias, nossas ansiedades, que a gente procura sempre que a gente vê: “Poxa mais será que alguém não poderia dar um apoio, uma contribuição, uma valorização melhor pra nossa comunidade?” Que a nossa comunidade ela está passando por tantos problemas que eu acho que todas [as demais comunidades] estão. Está tão visada negativamente que, aí a gente: “há mais é lá na comunidade do Caldeirão, tudo acontece no Caldeirão”. Mas aí, como eu estava falando pra moça de Salvá que veio até lá, “Ah, mas não foi o menino do Caldeirão?” Não os membros residentes que já estão atuando na comunidade, mas tem os que fazem os fatos negativos são os que vem de fora, infelizmente (Sr.^a **Nilma Barbosa** – Quilombo Caldeirão, 2021).*

E diante destas situações narradas e dos problemas em comum vivenciados em todos os TQ, mana Nilma exorta todos e todas a achegarem-se mais a fim de auferirmos forças para continuar reexistindo: *“Mas a gente está aqui para aprender, para somar com todos vocês. A gente conhece gente de vários lugares, mas a gente quer se achegar mais, né, com os que são nossos, com os que estão do lado da gente, então vamos se juntar mais, vamos se unir e se fortalecer daqui pra frente”* (Sr.^a **Nilma Barbosa** – Quilombo Caldeirão, 2021). Este é exatamente o significado do movimento quilombola: estar junto em comunidade.

À noite, durante a *Noite Afrocultural*, fomos incitadas pela malunga afroreligiosa **Lídia Paraense** a fazermos a dança das *Yabás* para abençoar o encontro. Invocando *Nanã*, *Oxum*, *Yemanjá* e *Oyá* dançamos Bete, Lídia, Maria do Socorro, Noemi e eu e pedimos as bênçãos destas *iyás* as nossas vidas e projetos futuros. Dançamos, agradecemos e comemoramos coletivamente o dom da vida. A cada grupo de dança ou de música era uma explosão de alegria e honra à vida. Mas houve momentos de comoções coletivas e choros sentidos quando passamos o filme *Salvaterra, terra de negro* e nos deparamos com pessoas que não estão mais neste plano, a exemplo de Dona **Eunice Pereira**, cuja imagem cantando a ladainha trouxe lágrimas aos olhos de sua filha Ana Raimunda, e todos nós amigos e familiares choramos com ela. Ou a imagem da professora **Maria de Belém do Nascimento**, filha de *Dona Teté*, levando seus familiares queridos às lágrimas. A Covid-19 nos legou lembranças muito tristes e dolorosas.

Alguns dos resultados deste evento podem ser conferidos no documentário de divulgação da nossa *I MOSTRAQUI-Marajó*¹³³, onde, por exemplo, temos a fala da malunga **Valéria Carneiro** que resume de certa maneira as nossas percepções sobre este evento e sua importância social para nosso coletivo no pós-pandemia, em especial no sentido de ser um espaço de organização, fortalecimento mútuo de nossas pertencas étnicas e preparação para as lutas contra o racismo cotidiano que nos atinge:

Estar hoje, neste momento, representando a Malungu aqui é muito importante pra mim, principalmente porque eu venho daqui dessa construção, né, como falei ontem, a comunidade de Bacabal é a comunidade referência para mim do movimento quilombola em Salvaterra, porque foi o primeiro movimento, foi aonde aconteceu o primeiro movimento que eu participei, que foi o Encontro de Mulheres em 2002, que foi organizado aqui nessa comunidade e daí, por isso é tão importante pra mim sempre estar nos eventos que acontecem aqui e, principalmente, agora nessa retomada né, de eventos pra gente. Ficamos sem realizar eventos durante a pandemia, desde março, né, do ano passado, e hoje, pra gente conseguir realizar o evento, né, mesmo com o mínimo de pessoas, mesmo com todos os protocolos, né, ainda assim, é muito emocionante a gente poder estar aqui e realizar o evento.

*Então, aqui, como em outras comunidades de Salvaterra, a gente sempre trabalhou a valorização cultural e sempre trabalhou a identidade cultural, né. Então, pra gente fortalecer isso é muito importante, porque nós vivemos hoje, durante muitos anos, né, mas de um tempo pra cá com muita visibilidade a descrença das culturas nas comunidades quilombolas. Essa violência, né, intolerância religiosa, então tudo isso são coisas de dentro das nossas comunidades, e poder falar disso, poder mostrar isso, poder mostrar o quão é importante para a gente, o quanto que isso é nosso, fazer com que as pessoas vejam que nós estamos ofertando as oficinas de biojóias, de jacitaras, que são produzidas dentro das comunidades, mas que não é dado o devido valor (Sr.^a **Valéria Carneiro** – Quilombo de Pau Furado, 2021).*

O encontro seguinte do nosso coletivo ocorreu no mês de setembro de 2021 entre os dias 04 a 07, no quilombo Siricari durante *Festival de Cultura Quilombola Abayomi*, este foi outro evento organizado pela juventude abayomi com uma programação bastante diversificada, desde oficinas de fotografias, oficinas de tranças, turbantes e maquiagem afro, oficinas de danças afro e amazônicas, zumba até debates e rodas de conversa sobre processos de autodemarcação e gestão socioterritorial, identidade quilombola, protocolos de consulta, direitos das mulheres. Além disso, tivemos o *mastro quilombola* à tarde e nas *Noites Afrocultuais Quilombolas*, iniciadas com o banho de cheiro e as bençãos das *Yabás*

133 Disponível em: <<(1192) 1ª Mostra de Tradições Quilombolas - Comunidade quilombola de Bacabal, Salvaterra-Pará. - YouTube>>, no canal Gutunes Produções no YouTube, 2021.

Quilombolas, e prosseguindo com *Desfiles da Beleza Negra Quilombola*, entremeados por apresentações dos grupos de carimbó Mestre Zampa e o *Unidos do Marajó, No Oco do Pau* e Mestre Talo e Mestre Damasceno e o *Nativos Marajoaras*, apresentação do meu bezerrobumbá *Brinquedo Quilombola*, e performance de grupos de danças afro dos quilombos Bacabal, Boa Vista, Barro Alto, Caldeirão, Mangueiras e Pau Furado. Uma festa linda para comemorarmos a vida!

A jovem **Andreza dos Santos**, uma das coordenadoras do **Grupo de Juventude Quilombola Abayomi**, explica a importância social destes momentos para a juventude:

Falar sobre 1º Festival de Cultura Quilombola Abayomi é muito importante para a gente como juventude, pois hoje a gente conseguiu trazer as 17 comunidades e mostrar a junção da cultura do nosso povo. Então é uma mistura de ancestralidade, história, resistência, manter este pertencimento com a juventude porque é mostrar neste momento que a 1ª Mostra da Cultura Quilombola Abayomi, vem trazendo, fortificando, fortalecendo a juventude no momento que a gente está bem fragilizado enquanto jovens, pois a gente viveu, a gente está vivendo num momento de pandemia onde a gente se fechou, fomos isolados uns dos outros de dialogar, de vivenciar, de compartilhar conhecimento, porque o Abayomi é isso: é compartilhar conhecimento, compartilhar história, resistência, identidade. Quando a gente consegue, hoje, juntar essa juventude que vem, que somos, a gente consegue se fortalecer através da nossa identidade. A gente comemora esse momento, porque a gente, hoje, já vacinado, ainda não totalmente imunizado, mas a gente consegue enxergar o nosso jovem com avanço, que é a gente conseguir se abraçar. Então, quando a gente busca esse momento, que o Abayomi traz esse momento de identidade pra mostrar aqui na comunidade, ele traz oficina de trançado, oficina de turbante, território que é a luta do nosso povo, que é certificar nossas comunidades, nossos territórios certificados, então a gente quer cada vez, enquanto juventude, a gente quer perpetuar a história do nosso povo que foi deixado, que foi uma luta muito grande por Bete Quilombola, que iniciou o movimento quilombola aqui de Salvaterra. Então, quando a gente quer dar continuidade nessa história que ela deixou, que ela vem e deixa pra nós, a gente tem por obrigação dar continuidade na história, na resistência que nossos ancestrais deixaram para a gente (Andreza dos Santos – Quilombo Mangueiras, 2021).

Uma das oficinas propostas foi sobre empoderamento e participação política das mulheres nas lutas territoriais e, nas palavras do malungu **Emerson Miranda** – Coordenador do Grupo Abayomi, objetivou fazer o combate a discursos e práticas machistas, em especial em relação às mulheres jovens e adolescentes: “Ah, aquela ali quer participar porque não

quer fazer as coisas dentro de casa, ou vai vadiar” Então, existe essa fala negativa, infelizmente, dentro do movimento, mas a gente quer quebrar isso por meio das nossas rodas de conversas” (Emerson Miranda – Quilombo Caldeirão, 2021).

Lá em Siricari, novamente nos reunimos para continuar a leitura, proposição e aprovação do estatuto da *Akin Akelô*, nesta tarefa em especial usamos uma tarde e uma manhã para avançar o máximo possível no texto. Entretanto, devido a outros afazeres das lideranças, precisamos interromper os trabalhos e rearticulamos para continuá-lo no quilombo Salvá, em outubro.

Neste evento, maior em termos de participação das comunidades, organizamos uma apresentação ritualizada das *Yabás Quilombolas*, que devido a impossibilidade em continuar das manas Bete e Maria do Socorro, convidamos a professora Tereza (representando *Nanã*) e seguimos com Noemi (*Oyá*), Lídia (*Oxum*) e eu (*Yemanjá*). Fizemos o ritual de bênçãos das delegações de cada quilombo ali representado. A diversão, o riso, as brincadeiras, o festejar a vida e suas possibilidades também são maneiras de aquilombar, fortalecer-nos, estabelecer alianças e fazer a resistência contra colonial, como ensina nosso griô **Nêgo Bispo dos Santos**.

Também aproveitamos a oportunidade e começamos a tratar da organização dos *Jogos de Identidade Quilombola em Homenagem e Valorização ao Dia da Consciência Negra*, estabelecendo as coordenações e organizando as equipes necessárias para darmos conta de um evento da proporção dos jogos e tão em cima da hora.

Finalizo com as percepções da malunga **Noemi Barbosa**, no já referido documentário, onde explica os sentidos das relações de reciprocidade em nossos territórios que exigem o *encontro* como maneira de nos protegermos e resistirmos no coletivo, sem tais reuniões é muito mais difícil a vida de todas e todos nós, pois até o adoecimento e a morte pressupõem estes encontros de dores e solidariedades compartilhadas, possibilidades que a pandemia também nos tirou:

Hoje nós estamos aqui neste evento, que é a primeira Mostra Quilombola... É um evento que está nos trazendo depois de momentos tão difíceis que passamos durante a Pandemia, que ainda estamos em Pandemia, mas que estamos nos reabilitando a reiniciar nossa vida, com todos os cuidados, mas que a gente tem que continuar. E, então, esse encontro hoje, estes três dias na verdade, ele é um novo reencontro pra nós. Um encontro muito emocionante pra todos nós, porque sabemos que, durante esse tempo pandêmico que não podíamos nos encontrar, foi muito difícil, porque nós somos família, quilombo é família, a dor de um é a dor de outro. Quando

*sabíamos que a pandemia estava afetando um, a gente lá no nosso ficava muito triste em saber. E eu tenho a dizer que o quilombo de Mangueiras foi um dos quilombos mais afetados por perdas de vidas, todos foram afetados sim, mas Mangueiras foi o que mais tivemos mortes, quatro mortes em menos de um mês. Isso, para nós, foi muito triste, porque nós somos família, todos nós nos conhecemos. Quando ouvimos as notícias longe, é uma coisa, mas quando acontece dentro da nossa comunidade, que a gente tem os nossos costumes, costumes de velar, costumes de abraçar aquelas pessoas ser solidários e a gente não poder fazer, o sofrimento era maior ainda. Então, aos poucos a gente está tentando retomar as nossas atividades, e este foi um dos primeiros após estes dois anos sem poder nos encontrar nesse grupo, né. (Sr.^a **Noemi Maria Barbosa** – Quilombo Mangueiras, 2021).*

5.2.3. *Jogos de Identidade Quilombola em 2021: simbologias e vocabulários da reexistência, da luta ao lúdico, do lúdico à luta...*

Idealizados pela Sr.^a **Bete Alcântara**, já referida aqui como liderança feminina e, por muitos anos a principal representante do movimento quilombola na região e no Pará, a primeira ação do que ela nomeia como *Semana da Consciência Negra* ocorreram na cidade de Salvaterra em 19 novembro de 2004, com o intuito de agregar as comunidades quilombolas e “comemorar” o Dia Nacional da Consciência Negra. Assim, com a ajuda de outras mulheres do movimento e de pessoas ligadas ao CEDENPA e UFPA, realizaram um tipo de torneio com a participação de algumas comunidades, evento que ocorreu no campinho do **Cimarron**. Este evento foi o embrião do que se tornou os *Jogos de Identidade Quilombola em Homenagem e Valorização ao Dia da Consciência Negra*. Durante a 1^a *MOSTRAQUI-Marajó*, Dona Bete, refere-se a este momento:

*Eu foi que teve a ideia de inventar os jogos... a Semana da Consciência Negra aqui no município de Salvaterra. Isso começou em 2004, no dia 19, para mim era dia 20, mas foi dia 19 de novembro de 2004, lá no **Cimarron**, em Salvaterra, porque os jogos quilombolas estadual estava terminando, né, aonde a gente teve a oportunidade de conhecer outras culturas de outros municípios, né, como bambaê, o samba de cacete, o tambor de crioula, tudo a gente conheceu através dos jogos quilombolas do estado, que eu tive a oportunidade de participar em Itacoã e Cametá, já como Coordenadora de Igualdade e Gênero da Malungu¹³⁴ (Sr.^a **Luzia Betânia Alcântara** – Quilombos de Mangueiras e Bacabal, 2021).*

Dois anos depois os jogos foram idealizados para ocorrer em uma das comunidades quilombolas durante a *Semana da Consciência Negra* e, em assembleia, escolheu-se a unidade social São João, no TQ Mangueiras de para sediar os 3^o Jogos Quilombolas. E para esta

134 Documentário *1^a Mostra de Tradições Quilombolas – Marajó*. Disponível, no canal Gutunes Produções no YouTube, 2021.

edição já foram idealizadas outras atividades tais como as “Noites Culturais” com festas com músicas e danças afro e regionais (carimbó) e desfiles de miss quilombolas; outras modalidades esportivas foram inseridas (luta marajoara; natação no rio; competições de mergulho; dominó; entre outras) e também se planejou a logística para organizar abrigos e alimentação para as “delegações” sob a responsabilidade dos anfitriões e de uma comissão formada pelos líderes das outras comunidades. Também aumentaram a quantidade dos dias de realização dos jogos, passando para três dias.

Malunga **Maria José A. Carneiro**, rememora os primeiros jogos que ajudou a fazer e recorda-nos dos motivos relacionados à criação e realização dos Jogos de Identidade Quilombola, os quais tinham um componente político-formativo forte, pois envolviam “atrair os jovens”, “unir” as comunidades e valorizar a “cultura” das comunidades.

Nos primeiros jogos, também, eu fiz parte, quem pensou [os jogos] fomos nós das comunidades. Nos espelhamos nos jogos indígenas, e “vamos fazer alguma coisa” e pensamos nos jogos. Foi uma ideia que tivemos pra atrair, né, os jovens e, até, pra estar unindo as comunidades. Aproveitamos a semana da Consciência Negra. Sentamos, assim, reunimos com as lideranças pra estar apoiando, gostaram da iniciativa e começamos. O primeiro e foi no Bacabal. Era eu, era a Beth, a Cristina, a Ivete, o Irandir da Boa Vista, o Osvaldo, seu João do Siricari, as meninas do Bairro Alto, dona Conceição, seu Zampa, seu Vavá, dona Joana lá de Rosário, a gente se reunia também, assim como a gente se reunia para ver outros assuntos, se reuniu pra ver, assim, em relação a cultura, pra estar trazendo para dentro deste movimento o que tinha de cultura em cada comunidade, pra estar fazendo este movimento. Como tinha os jogos quilombolas que era do Pará, a gente achou que tinha que ter um aqui no município, pois não dava pra todos participar do grande.

[...] Na época, apoio, assim, do município não tinha, no começo não tinha, depois, nos primeiros, não. Depois... Na época a Malungo tinha pequenos projetos, a gente mandava e ajudava financeiramente. Prêmios a gente tinha que correr atrás, pedindo de um e de outro, as medalhas, na época. Só que hoje eu não sei te falar, atual, como é que está sendo esta programação e, também, não me interessei mais em participar. O último que eu participei foi Barro Alto, este foi o último que participei.

*O sentido dos jogos era a valorização da cultura, não era só o jogo em si, tinha as palestras, contação de histórias, tinha roda de conversa e até teatro a gente inventava na hora. Eu me lembro que eu era uma das artistas (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Pau Furado e Bacabal, 2018).*

Ao longo do tempo, os jogos sofisticaram-se e ganharam visibilidade no contexto local e regional, contando hoje com o apoio de alguns políticos e parceiros/apoiadores representante do comércio. Também se tornaram referência como o principal momento de aglutinação das comunidades num só local e momento, sendo que os quilombolas se preparam o ano inteiro para participar dos jogos, com escolhas dos componentes das delegações (atletas,

misses e mister), bem como angariar recursos para ajudar na logística (abrigos, transporte, alimentação, premiações). Já houve edições com mais de 400 participantes diretos, sendo necessária uma logística e investimento alto para realizar-se o evento.

Trata-se de um momento reconhecido como de afirmação e valorização da identidade étnica quilombola e de partilhas, discussões sobre os problemas comuns, conflitos, competições e alianças. Por exemplo: observa-se que cada vez mais comunidades mandam representantes para competir nos jogos; mais mulheres se dispõem a participar como “miss beleza negra” dos jogos (nas modalidades infantil, jovem, meia idade e melhor idade).

Durante os jogos as mulheres (crianças, jovens e idosas) capricham nas indumentárias, penteados e maquiagem que ressaltam a sua “africanidade” e, a todo momento, ressaltam-se os diacríticos (Barth, 2001) quilombolas por meio de músicas, filmes, danças e discursos de afirmação e positividade da diferença. Por conta disso, tomo-o aqui como um ritual político que objetiva reafirmar a etnicidade como identidade política, com vistas ao objetivo de “formar” e “abrir os olhos” de mais pessoas para a questão quilombola na região. Os termos acima foram retirados do discurso proferido pela líder quilombola malunga Eliana de São Benedito da Ponta durante a abertura dos Jogos Quilombolas de 2016, ocorrido naquele quilombo.

No que tange a agência e participação feminina neste evento, destaco que na fase de organização, por sermos a maioria das lideranças, ficamos responsáveis por quase tudo, ficando algumas tarefas a cargo do coordenador regional da Malungo, tais como viabilizar a comunicação e agendar reuniões de organização. Quanto à fase de realização do ritual, as mulheres ainda são maioria nas delegações e participam de todas as modalidades, inclusive demonstrando ser mais interessadas nas competições. Também “cuidam” das suas delegações e estão sempre atentas as necessidades dos participantes, quanto a abrigo e alimentação. Também se observa que no momento dos jogos organizam as torcidas e ficam atentas para impedir atitudes antiesportivas.

Nestes eventos alguns conflitos internos são evidenciados, por exemplo, os quilombos demograficamente maiores (Caldeirão, Mangueiras e Bairro Alto) destacam-se nos jogos e entre eles acontecem as maiores competições nas modalidades, sendo geralmente os campeões dos Jogos, recebendo críticas dos demais, pois “podem levar” mais competidores. Nas reuniões de avaliação e nos “bastidores” as lideranças dos quilombos sede, geralmente, apresentam queixas contra a comissão que “não os ajudou como deveria”; também há queixas

das delegações visitantes quanto à “recepção” que “deixou a desejar”. Geralmente os conflitos são dirimidos nestas reuniões, mas já houve casos em que não se chegou a consensos sobre “problemas” ocorridos nos jogos. Também nestas reuniões são feitas críticas à comissão organizadora por conta de quaisquer “problemas” ocorridos. Também é o momento em novas lideranças se destacam e/ou são formadas, especialmente entre os mais jovens.

Em 2021, para o quilombo Paixão, tivemos que repensar os jogos e torná-lo menor, devido à dificuldade de manter muitas pessoas em espaços precários onde todos teriam que estar muito juntos. Assim, estabelecemos apenas 10 atletas por delegação e mais a equipe de coordenadores e presidentes as ARQ. O desafio maior foi convencer as pessoas a colaborarem e aceitar não participar deste evento tão esperado em nosso calendário de festividades, uma vez que era a oportunidade dos reencontros entre tantas pessoas. Saudades acumuladas por mais de um ano inteiro de apreensões. Agora, o que se desejava era o lúdico e não mais o luto.

As pessoas queriam a alegria de estar juntos novamente, comemorar a vida, dançar e cantar. As malungas **Ivete Rodrigues** e **Valéria Carneiro**, em suas falas durante a abertura do evento enfatizaram o momento como uma ideia que foi muito difícil tornar real, devido uma série de entraves que se impunha, desde a falta de recursos financeiros até as dificuldades de acesso, mas que estavam muito felizes pelo reencontro e desejaram a todas e todos muita diversão e alegrias durante os jogos. “*É um momento de confraternizar! Então, vamos nos divertir, meu povo!*” enfatizou Dona Ivete Rodrigues ao final de seu discurso de abertura.

Assim, o vocabulário da festa, da ludicidade, da diversão e do respeito estiveram na pauta dos **Jogos do Paixão**, inclusive sendo escolhido como tema transversal o respeito à comunidade LGBTQIA+, por considerarmos necessário debater este assunto também em nossos encontros, posto haver ainda muita violência e desrespeito a este segmento no interior de nossos quilombos. Deste modo, pela primeira vez nos Jogos ocorreu o desfile de Beleza Quilombola LGBTQIA+, oportunizando às pessoas expressarem sua maneira de viver em nosso meio e em meio à sociedade maior, passando este desfile também a compor a pontuação das equipes durante as competições¹³⁵.

Ademais retomamos a prática de fazermos reflexões aprofundadas sobre assuntos que nos afetam no campo da resistência pelo território e pela vida - como existiam nos

135 Durante os jogos os **Desfiles da Beleza Negra Quilombola** constituem pontuações para cada delegação representada, independentemente de ganhar os primeiros lugares ou não, todos, todas e todes a(o)s participantes ganham 10 pontos para seus times.

primeiros jogos, mas foram sendo esquecidos no clima competitivo que foram tomando ao longo do tempo - acolhendo uma exposição fotográfica do *Projeto Bem-Querer Marajó*, sob a coordenação do fotógrafo humanista João Roberto Ripper, cujas fotografias retratam as formas de existir e resistir nos quilombos de Salvaterra e enfatizam o recrudescimento dos ataques do agronegócio do tipo *plantation* ao nosso povo em Marajó. A E.M.E.I.F Quilombola de Paixão recebeu a exposição, que após passar por Belém, também foi objeto de exposição em São Paulo.

Assim, os jogos também são espaços da reexistência malunga. Como informado, somos a maioria das lideranças na ARQ, deste modo nós que cuidamos do financeiro, repartimos os alimentos, dirimimos as dúvidas, cuidamos das nossas delegações, organizamos os jogos, vigiamos para que não ocorram violências, garantimos que todos estejam bem e em segurança, cuidamos de cada detalhe das noites afroculturais quilombolas, dançamos e animamos a festa, coordenamos as ações. Malungas Ana Raimunda, Valéria, Ivete, Margarete, Eloisa, Alanna, Géssica, Gleiseane, Jéssica, Lucidete, Isabeli, Leila, Elianete, Roseli, Marlete, Rosimar, Nilma, Noemi, Maria do Carmo, Maria José, Rita, Lina do Socorro, Patrícia, Lídia, Joselda, Andreza, Líbia, Jaqueline e Aline e tantas outras, são exemplos destes agenciamentos durante os jogos e na vida.

CONSIDERAÇÕES ESPERANÇANTES...

Estas considerações esperançantes dizem respeito aos sentidos que a resistência étnica quilombola possuem para muita(o)s de nós, performatizada em agências assentadas sobre a *solidariedade* como principal energia de nossas atividades malungas. Deste modo, a fim de encerrar este testemunho autoetnográfico, entreteço, como herdeira da deusa Aranã, estas últimas palavras para falar de nós.

O que posso dizer aqui, como a *narradora-griotê* - que vê, observa, vivencia, sente, planeja, realiza e testemunha situações, fatos e eventos no interior de seu coletivo e pertença - é que nós não fazemos nada sozinhas. Coordenamos as ações em muitas situações. Lideramos quase sempre em nossos TQ. Mas sempre com o apoio dos malungus exemplo dos manos *José Luis, Raimundo Hilário, Haroldo Júnior*, alguns dos quais, como *Emerson Miranda, Gilson Portal, Antônio Carlos/Toninho, Murilo, Marquinho, José Júlio/Bacu, Osvaldo, Miguel, Márcio, Aurino, Fernando, João* e outros, preferem os bastidores, apoiando-nos em tudo que precisarmos, garantindo o necessário para que possamos fazer o trabalho. Também, boa parte destes companheiros de resistência, atuam para que tenhamos a oportunidade de participar e “aparecer”.

Este é o caso dos nossos maridos e companheiros da vida, os quais, em sua maioria, cuidam de nossa(o)s filh(a)os para que possamos ter o espaço-tempo suficiente para nossas ações malungas, alguns nos acompanhando nas pejejas. Obviamente, que há conflitos, e muitas de nós já vivenciamos problemas em nossas relações conjugais devidos aos abandonos, ciúmes e incompreensões dos homens, alguns culminando em violências simbólicas e físicas, que terminam por levar ao fim das relações maritais. Mas vamos aprendendo no processo e escolhendo melhor aqueles com os quais vamos nos relacionar, como reporta-nos a mana *Zeca*:

Nós éramos jovens, com sonhos. Eu tinha filhos, crianças, marido... Perdi meu marido em função da luta, meu primeiro marido perdi assim, porque eu vivia viajando, vivia na luta, só que isso não me desanimou, não me deixou pra baixo não, sofri sim, todo mundo sofre, né, mas isso não fez eu desistir, não foi por isso, né. Mas, assim, eu via realmente que eu estava deixando meus filhos, muito, minha família, sabe, só em função do movimento, vivia em função do movimento, vivia pro movimento, na verdade. Eu passava assim uma semana em casa. Direto eu me dediquei, olha, desde 99, o primeiro encontro, a primeira conversa, até em 2010. Onze anos de dedicação direto, direto. Uma luta que começou em 99 até 2010 direto, sem me afastar. Aí em 2000, 2001 foi o primeiro encontro das

mulheres e aquilo aumentou a minha confiança (Sr.^a **Maria José A. Carneiro** – Quilombos de Bacabal e Pau Furado, 2018).

Hoje, essa malunga vivencia outra situação marital, em que já pode afirmar ter conseguido a liberdade para agir sem se preocupar com o fim de mais uma relação. Eu mesma, em muitos momentos, tive minhas atividades no movimento cerceadas pelo machismo que também atinge meu companheiro, foram necessárias muitas horas gastas em diálogos e mesmo brigas, lágrimas e enfrentamentos para que pudéssemos ir nos libertando mutuamente. Ensinando e aprendendo a confiarmos um no outro, em especial, nos longos períodos em que precisei ficar longe da família para poder realizar a pesquisa e os estudos de mestrado e doutoramento. Como aprendi com malunga Elianete Guimarães, ao referir-se a sua trajetória acadêmica: *“Toda vez que eu ia viajar, ele chorava. Mas eu ia, chorando também, mas eu ia. Ele ficava lá chorando e eu embarcava”*. Isso vale para mim também, e vale para muitas outras de nós que compartilhamos reexistências malungas em Salvaterra: é ir chorando, mas ir. É ir alegre e rindo, mas ir!

Neste sentido, como ensinou **bell hooks** (2021), ao contrário do que afirmam algumas teorias feministas brancas, no contexto de subalternização e exclusão nos quais fomos colocadas, aprendemos e desenvolvemos maneiras outras de resistir conjuntamente com nossos homens, assim, para esta autora o amor possui uma ética e uma potência capaz de criar um mundo social e político mais igualitário, cujos fundamentos sejam a justiça social e compromisso com o bem-viver dos povos da terra. Aprendemos e ensinamos a eles a linguagem do amor, amor que se funda no respeito e na percepção de que somos vítimas de correlações de sistemas de dominação que vão da classe ao gênero, passando pela raça e pela localização. Talvez estes aprendizados mútuos nos encaminhem em direção a possibilidades de enfrentarmos a opressão de gênero, o racismo, o sexismo, o heterossexismo e o capitalismo. O amor, enquanto solidariedade/ubuntu, representa para nós a possibilidade de construção de um mundo mais justo para nós e para nossos filhos e filhas.

Retomando as teóricas do feminismo afrodiaspórico, percebi ao longo das experiências que compõem este escrever, a não nominação de nossas práticas e agências como feministas, pois várias entre nós não entendemos o que seja o feminismo pensado nas academias e movimento feminista, preferindo falar sobre resistências, lutas coletivas, batalhas pela vida, lutas pelo existir, mesmo em locais que estruturamos como femininos, como é o caso dos *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas*, nos quais, mesmo em menor grau, não abrimos mão da companhia e da malungagem com os homens. Preferindo aqui me referir a

agências afrofemininas ou agências malungas, por compreender que estas ações estão e se fazem além dos nossos corpos lidos biologicamente como femininos.

Conseqüentemente, nossas ações enquanto mulheres (incorporadas biológica e anatomicamente femininas) no contexto específico da resistência quilombola em Salvaterra são entendidos como *malungas*, pessoas não necessariamente destituídas de sexo (biológico), mas que assumem e agenciam papéis de liderança e luta que, em outros contextos, são comumente reservados aos homens. Vejamos aqui algumas características que nos diferenciam em nossos TQ.

Entre as lideranças que me acompanharam na elaboração deste trabalho, constatei que possuímos a maior escolarização (a maioria possui ensino médio completo ou grau superior de ensino concluído ou em curso), trabalhamos fora ou em casa por conta própria e somos responsáveis pela maior fatia da composição da renda familiar (servidoras públicas da ativa ou aposentadas, empregadas em empresas privadas ou trabalhadoras autônomas), temos casa própria, no momento da pesquisa tínhamos maridos, companheiros ou namorados (a maioria se reconhece heterossexual) e, a maioria de nós, somos mães (pelo menos três eram mães solo), somos herdeiras¹³⁶ e acumulamos *status* de liderança e capital político em outros lugares, como em escolas, igrejas, terreiros, universidades. A escolarização e a renda são fatores que nos colocam numa situação de vantagem material e simbólica em relação aos homens que nos rodeiam, pois, em sua maioria possuem baixa escolaridade, conseqüentemente estão subempregados ou desempregados, quando casados moram em nossas casas e, quando solteiros, na casa dos seus pais, tendo pouca participação nas ações coletivas.

De certa maneira estes fatores contribuem para nos colocar em situação de vantagem no acesso aos espaços de poder em nossos territórios, exercendo protagonismos no movimento quilombola interno e alhures, apesar de toda a força do machismo e do sexismo que operam sobre nós também no interior dos quilombos. Obviamente, essa é uma situação particular do movimento quilombola em Salvaterra, que como já explicitado aqui, foi organizado por mulheres no fim do século XX e início do XXI, logo, a nossa história social

136 Nos quilombos de Salvaterra, estudos de Acevedo Marin (2005a, 2005b, 2006), Cardoso (2008) e minhas experiências nestes lugares informam que as mulheres possuem os mesmos direitos que os homens quanto à divisão das heranças dos terrenos ancestrais, inclusive sendo comum a saída dos homens de suas terras de herança e a permanência das mulheres no TQ.

me permite concluir que o fato das mais velhas possuírem agências malungas, estas nos servem como faróis nas lutas, permitem às novas e novíssimas gerações seguir suas trilhas.

O problema que percebemos nisso, e o compreendo a partir da mundivisão da malunga **Valéria Carneiro**, é que a resistência antirracista cotidiana nos coloca também no papel social de “guerreiras”, lugar onde somos obrigadas pelo racismo estrutural a *pelejar* todos os dias, incansavelmente como nossas antepassadas, em busca da sonhada liberdade e da tal democracia que nunca alcança os nossos TQ, pois mesmo que muitas de nós estejamos em relativa liberdade financeira e cultural, há sempre muitas das nossas e dos nossos pela(o)s quais ainda precisamos *pelejar* diariamente para dar o mínimo de liberdade material, subjetiva e psicológica possível. Em suas palavras: “*Este estereótipo de mulher forte, de mulher guerreira, né, em determinado momento, machuca, porque acaba passando isso para as pessoas, acaba que as pessoas não temem em te falar ou em te colocar em determinadas situações porque elas acreditam que você vai suportar, só que por traz dessa armadura toda, existe uma mulher*” (Sr.^a Valéria A. Carneiro – Quilombo Pau Furado, 2022).

Neste caso, aproximo-me das reflexões de **Oyèrónké Oyewùmí** (2021), achado tardio na elaboração desta tese, mas que me ajuda a entender nossos papéis sociais e agenciamentos no movimento quilombola em Salvaterra, que não podem ser olhados exclusivamente pelas lentes do gênero, mas que precisam ser observados como fenômenos sociais complexos que se organizam em conformidade com contextos sociais específicos de produção e reprodução social, neste caso tomando como referente o chão do quilombo em sua historicidade. Essa diretriz já está proposta na metodologia de abordagem do Paradigma Afrocêntrico que, conforme Ama Mazama, preconiza uma investigação e análise “determinada pela experiência *africana*” (2009, p. 123).

Pensando assim, e diante das várias experiências de resistências femininas coletivas que tenho vivido e observado em nossos TQ, compreendo a **malunga quilombola** como aquela pessoa socialmente percebida como mulher (em termos anatômicos e biológicos) que age no interior e no exterior dos territórios exercendo de alguma maneira o papel social de liderança em alguma área da organização coletiva (saúde, educação, religiosidade, economia/produção, meio ambiente, cura, artesanias etc.) algumas vezes alcançando ocupar espaços de poder (real ou simbólico) e autoridade nos lugares por onde transita e/ou habita. Como *iyalodê* é detentora de uma potência enunciadora respeitada pela(o)s pares, usando este poder de fala para sustentar a defesa da(o)s demais frente à sociedade e ao Estado. Sendo que

suas agências são/estão permeadas e profundamente marcadas por sentidos de solidariedade, cooperação e compartilhamento: ela é um coletivo.

A **Figura 50** é representativa das agências malungas das quilombolas de Salvaterra no século XXI

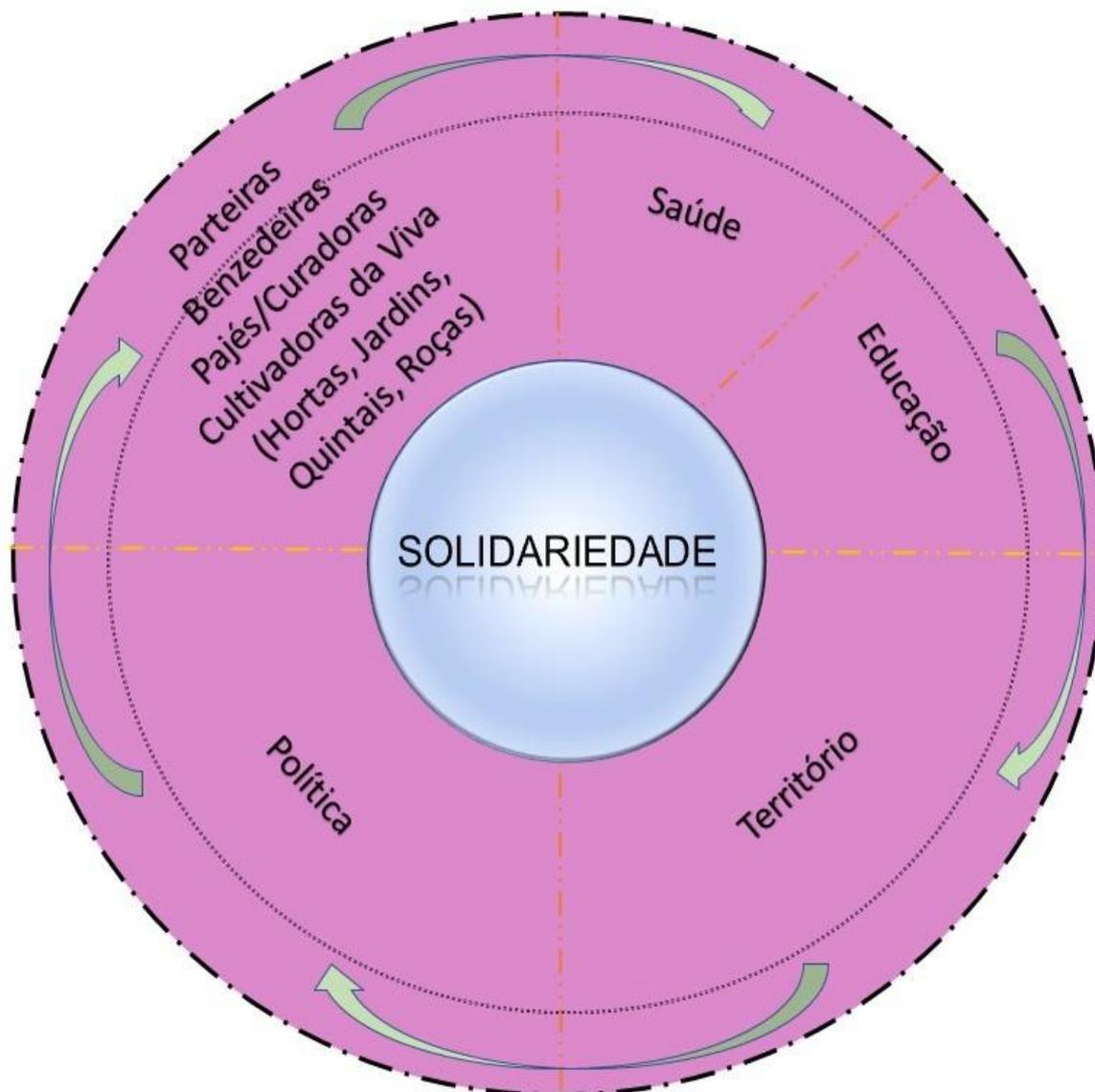


Figura 50 Representação gráfica da agência malunga das quilombolas de Salvaterra – Pará. Fonte autoria própria

As malungas transitam num espaço-tempo circular, no qual a cor lilás representa os lugares sociais onde nos movimentamos com maior frequência nos territórios quilombolas e o círculo central azulado representa o espectro da solidariedade (cooperação, compartilhamentos, coletividade) de nossas agências em todas estas áreas: política, território, educação, saúde, práticas cotidianas tradicionais de existência. As setas verdes indicam para a

circularidade ou cosmovista circular (Santos, 2015) de nossas atividades malungueiras, que são e estão em constante dinamismo e interpenetram-se o tempo todo, pois nestes lugares transitamos e nesse transitar retroalimentamos as energias para continuar as pelejas nas demais áreas.

Na área do território, nas pelejas em defesa da terra e do território, movimentamos todas nós que de alguma maneira somos ativistas em defesas dos nossos lugares de existência, quer seja de forma aberta e pública, quer seja de maneira silenciosa e oculta, como fala Scott (2004). Usando os conhecimentos tradicionais acumulados pelos nossos grupos para a manutenção da vida e do bem-viver interno e os conhecimentos obtidos nas interrelações com o mundo fora do quilombo através das lutas e em processos formais de escolarização para a defesa de nossos modos de vida.

No interior dos TQ existimos e reexistimos como Cultivadoras da Vida, plantando e mantendo quintais, hortas, terreiros, canteiros, roças e criações domésticas e onde somos parteiras, pajés/curadoras, rezadoras, benzedoras e cuidadoras. Aqui estão mulheres como Dona Mariza Alcântara, Dona Maria José/Zeca, Dona Telma (em Deus me Ajude), Leila e dona Raimunda/Dica, Maria da Conceição, Dulcicleia (em Providência), Lucidete, Maria Lúcia, Tânia, parteira Cacilda, Dona Neuzarina, Pajé Noeni, Ana Rita, Dona Gilda (em Barro Alto), Dona Antônia, Tia Bena, Dona Marluce (em Mangueiras); Dona Ana Maria, Dona Nelza, Dona Doralice (em Vila União Campina), Ádria, (Santa Luzia), Mariele, Eliana (São Benedito), Raimunda/Dica (Rosário), Siricari, Rita de Cascia, Maria Neide, Tereza Cristina (Bacabal), Jane Maria, Dona Erecina, Ivete (Paixão), Maria Auxiliadora, Edilene, (Caldeirão), Dona Lídia, Maria das Dores (Boa Vista) que resistem mantendo a vida cotidiana nos territórios.

Mulheres, que como a *Dona Amélia* - cria da poética de Dalcídio Jurandir - são capazes de fazer tudo para ajudar as outras suas malungas, recorrendo, por um lado, à infinidade e fartura de sua fé e, por outro, aos poucos bens materiais que têm ou ganham para suprir e minorar as dores da(o)s próxima(o)s, acudindo à hora que for àquelas e aqueles que precisam de sua ajuda, magnificamente retratado neste trecho do romance *Três casas e um rio* sobre os sentidos das solidariedades entre as Cultivadoras da Vida:

Logo outros dias se encheram com as idas de d. Amélia à barraca de sua comadre Porcina. Ia acudir um menino de olho pedrado, um bichinho amarelo, regado a banhas e óleos, fedendo a erva, convulso. Nhá Porcina, mãe tapuia de caboclinhos pescadores, muito preña, via naquela senhora preta e limpa a salvação do curumim. Levava-lhe, por paga um pau cheinho

de turus que d. Amélia comeu num grosso molho de pimenta e limão, lambendo os dedos[...]

Mas uma noite sob o aguaceiro, bateram no chalé.

[.....]

Com efeito, a nhá Porcina com o filho agonizante enrolado numa velha e suja colcha de retalhos. Vinha pedir a comadre que salvasse o seu afilhado. Dona Amélia, com o candeeiro sobre a Escada, tentando, ao mesmo tempo, recuar para dentro os filhos curiosos, balançou a cabeça. Sem uma palavra, cobriu se com o saco de lona e entrou na montaria. Como não havia mais salvação, que o seu afilhado expirasse onde nascera. Na tolda, enquanto o filho mais velho, de 12 anos e nu, empurrava a montaria a vara, nhá Porcina sentiu a primeira dor do parto e estava imensa como a chuva que caía. Quando chegaram a barraca, Dona Amélia, pisando o jirau, já com o defuntinho no braço sob a chuva, mandou de volta a montaria para buscar nhá Bernarda, a fim de pegar a tempo a criança que ia nascer. Meia hora depois, mais que de repente, a chuva parou. Batia no chalé, um caboclinho de 15 anos, trazendo o recado de d. Amélia ao Major. Mandasse as velas que tinha no oratório, a alfazema guardada na mala grande e bilhete ao Salú para aviar não só café e querosene, como também morim para forrar o caixãozinho e fazer os cueiros (Jurandir, 1994, p. 30-31).

Na área da política, inserem-se todas as lideranças que fazem as lutas socioterritoriais desde as ARQ, como Presidentas, Vice-Presidentas e membras das diretorias destas instituições, e em espaços como Malungu, CONAQ, CEDENPA, agindo e interagindo no espaço público ampliado como Bete, Jaqueline, Andreza, Valéria, Noemi, Isabeli, Maria Luiza, Maria José e Lina, algumas das quais avançaram para o campo da política institucional lançando-se como candidatas a cargos eletivos como estratégia para defesa de nossas pautas prioritárias nos espaços de poder, a exemplo de Bete (Mangueiras/Bacabal), Maria da Conceição (Barro Alto), Noemi (Mangueiras), Cristeane (Salvá) na esfera municipal e eu na esfera estadual, tendo disputado através de uma candidatura coletiva o cargo de co-deputada estadual em 2022.

Aqui neste lugar de agência malunga iyalodê, falamos à sociedade que temos a potência capaz de transformar este mundo em lugar melhor para toda(o)s nós, numa busca de reconciliação com a Justiça, organizada por muito tempo pelos homens brancos, para que se torne restauradora das injustiças e mazelas sociais, que o campo da política institucional se torne um lugar de esperar e não mais um espaço de barganhas e trocas espúrias que por tempo demais tem viabilizado a permanência de nosso povo nas garras da miséria produzidas pelas perversões do capitalismo e daqueles que o operam. Aqui lançamos mão de todas as artes e manhas aprendidas e apreendidas no movimento negro e quilombola para aquilombar a política, incomodando desde as margens, fazendo pressão em prefeitos e vereadores,

contestando atitudes injustas dos governos, denunciando as injustiças que cometem contra nós e nossas filhas e filhos.

No campo da educação circulam principalmente as professoras e pesquisadoras quilombolas, as quais devidos suas inserções na rede de ensino municipal ou estadual, organizam-se em torno da defesa da implementação da modalidade educação escolar quilombola (EEQ), conforme disposto na Resolução CNE/CEB nº 008/2012 que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Quilombola no Ensino Básico, uma conquista do movimento negro nacional, mas que, após 10 anos, ainda não é sequer pensada na maioria dos estados e municípios brasileiros onde nossa população está. Também atuam na demanda de reservas de vagas e por políticas de permanência de estudantes quilombolas nas universidades, organizam cursinhos populares para os estudantes prepararem-se para os processos seletivos especiais, demandam e produzem políticas públicas municipais para a EEQ. São elas quem tem organizado a educação escolar quilombola, inclusive ajudando a pensar Projetos Políticos Pedagógicos Quilombolas e um desenho curricular quilombola. Atualmente temos na Secretaria Municipal de Educação de Salvaterra uma Coordenação de EEQ exercida pela malunga **Aláise dos Santos**, egressa do curso de Etnodesenvolvimento, e temos duas professoras da educação escolar quilombola em atuação em nossas escolas quilombolas.

São estas malungas educadoras que usam suas agências *iyalodês* para requerer outras escolas e outra educação que respeite e valorize nossos modos de vida e modos de coexistir com as outras formas de vida e com os elementos não-vivos em nossos TQ. Uma educação que priorize formar cidadãs e cidadãos quilombolas em primeiro lugar. Compreendemos e enfatizamos que os prédios escolares, legados da luta ancestral, sejam lugares de ressignificação da educação, onde territórios, saberes e a luta quilombola sejam parte intrínseca do currículo escolar. Somos quem exigimos que nossas mestras e mestres da cultura sejam também mestras e mestres nas escolas; que exigimos vagas e propostas reais de permanências de nossas filhas e filhos nas universidades públicas e que seja garantido que, ao retornarem da formação universitária, tenham oportunidade de trabalho em seu lugar de vida.

Na área da saúde circulam lideranças que, devido também sua inserção enquanto trabalhadoras da área da saúde, seja como curadoras tradicionais, agentes comunitárias de saúde, auxiliares e técnicas de enfermagem ou enfermeiras, ou mesmo apenas pessoas que reconhecem as carências históricas nesta área, têm ajudado a pensar maneiras de dialogar com

os poderes municipais para garantir melhores condições de saúde para nossa população ou estruturando lugares nos TQ onde as pessoas podem ser bem cuidadas de acordo com nossos modos de vida em cada quilombo. Agenciam isso a partir de um conhecimento profundo dos problemas que afetam a nossa saúde (física, psicológica ou espiritual). Aqui posso citar Dona Lídia Paraense, Dona Solange Cantão, Dona Ana Maria, Dona Noemi, Dona Maria da Conceição, Dona Cristeane, Dona Leila, Dona Valéria.

São elas que dizem que não basta mais ter apenas o prédio dos postinhos médicos legado das lutas ancestrais, é preciso ter uma política de saúde da população negra quilombola e melhorar as condições de oferta de saúde nestes lugares, é preciso reformar e construir novos postos de Estratégia de Saúde da Família, é preciso ter médica(o)s, enfermeira(o)s, técnica(o) de enfermagem e ACS quilombolas, remédios, vacinas, pré-natal, nutricionistas, equipamentos adequados para o atendimento digno e diagnóstico correto; é preciso valorizar os saberes tradicionais da cura nestes lugares; enfim, que é preciso atendimento humanizado para nosso povo, como pediu a malunga enfermeira Solange Amador e exigimos todas nós.

Aquilo que eu informei sobre as antepassadas e antepassados que ajudaram a formar muitos dos nossos lugares de existência autorreconhecidos no final do século XX e na primeira década do século XXI como territórios remanescentes dos antigos quilombos, nas muitas falas escritas aqui ou somente ouvidas em nossas muitas conversas ao longo da vida que partilhamos, seja no movimento quilombola, seja antes disso, ajudam a gente a atualizá-las. Elas estão presentes não apenas em nosso corpo físico em nossas genéticas (DNA), mas em nossas subjetividades, uma vez que recorremos frequentemente a elas para explicar e para justificar as nossas agências presentes. A Solidariedade/Amor/Ubuntu que manteve nosso modo de vida em Salvaterra é dádiva delas. Somos malungas de muitas outras mulheres que existiram antes de nós e seguem existentes em nós!

Como diz a letra da canção de Sued Nunes, uma malunga é Povoada: “*Sou uma, mas não sou só: povoada!*” Luzia Betânia, Jaqueline, Aline, Valéria, Andreza, Conceição, Daniele, Rosa, Darlinda, Eunice, Ana, Ádria, Elianete, Géssica, Elieide, Alanna, Maria José, Joana, Rita, Jéssica, Rosimar, Solange, Eloisa, Amélia, Lídia, Daiana, Líbia, Isabeli, Noemi, Roseli, Eliana, Leila, Joselda, Lina, Patrícia, Edilene, Nilma, Tereza, Socorro, Estelina, Cristiane, Maria das Dores, Eliana, Lucidete, Margarete, Heloiza, Ivete, Gleiseane/Carla, Benedita, Maria Lúcia, Dalva, Claudeth, Edina e outras não são apenas “guerreiras” quilombolas, são coletivo, são malungas iyalodês!

Neste sentido, nosso interesse maior nas ações malungueiras em Salvaterra era e é proteger as vidas das/dos quilombolas, por considerarmos que nossas vidas importam e importam muito. Por considerarmos o nosso direito de reexistir em nossos territórios, por considerarmos nosso direito à saúde e a vida, aqui seguimos lutando e esperando. Retomando a sapiência de **bell hooks** (2021), que se reconhece aprendiz da força do esperar de Paulo Freire, compreendemos que o amor é um ato político, que tem potência para promover curas.

Portanto, compreendo que nossos atos de amor malungueiro, na perspectiva do Ubuntu, desde o passado até a presente configuração em nossos territórios de existência quilombola, alcançou salvar muitas pessoas da morte (física e espiritual) e livrar das dores que nos acometem. As pessoas antepassadas lograram escapar da servidão e organizar a vida longe do cativeiro e da exploração de sua energia vital para produzir bens para os colonizadores e donos do capital; suas descendentes nos séculos XIX e XX conseguiram manter os territórios conquistados e garantiram educação escolar e, com isso, outras possibilidades de agências frente ao estado e à sociedade; no século XXI, apesar do acirramento do racismo e dos ataques contra nosso povo, suas herdeiras e herdeiros, seguimos pelejando para garantir a vida-liberdade de fato para as futuras gerações em territórios titulados e protegidos, atuando, no presente, em diversas frentes, como explicitado ao longo deste texto.

Desde modo, como diz **Mariléa de Almeida** (2022), “por meio destes deslocamentos, elas criam territórios que são simultaneamente subjetivos e políticos, e colaboram para reparação das lesões e cicatrizes, mobilizando ações potentes no presente, em direção a um devir que é feminino, relacional e coletivo (Almeida, 2022, p. 347).

Mas preciso, dizer outra vez que - e isso é uma culpa que, apesar de sabermos não ser nossa, carregamos - apesar dos nossos muitos esforços, lamentamos enormemente a perda das vidas das seguintes pessoas neste tempo pandêmico em nossos quilombos, algumas devido a idade avançada, outras vítimas do vírus *Sars-cov2* e outras em decorrência da necropolítica dos governos brasileiros, que ao negar-nos condições mínimas de existência, nos deixam morrer:

Juvenal da Luz Bento / Tio Ná (Siricari)

Maria Eunice Pereira (Mangueiras)

Aremilton Pereira Conceição/Arema (Mangueiras)

Raimunda Sandra Alcântara (Mangueiras)

João Farias Vasconcelos (Mangueiras)

Miguel Dias Sarmento/Tio Miga (Barro Alto)

Maria Amélia Gonçalves dos Santos (Barro Alto)

José Graciano Gonçalves dos Santos /Dorada (Barro Alto)

Maria Helena da Silva (Barro Alto)

Raimundo Gomes/Medinho (Vila União)

Maria Amélia Gonçalves Sarmento /Pajé Florzinha (Caldeirão)

Oneiza do Socorro Gonçalves Dias/ Dona Neca (Bacabal)

Heitor Pinheiro/Seu Nhuca (Providência)

José Fernandes / Tio Bera (Paixão)

Por fim, apesar dele e de sua necropolítica, apesar de todos eles que o apoiam, apesar do Racismo que mata muitas das nossas e dos nossos todos os dias, ainda estamos aqui e continuaremos reexistindo e seguindo as palavras de exortação e ensino de nossa grande malunga iyalodê, Prof.^a **Tereza Santos do Nascimento**, na sapiência de seus 77 anos de resistência:

Senhores e senhoras, jovens e crianças desta comunidade e de nossas comunidades vizinhas, eu, neste momento, agradeço muito a Deus pela minha vida, pela minha saúde que Deus me permite. Quero dizer a vocês neste momento, e agradecer também, por terem me escolhido para fazer a abertura deste programa. Então, eu quero pedir a todos dos nossos quilombos que vamos se unir cada vez mais! Vamos se unir, porque a união faz a força! Nós não somos melhores, nenhum é melhor que o outro! Eu, nesta comunidade, eu fiz tudo no que pude ajudar e fazer, mas, mesmo assim, no estado em que eu me encontro, eu não me sinto incapacitada e nem mais diferente do que ninguém! Então, eu peço: sigam, continuem a caminhada, que esta caminhada é longa, mas ela é vencedora! Vamos vencer, vamos lutar, e vamos honrar o nosso caráter de quilombola! Porque nós temos [caráter]! Não devemos baixar a nossa cabeça! Devemos erguer nossa cabeça, para que ninguém sente na nossa cabeça o que não presta! Vamos pedir proteção de Deus e do Espírito Santo, que

*ele possa iluminar não só a mim, não só a minha comunidade, como às outras todas comunidades, quilombolas e não-quilombolas. Eu deixo aqui a minha palavra a vocês! Minha palavra de honra como moradora desta terra! Continuo dizendo: eu me orgulho e peço a Deus que abençoe a todos e proteja. **E que esta luta não pare! Que ela seja caminhada e seja vencida!** Com os poderes de Deus e da Virgem Maria! (Sr.^a **Tereza Santos dos Nascimento** – Quilombo Bacabal, 2021)*

“A nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da Casa-Grande, e sim para incomodá-los em seus sonhos injustos” (Conceição Evaristo).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acevedo Marin, Rosa. E. 1985. *Du travail esclave au travail libre: le Pará (Brésil) sous le régime colonial et sus l'Empire (XVII – XIX siècles)*. Thèse (Docteur en Histoire). École de Hautes Études em Sciences Sociales. Paris: EHESS.

_____. 1995. Terras e afirmação política de grupos rurais negros na Amazônia, in Eliane C. O' Dwyer (Org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA/UFRJ.

_____. 2004a. *Comunidades Negras Rurais no Município de Salvaterra, Ilha de Marajó – Pa: Estudos e Intervenção sobre as condições de saúde e saneamento básico*. Belém: UNAMAZ/UFPA-PROEX/NUMA.

_____. 2004b. *Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade*. Belém: SEJU/UNAMAZ/UFPA/NAEA.

_____. 2005. *Terras de Herança de Barro Alto: Entre a fazenda da EMBRAPA e a fazenda do Americano – Salvaterra/PA*. Belém: SEJU/UNAMAZ/UFPA /NAEA.

_____. 2006. *Herdeiros das terras de Deus Ajude, Salvaterra-Pará*. Belém: SEJU/UNAMAZ/UFPA/NAEA.

_____. 2009. Quilombolas na ilha de Marajó: território e organização política. In *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades*, v.1/Emilia Pietrafesa de Godoi, Marilda Aparecida de Menezes, Rosa Acevedo Marin (Orgs.) – São Paulo: Editora UNESP (p.p. 209 – 227).

_____. 2014. *Patrimônio, Cultura e Territorialidade dos Quilombolas do Rio Capim*. Belém: IPHAN.

_____. 2015a. Quilombolas e ribeirinhos no Arquipélago do Marajó: deslocamentos da “regulação fundiária” e da “proteção ambiental”. In: *Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental*. / Rosa Elizabeth Acevedo Marin... [ET al.]. Rio de Janeiro: Casa 8.

_____. 2015b. Debates e discursos em torno do Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó. In *Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental*. / Rosa Elizabeth Acevedo Marin... [ET al.]. Rio de Janeiro: Casa 8.

Acevedo Marin, R. E.; Castro, E. 1998. *Negros do Trombeta: guardiões de matas e rios*. Belém: Cejup; NAEA/UFPA.

_____. 2004 [1999]. *No caminho de pedras de Abacatal*. Belém: experiências social de grupos negros no Pará. 2 ed. Belém: NAEA/UFPA.

Acevedo Marin, R. E.; Diniz, R. E. S. 2015. Etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável nas políticas para quilombolas no Brasil. In: *Etnodesenvolvimento e*

Universidade: formação acadêmica para povos indígenas e comunidades tradicionais. Assis da C. Oliveira e Jane Felipe Beltrão (Org.). Belém: Editora Santa Cruz.

Acevedo Marin, R. E.; TELES, E. 2015. Território quilombola no Rio Mutuacá e seus afluentes: tenções e interferências das políticas ambientais. In: *Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental*. / Rosa Elizabeth Acevedo Marin... [et al.]. Rio de Janeiro: Casa 8.

Acatauassú, Dita. 1998. *Marajó, minha vida*. Belém: CEJUP.

Almeida, Alfredo. W. B. 2011. *Quilombolas e novas etnias*. Manaus: UEA Edições.

_____. 2008. *Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. – 2.^a ed, Manaus: PGSCA–UFAM.

_____. 2004. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. In: *Estudos Urbanos e Regionais* v. 6, (1), maio.

Almeida, Alfredo W. B. de; Acevedo Marin, Rosa E.; Melo, Eriki Aleixo de (Org.). 2020. *Pandemia e Território*. São Luís: UEMA Edições/ PNCESA.

Almeida, Silvio L. de. 2019. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.

Amador de Deus, Zélia. 2008. *Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros nas universidades*. (Tese) Doutorado em Ciências Sociais/ Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará.

_____. 2019. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém-PA: Editora SECULT PARÁ.

Anderson, B. 1993. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Andrade, L. M. M. de. 1995. Os quilombos da Bacia do rio Trombetas: breve histórico, in Eliane C. O'Dwyer (Org.) *Terra de Quilombos*. pp. 47-60.

Arêda-Oshai, C. M. 2017. "Não é só o médico que cura, não é só a medicina que cura": perspectivas sobre saúde entre coletivos quilombolas no Marajó (Tese) Doutorado em Antropologia/Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal do Pará

Arruti, J. M. 2008. Quilombos, in *Raça: Perspectivas Antropológicas*. [Org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA.

_____. 2006. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru –SP: Edusc.

_____. 1997. A Emergência dos "Remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: *MANA* n. 3(2): p. 7-38.

_____. 2000. Direitos étnicos no Brasil e na Colômbia: notas comparativas sobre hibridização, segmentação e mobilização política de índios e negros, in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 93-123, nov.

Asante, Molefi. K. 2016. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia, in *Ensaio Filosóficos*, Volume XIV, pp. 6-18.

_____. 2009. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Eliza Larkin Nascimento (Org.) São Paulo: Selo Negro.

Assembleia Legislativa do Estado do Pará. 2010. Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito “Instituída para apurar a prática de violência e abuso sexual contra crianças e adolescentes no Estado do Pará e especialmente na região do Marajó nos últimos cinco anos”. Belém: IOEPA.

Azevedo, A. 2010. Representação política como relação constitutiva: diversidades e identidades. In: *V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política. Buenos Aires.

Baena, A. L. 1969. *Compêndio das eras da Província do Pará*. Belém: UFPA.

Balandier, G. *Antropologia Política*. Barcelona: Nueva Coleccion Ibérica, Ediciones Península, 1969.

Bargas, J; Cardoso, L. F. C. 2015. Cartografia social e organização política das comunidades remanescentes de quilombos de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil, in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 10, n. 2, p. 469-488 mai-ago.

Barth, F. 2000. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____. 2005. Etnicidade e o conceito de cultura, in *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. n.19 (2. sem. 05). — Niterói: EdUFF. (Dossiê: Fronteiras e passagens: fluxos culturais e construção da etnicidade).

Bellinger, Carolina; Lucia M. M. Andrade. 2021. *Retratos da pandemia: perspectivas das mulheres quilombolas*. 1. ed. São Paulo - SP: Comissão Pró Índio de São Paulo.

Bentes, Nilma. 2013. Aspectos da trajetória da população negra no Pará. Belém: UFPA, GEAM

_____. 1993. *Negritando*. Belém: Graffite.

Berger, L.; Ellis, C. 2007. Composing Autoethnographic Stories, in *Doing Cultural Anthropology: projects for ethnographic data collection*, Michel V. Angrosino (Org.). 2. ed. Long Grove, Illinois: Weveland Press Inc. pp. 161-

Bettendorff, J. F. 1990 [1910]. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves - SECULT.

Bezerra Neto, José. M. 2012. *Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII – XIX)*. 2 ed. Belém: Paka-Tatu.

Bhabha, Homi. 1998. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Bourdieu, Pierre. 1989. A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. In *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel. (p.163-208).

_____. 1997. Compreender. In: *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

Brasil. 2003. *DECRETO Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

_____. 2013. *Relatório técnico de identificação e de limitação (RTID) da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santa Luzia, Salvaterra – Pa*. Belém: INCRA.

_____. 2007. *Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó*. Brasília – DF: Casa Civil.

Campelo, L; Almeida, R. H. 2018. Amazônia – Mulheres negras protagonizam a luta popular. In: *Arenas Amazônicas: negros, mulheres, periferia, cultura e resistência*. 1. ed. Santarém-PA: Balaio.

Cardoso, Luis F. C. e. 2008a. *A constituição local: direito e território quilombola em Bairro Alto, Ilha do Marajó, Pará*. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Florianópolis-SC.

_____. 2008b. Práticas jurídicas locais: herança e território quilombola na comunidade de Bairro Alto - ilha do Marajó, Pa. *Seminário Internacional - Amazônia e Fronteiras do Conhecimento*; NAEA - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - 35 Anos.

_____. 2013. Reconhecimento e organização política quilombola na luta por território na Ilha do Marajó (PA). In: *Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc.* UFRN, Natal, v. 14, n.2, p.93 - 107 jul./dez.

Cardoso de Oliveira, João. 2006. Identidade étnica e a moral do reconhecimento. In: *Caminhos da Identidade: ensaios sobre o multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo15, pp. 19-58.

Cardoso, Cláudia P. 2014. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez, in *Revista de Estudos Feministas*, v. 22 (3), p.

Carneiro, Sueli. 2003. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero In. *Racismos Contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Ed., pp.49-58.

_____. 2011. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In *Geledés – Instituto da Mulher Negra*. Disponível << [_____. 2017. Ennegrecer el feminismo, in *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes / Rosa Campoalegre Septien ... \[et al.\]; editado por Rosa Campoalegre Septien; Karina Andrea Bidaseca*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. Libro digital, PDF - \(Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili\), pp. 109-116.](https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/?gclid=EAIaIQobChMIqanEueb7-AIVF_nICh2phQG_EAAYASAAEgKfQfD_BwE>> Acesso em: dez. 2019.</p>
</div>
<div data-bbox=)

Carvalho, Luciana G. de; Nascimento, Raimundo M. C.; Nascimento, Veridiana B. do (Org.). 2021. *Vulnerabilidade histórica e futuro das comunidades quilombolas do Pará em tempo de pandemia* [recurso eletrônico] Dados eletrônicos. Belém: NUMA/UFPA.

Cavalcante, M. C. F. 2015. Novas faces da Pajelança Cabocla na Amazônia: o caso da Pajé Zeneida Lima, de Soure, Marajó. In: *Religião, gênero e poder: estudos Amazônicos*. Daniela Cordovil (Org.). São Paulo: Fonte Editorial.

Centro de Defesa do Negro do Pará. 2005. *Relatório de Atividades do Projeto Mulheres Quilombolas agro-indústria familiar e sustentabilidade em municípios da Ilha de Marajó e de Concórdia, Estado do Pará*. Rosa A. Marin; Nilma Bentes (Coordenação). Belém: CEDENPA/UNAMAZ.

_____. 2003. *Relatório do 2º Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*. Salvaterra-Pa / Belém-Pa: CEDENPA.

Chambouleyron, Rafael. 2006. *Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)*. In: *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, p.79-144.

Collins, Patrícia. H. 2017a. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso, in *Cadernos Pagu* (51). e175118.

_____. 2017b. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória, in *Parágrafo*, v. 5 (1), jan/jun, (pp 7-15).

Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas; Terra de Direitos. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil*. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

Cruz, M. E. M. da. 1987. *Marajó, essa imensidão de Ilha*. São Paulo: M.E.M.CRUZ.

Davis, Angela. 2018a. *A liberdade é uma luta constante*. 1. ed. São Paulo: Boi Tempo.

_____. 2018b. *Educação e libertação: a perspectiva das mulheres negras*. São Paulo: Boi tempo.

_____. 2017. Doentes e cansadas de estarmos doentes e cansadas: a política de saúde para mulheres negras. In: Angela Davis – *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boi Tempo.

_____. 1982. *Woman, race & class*. London: The Women's Press.

Dealdina, Selma dos S. 2020. *Mulheres Quilombolas: Territórios de Existências Negras Femininas*. Rio de Janeiro: Editora Jandaíra.

Dias, Vercilene. *ADPF 742: do STF ao Quilombo*. Disponível no site da CONAQ << ADPF 742: do STF ao Quilombo - CONAQ>>. Acesso em fev. 2022.

Dussel, Henrique. 1994. *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad (conferencias de Frankford, octubre 1992)*. Bolivia: Plural Editores.

Eliade, Mircea. 2010. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.

Ellis, C. 2007. Telling secrets, revealing lives: Relational ethics in research with intimate others, in *Qualitative Inquiry*, 13, 3-29.

Eriksen, Thomas. H. 1991. The cultural context of ethnic differences. In: *Man*. Londres, v. 26, n. 1.

_____. 2001. Ethnic identity, national identity and intergroup conflict. In: *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Redution*. Oxford: Oxford University Press.

Evaristo, Conceição. 2020. A escrevivências e os seus subtextos In: *Escrevivência: a escrita de nós - reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, Nunes, Isabella Rosado e Constância Lima Duarte (Org). Rio de Janeiro: Editora Mina Comunicação e Artes. (pp. 26-47).

_____. 2017. A minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra, in *Nexo Jornal*, 26 de maio de 2017.

_____. 2008. Meia lágrima, in *Poemas da Recordação e Outros Movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala.

_____. 2018. *Becos da Memória*. Rio de Janeiro. Pallas: Fundação Biblioteca Nacional.

Fanon, Franz. 1968. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 2008. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFPA.

Ferreira, Alexandre R. 1964. Notícia histórica da Ilha Grande de Joannes ou Marajó. In: Miranda J. M. Alexandre Rodrigues Ferreira. *Rev. Livro*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 26, p. 137-164.

Figuerola, Aurora V.; Hurtado, Katherine A. 2014. Feminismo afrodiaspórico: una agenda emergente del feminismo negro en Colombia, in *Universitas Humanística*, n. 78, pp. 109-134.

Fink III, C. S; Nascimento, E. L. Abordagem Afrocentrada: história e evolução. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Eliza Larkin Nascimento (Org.) São Paulo: Selo Negro.

Freire, Paulo. 1992. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Gallo, Giovani. 1997. *Marajó a Ditadura da água*. 3. ed. Cachoeira do Arari – PA: Edições Museu do Marajó.

Gluckman, Max. 2011. Rituais de rebelião no Sudeste da África. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.

_____. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In Bela Fiedman-Bianco (Org). *Antropologia da Sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: UNESP.

_____. 2009. Costumbre y conflicto en África. Lima – Perú: Asociación Civil Universidad de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial.

Gomes, D; Schmitz, H; Bringel, F. O. 2018. Identidade e mobilização quilombola na Amazônia Marajoara, in *Boletim Goiano Geográfico* (Online). Goiânia, v. 38, n. 3, p. 591-618, set./dez.

Gomes, Flávio. dos S. 2005. *A Hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis.

Gomes, F. S; Queiroz, J. M; Coelho, M. C. (Org). 1999. *Relatos de fronteiras: fontes para a História da Amazônia nos séculos XVIII e XIX*._____. Belém: Editora Universitária/UFPA.

Gomes, Nilma. L. 2017. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2017.

Gonzalez, Lélia. 1982. *A mulher negra na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Graal.

_____. 1983a. Por um feminismo afrolatinoamericano, in *Revista Isis Internacional*, n. 8, Rio de Janeiro, p. 12-20.

_____. 1983b. Racismo e sexismo na sociedade brasileira. In Luis Antonio Silva *Movimentos sociais, urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS

_____. 1988. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*, n. 92/93. Rio de Janeiro, p. 69-82.

Gonzalez, Lélia.; Hasenbalg, C. 1982. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero

Guzmán, D. A.; Hulsman, L. H. C. 2016. *Holandeses na Amazônia (1620-1650): documentos inéditos*. Belém: IOE.

Hall, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

_____. 2007. Quem precisa da identidade? In: _____. *Identidade e diferença*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Hampatê-Bá, Amadou. 2010. A tradição viva. In: *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*/ editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO.

Haraway, Donna. 1995. “Saberes localizados: questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial” in *Cadernos Pagu*, nº 5, pp. 07-41.

Harris, Marvin. 2017. *Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840*. São Paulo: Editora UNICAMP.

_____. Carneiro, L. P. 1999. As Dimensões Subjetivas da Política: Cultura Política e Antropologia da Política. In: *Estudos Históricos*.

Holdridge, Desmond. 1939. *Feudal Island*. New York: Harcourt, Brace and Company.

hooks, bell. 2019a. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 6 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

_____. 2019b. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante.

_____. 2013. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

_____. 2014. *Não sou eu uma mulher. Mulheres negras e feminismo*. Plataforma Gueto.

Jones, S. H; Adams, T. E; Ellis, C; Oliveira, M. A. O; Jaramillo, N. J. 2013. *Handbook of Autoethnography*. (Coleção Queer). Leaf Coast Press, Walnut Creek: 736 p.

Jurandir, Dalcídio. 1941. *Chove nos campos de Cachoeira*. Rio de Janeiro: Vecchi Editora.

_____. 1947. *Marajó*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.

_____. 1958. *Três casas e um rio*. Rio de Janeiro: Livraria Martins Editora.

_____. 1960. *Belém do Grão-Pará*. Rio de Janeiro: Martins Editora.

Kilomba, Grada. 2019. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. São Paulo: Cobogó.

Kuschnir, Karina. 2007. Antropologia e política. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - v. 22 (64).

Leach, E. R. 1996. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP.

Leite, Ilka. B. 2000. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas, in *Etnografia*, Vol. IV (2), p.333-35.

_____. 2008. O Projeto Político Quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. In *Estudos Feministas/Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação e Expressão.* – v.7, n. 1-2. Florianópolis: UFSC.

Lima, C. M. (Org.). 2016. *Protagonismo Quilombola: na luta por Saúde e Direitos Sociais.* Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

Lima, Mayara G; Steward Ana M. 2020. Dos bacurizais às roças: ocupação e uso dos espaços no Território do Quilombo Bairro Alto, Salvaterra, Pará, in *Desenvolvimento Rural Interdisciplinar.* v. 3, n. 1.

Lima, Teodoro. L. 2016. *Liderança quilombola dos rios Arari e Gurupá “Diante da Lei”.* Acevedo Marin, R. E.; Almeida, A. W. B. de (Org.). Rio de Janeiro: Casa 8.

Lima Filho, Petrônio. M. 2014. *Entre quilombos: circuito de festas de santos e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará.* (Dissertação) Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Pará. Belém-PA.

Lima Filho, Petronio. M; Silveira, F. L. A; Cardoso, L. F. C. 2016. O desfile da raça: identidade e luta quilombola em Salvaterra, Ilha do Marajó, Pará, in *Revista Ambivalências,* v 4 (7), p. 87 – 105.

Lisboa, Pedro L. B. 2012. *A terra dos Aruãs: uma história ecológica do arquipélago do Marajó.* Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

Lorde, Audre. 1984. Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação. In: *Irmã estrangeira (Sister Outsider): Ensaios e conferências.* Disponível em: <geledes.org.br>. Acesso em 1 dez.2018.

Louw, Dirk. 2010. Ser por meio dos outros: o ubuntu como cuidado e partilha, in *Revista do Instituto de Humanitas UNISINOS.*

Lugones, Maria. 2015. Rumo a um feminismo decolonial. *Estudos Feministas,* Florianópolis, v. 22, n. 3, jan.

Malomalo. B. 2014. *Filosofia do Ubuntu: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento.* 1. ed. Curitiba – PR: CRV.

Matta, Gustavo C. 2021. *Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia.* Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Mauss, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia.* Rio de Janeiro: COSACNAIFY, 2003.

Mazama, Ama. 2009. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.* Eliza Larkin Nascimento (Org.) São Paulo: Selo Negro.

Mbembe, Achille. 2018. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte.** Rio de Janeiro: n-1 Edições.

- Mcclintock, A. 2010. *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora Unicamp.
- Meggers, B. J.; Evans, C. 1945. *Uma interpretação das culturas da Ilha de Marajó*. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará.
- Melo, Maíra F. T; Barros, Flávio B. 2016. O mundo segundo os quilombolas do Bairro Alto (Ilha de Marajó): Cosmovisões acerca da vida e das relações sociedade e natureza, in *ACENO Revista de Antropologia do Centro Oeste*, v. 3 n. 6, p. 120-136.
- Monteiro, Benedito. 1975. *O Minossoauro*. Rio de Janeiro: Novacultura.
- Moraes, Eneida. 1954. Ouçam os ruídos dos jacumãs. In: *Cão da Madrugada*. São Paulo, José Olímpio.
- Mott, M. L. de B. 1988. *Submissão e resistência: a mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto.
- Nascimento, Abdias do. 2009. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Eliza Larkin Nascimento (Org.) São Paulo: Selo Negro.
- _____. 1982. *O negro revoltado*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Nascimento, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In RATTS, Alex. *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006, p. 117-125.
- _____. A mulher negra no mercado de trabalho. In: *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento / Alex Ratts (org)*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- _____. A Mulher e o amor. In: *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento / Alex Ratts (org)*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.
- Nogueira, Cristiane. S. 2005. *Território de pesca no estuário marajoara: comunidades quilombolas, águas de trabalho e conflitos no município de Salvaterra (Pará)*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido / Núcleo de Altos Estudos Amazônicos. Universidade Federal do Pará.
- Nova Cartografia Social da Amazônia. 2006. *Comunidades Quilombolas da Ilha do Marajó*. Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Belém/Rio de Janeiro (Fascículo 7).
- _____. 2014. *Território de povos e comunidades tradicionais no Arquipélago de Marajó*. Boletim Informativo 7 Direitos Territoriais. Projeto Mapeamento Social. Belém.
- O'Dwyer, Eliane C. 2007. Terras de quilombos: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento, in *Revista TOMO* n.1 (pp. 43-58)

_____. 2002. Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: FGV.

_____. 1999. Remanescentes de quilombos do Rio Erepecuru: o lugar da memória na construção da própria história e de sua identidade étnica. In *Brasil: um país de negros?* Rio de Janeiro: Ed. Pallas; Salvador – BA: CEAO, 2 ed.

_____. 1995. Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra, in *Cadernos Terra de Quilombo* da Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro: UFRJ, pp. 121-139.

Oliveira, João P. de. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados?” situação colonial, territórios e fluxos culturais. In *Revista Mana*, n. 4, (v.1) (pp. 47-77).

Pacheco, A. C. L. 2013. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador : EDUFBA. 382 p. - (Coleção Temas Afro).

Pacheco, Agenor. S. 2009. *En el corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidade no Regime das Águas Marajoaras*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: PUC-SP, 2009.

_____. 2010a. A Conquista do Ocidente Marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. In: *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Denise Pahl Schaan, Cristiane Pires Martins, (org.) – 1. ed. – Belém: GKNORONHA, 2010a.

_____. 2010b. As Áfricas nos Marajós: visões, fugas e redes de contatos. In: *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Denise Pahl Schaan, Cristiane Pires Martins (org.) – 1. ed. – Belém : GKNORONHA.

_____. 2010c. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. In: *Horizonte - Dossiê: Biodiversidade, Política e Religião*. Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun.

_____. 2011. Paisagens enegrecidas: linguagens e vivências afroindígenas em narrativas marajoaras, in *Asas da Palavra - Revista de Letras*. Belém: Unama, v 13 n. 26.

_____. 2012. Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara, in *Projeto História*, São Paulo, n. 44, p. 197-226.

Palmeira, Moacir; Barreira, C. Política no Brasil: visões de antropólogos . Moacir Palmeira, César Barreira (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

Pará. 2018. Atlas das comunidades remanescentes de quilombo do estado do Pará. Belém: Casa Civil

Peirano, Mariza G. S. 1997a. Onde está a antropologia?, in *Mana*, 3(2): 67-102.

_____. 1997b. *Três ensaios breves*. Brasília: Série Antropologia.

- _____. 2003. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- _____. 2006. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Campos* 7(2): 9-16.
- _____. 2014. Etnografia não é método, in *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez.
- Pereira, Manoel N. 1952. Negros escravos na Amazônia. In: *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944*. Rio de Janeiro: IBGE, v. 3, pp. 153-185.
- _____. 1956. *A ilha de Marajó – Estudo econômico-social*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola em cooperação com a Divisão da Caça e Pesca do DNPA. (Série Estudos Brasileiros, nº 8)
- _____. 1982. O negro na Ilha Grande de Marajó. In: Nascimento, Abdias do (Org.). *O Negro Revoltado*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, pp. 167-189.
- Pinto, Benedita C. de M; Costa, J. P. A. 2017. Mulheres líderes na povoação remanescente de quilombolas São José de Icatu, no município de Mocajuba, no Pará. In: Adelmir Fiabani, Ana B. S. Gomes e Camélia A. S. Miranda (organizadores). *Do pilão ao batom: histórias de mulheres quilombolas*. Curitiba: CRV.
- Pinto, Benedita C. de M. 2007. *Memória, oralidade, danças, cantorias e rituais em um povoado amazônico*. Cametá – PA: BCMP Editora.
- Quijano, A. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em 1 dez. 2018.
- Ramose, Mogobe B. 1999. A filosofia do *Ubuntu* e *Ubuntu* como uma filosofia, in _____. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.
- _____. 2010. A importância vital do “Nós”, in *Revista do Instituto de Humanitas UNISINOS*.
- _____. 2011. Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana, in *Ensaio Filosóficos Volume IV*. p.6-25.
- Rattz, Alex. 2006. *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- _____; GOMES, Bethânia. 2015 *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Alex Ratts e Bethania Gomes (Orgs.). Editora Ogum's Toques Negros.
- Reis, Arthur. C. R. 1993. *A política de Portugal no vale amazônico*. 2 ed. Belém: SECULT.
- Ribeiro, Djamilá. *O que é lugar de fala?* 2017. Belo Horizonte – MG: Letramento: Justificando.
- Ribeiro, Gustavo. L. *Antropologias mundiais: cosmopolíticas, poder e teoria em antropologia*. Brasília: Série Antropologia, 2005.

RIVEIRA, Rafael. 2017. *Trajetórias das práticas alimentares na comunidade quilombola de Bairro Alto, Ilha de Marajó, Salvaterra – Pará*. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Amazônicas) – Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Pará, Belém.

Roosevelt, Anna. 1991a. Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena na Amazônia. In: *Coleção Emílie Snethlage*. Museu Paraense Emilio Goeldi.

_____. 1991b. *Moundbuilders of Amazon: geophysical archaeology on Marajó Island, Brazil*. San Diego: Academic Press.

Salles, Vicente. 1971. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas / Universidade Federal do Pará (Coleção Amazônica, Série José Veríssimo), 1971.

_____; Isdeboki, M. 1969. Carimbó: trabalho e lazer do caboclo, in *Revista Brasileira de Folclore*, Ano IX (25) pp. 257-282.

Santos, Simone R. dos. 2014. *Comunidades quilombolas: as lutas por reconhecimento de direitos na esfera pública brasileira*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Santos, Antônio B. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília – DF: INCTI, UnB.

Santos Filho, Bernardino F. dos. 1993. *Nas margens do Marajó-Açu*. Belém – PA.

Santos, Sônia B. dos. 2007. Feminismo Negro Diaspórico, in *Niterói*, v. 8 (1), p. 11-26.

Sarmiento, Maria P.; Souza, José L. S de. 2022. *Quilombolas de Salvaterra, Pa: malungagens, práticas de autogestão e conflitos nas batalhas contra Covid-19*, In *Revista Terceira Margem Amazônia*, v. 7 (n.18) Jan./Jun. 2022 (pp. 227-248).

Schaan, Denise. P. 2009. *Marajó: arqueologia, iconografia, história e patrimônio*. Erechim, RS: Habilis.

_____. 2001. Into the Labyrinths of Marajoara Pottery: status and cultural identity in prehistoric Amazonia. In: Mcewan, C.; Barreto, C.; Neves, E. (Eds.). *Unknown Amazonia: culture in nature ancient Brazil*. Londres: The British Museum Press, p. 108-133.

Schaan, Denise. P; Martins, C. P. 2010. *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Belém: GK Noronha.

Scott, James. C. 2004. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Colección Problemas de México. México – DF: Ediciones Era.

_____. 2011. Exploração normal, resistência normal. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, pp. 217-243.

Silva, Givânia M. 2020. In: Dealdina, Selma dos S (Org.) *Mulheres Quilombolas: Territórios de Existências Negras Femininas*. Rio de Janeiro: Editora Jandaíra.

Silva, Tânia. D. 2013. Mulheres negras, pobreza e desigualdade de renda. In: MARCONDES, Mariana Mazzini et alli (Org.). *Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: Ipea. (pp. 109-132).

Slenes, Robert. W. 1992. “Malungu, ngoma vem!” África coberta e descoberta no Brasil, in *Revista USP*, pp. 48-67.

Sousa, Maria P. S. 2022. Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó. *Revista Terceira Margem Amazônia*, v. 7, n. 18, p. 15-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p15-29>

Souza, Bárbara. O. 2016. *Aquilombar-se: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro*. 1 ed. Curitiba: Appris.

Souza, Inglês de. 1987 [1891] *O missionário*. São Paulo: Ática.

Souza, Laura. O. C. 2012. *Quilombos: identidade e história*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira

Teles, Eliana. 2015. Extrativistas, mercados e sistemas de uso comum: resistências cotidianas no Arquipélago do Marajó. In: *Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental*. / Rosa Elizabeth Acevedo Marin.[et al.].Rio de Janeiro: Casa 8.

Thurén, Britt-Marie. 1993. *El poder generizado: el desarrollo de la antropología feminista*. Madri: Instituto de Investigaciones Feministas.

Turner, Victor. *The forest of symbols*. Ithaca e London: Cornell University Press,1967.

Vergolino e Silva, Anaíza. 1971. O Negro no Pará: a notícia histórica. In: Rocque, Carlos (org.) *Antologia da cultura amazônica*. Belém: Amazônia Edições Culturais/Amada, p. 17-33.

Vergolino-Henry, Anaíza; Figueiredo, Napoleão. 1990. *A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

Verissimo, José. 2014 [1826] *Cenas da vida Amazônica*. Belém-PA: Tempo Editora.

Vianna, João. 1955. *A Fazenda Aparecida*. Belém: Falangola.

Weber, Max. 2004. Relações comunitárias étnicas. In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, pp 267-277.

Werneck, Jurema. 2009. Nossos passos vêm de longe! Movimento de Mulheres Negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: _____. *Mulheres Negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil*. Brasília – DF: Criola.

FILMES / DOCUMENTÁRIOS

Festival de Cultura Quilombola Abayomi, Direção e Produção de Guto Nunes, 2021;

Mostra de Tradições Quilombolas – Marajó, Direção e Produção de Guto Nunes, 2021.

Episódio 2 – *Produção de abacaxi*, 1ª temporada da série *Ubuntu – A Partilha Quilombola* (Canal Futura, 2020).

Episódio 9 – *Comunidade Mangueiras*, 1ª temporada da série *Ubuntu – A Partilha Quilombola* (Canal Futura, 2020).

Guerreiras Quilombolas Amazônicas – Produção e Realização Grupo de Mulheres na Raça e na Cor, Terra de Direitos, FOQS e CONAQ, 2017.

Pelos braços da Mulher Negra a Força de um Quilombo: Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Produção Malungo e CEDENPA, 2018.

Salvaterra, terra de negro – Direção e Edição Priscilla Brasil, 2007.

ANEXO I

Na Coordenação das Associações Remanescente de
Quilombos do Município de Salvaterra,

No dia 31 de março de 2007, ocorreu a oficina
territorial Quilombola no município de Salvaterra,
precisamente na comunidade de Caldeirão. Durante
este evento foi elaborado um documento, relatando
as graves situações que vêm ocorrendo nas
comunidades Quilombolas de Barro Alto, Pau-
Furado, Bacabal, São Lourenço, São Benedito da
Ponta, Boa Vista, Siricari, Deus Me Ajude,
Providência, São João - Mangueiras, Salva,
Rosário, Paixão, Vila União e Caldeirão.

Durante esta oficina essas comunidades
reuniram-se em grupos onde puderam dis-
cutir seus problemas e posteriormente fizeram
suas reivindicações. Estas reivindicações está
organizadas nesta carta.

Há o problema do cercamento, que atinge
todas as comunidades, sendo cercas elétricas e
a cerca de arame farpado.

As cercas elétricas que estão implantadas em
nossas comunidades, nos ramais, a beira das
estradas, não temos nem como nos defender de

um veículo e no inverno se torna mais perigoso, por causa das chuvas, o espaço fica mais reduzido por causa das poças de água. Além disso essas cercas estão proibindo o acesso aos igarapés e lagos que ficam dentro das fazendas e as pessoas são impedidas de acessar. A comunidade de Rosario, o ramal de Mancuieras e outros. Também enfrentam o mesmo problema. Como é o caso da Comunidade de Boa Vista, que recentemente, teve uma criança afetada pelo choque de uma dessas cercas.

As cercas estão presentes em quase todo território Avilumbola, causando constrangimento a essas comunidades, que já chegaram até perder seus antigos cemitérios, por conta dessas cercas de fazendeiros.

Na comunidade de Paixão, o fazendeiro Carlos Augusto Nunes Gouveia (Tonga) está querendo vender sua fazenda denominada São Tomé. Neste local existe o lago onde as pessoas fazem a pesca e a caça para seus sustento. O mato que a comunidade utiliza para retirada de madeira para uso local, está proibida. É justamente a área que está em litígio, pois a comunidade está reivindicando essa terra, que faz parte do território

Carilombola.

Na comunidade de Caldeirão, mais especificamente, denotamos o problema relacionado as áreas de açaizais e manguezais, que existem pessoas que se consideram donos, impedindo o acesso do povo que do extrativismo.

Outro problema é relacionado a degradação do meio ambiente através da retirada da areia das ruas e pedras das margens do Rio Paracauari pertencente a comunidade de Caldeirão.

Uma questão que não quer calar é a respeito da invasão São Veríssimo, que está localizada na área que os agricultores utilizavam para seus cultivos.

Para que fique bem esclarecido, Caldeirão vive uma questão bastante incômoda em relação à primeira rua que foi impedida de tráfego integral por razão do frigorífico São Francisco que foi instalado em parte dessa rua, dificultando assim o acesso das pessoas.

As cercas elétricas ou de arame ferrou

o direito fundamental de ir e vir. Este direito deve ser garantido a todo cidadão. Nós os Quilombolas do Marafó, queremos ver nossos direitos assegurados. Isto acontecerá quando nossas terras forem tituladas.

Nós, da organização municipal resolvemos nos organizar para decidir as diretrizes das comunidades em questão e procurar por em prática nossos objetivos.

Para concluir, datamos e assinamos esta carta que foi por mim redigida e construída por todos os presentes

Francisco de Assis Silva Gonçalves
Secretário desta organização.

Salvaterra, 31 de Março de 2007

Assinaturas: Rosiney da S. Fagundes

CARTÓRIO
Queiroz Santos

Usunio do Rio de Janeiro
Márcia José Alcantara Carneiro

Erandi Bezerra das P. Pinto
José Felício da Conceição

Eloisa Maria Oliveira de Sousa
Leuzia Betânia Alcantara.

Jose Carla dos S. da Silva
Lucilene P. dos Anjos

Rayara P. dos Anjos
Paimundo Hilário Seabra de Moraes
Márcia Auxiliadora Maciel Santos

QUEIROZ SANTOS
3º Tabelionato de Notas
Av. Pedro Miranda, 849 - Pedreira
Fone: (91)-233-2749-CEP:66085-000-Belem-PA

Reconheço e dou fé, por AUTENTICIDADE a(s) firma(s) infra-assinada(s) de:
[0374906]-MARIA JOSÉ ALCANTARA CARNEIRO
Em Testemunho da Verdade

Belém/PA., 25 de Abril de 2007.

Tribunal de Justiça do
Estado do Pará
Setor de Registro
Autorizado
de Filiação
Selo de Segurança
001478679

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

OFICINA TERRITÓRIO QUILOMBOLA NO MUNICÍPIO DE SALVATERRA

Data 21/...03/2007

Lista de Frequência

Maria do Carmo Silva Cruz (Caldeirão)
 Jovandira Lucena do Nascimento (Caldeirão)
 José Carlos Pereira do Nascimento (Caldeirão)
 Ruth Helena da S. Fagundes (Caldeirão)
 Cláudia Maria Novas Ferreira (Caldeirão)
 Dórclea Célia Ramires (Caldeirão)
 Esmeralda da Conceição Figueiredo (Caldeirão)
 Eliana Silva Gonçalves (Caldeirão)
 Dacilene P. dos Anjos (Caldeirão)
 Natália P. dos Anjos (Caldeirão)
 Marcia Maíel dos Santos (Caldeirão)
 Josilene de Souza Gonçalves (Caldeirão)
 Maria José A. Barnino (Pau-Furado)
 Maria Auxiliadora Maíel Santos (Caldeirão)
 Maria de Fátima do Santo Barboza (Caldeirão)
 Resilene de Jesus Trindade (Caldeirão)
 Maria Izabel de M. Santos (Caldeirão)
 Ediane Miranda Santos (Caldeirão)
 Edilene Miranda Santos (Caldeirão)
 Geise Carla dos S. da Silva (Caldeirão)
 Rogério Souza da Silva (Caldeirão)
 Raimundo Otávio da Silva (Caldeirão)
 Severino de Souza Gonçalves (Caldeirão)
 Raimundo Márcio (Caldeirão)
 Nilma de Fátima L. Barbosa (Caldeirão)

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA

OFICINA TERRITÓRIO QUILOMBOLA NO MUNICÍPIO DE SALVATERRA

Data 31/03/2007

Lista de Frequência

Ezequiel A. P. Pinho AMBM Boavista
 Aurino S. ~~Carvalho~~ Bruno Uato
 Raimundo novato de Souza ASS. de Poáta
 José Felio F. da bonança São benedito do Ponto
 Elvira Perez de Ueranda - caldeirão
 Elvira Oliveira Sousa Deus-Ajude
 José Otávio M. P. (Vilaçães)
 Betozza Bristina da Silva Real (STR Souza)
 Suzia Betânia Alcântara - São João - Mangueira.
 Maria Joana dos R Assunção Souza Rosário
 Adalajisa Souza Caldeirão
 Tamires da Souza Lucena Caldeirão
 Caldeirão: Dilma Maria da Silva.
 Caldeirão: Beatriz Figueiredo de Souza
 Caldeirão: Oswaldo Figueiredo de Souza.
 Caldeirão: Maria Elizabete de Souza Lucena
 Caldeirão: Ângela Maria da Silva Gonçalves
 Caldeirão: Elenita Teixeira Silva
 MARIA Luísa da SILVA Alcantara Caudeirão
 Cíntia Helena M. Local Caldeirão
 Raimundo Filário Seabra de Moraes (Caldeirão)
 Mari Maciel dos Santos (Caldeirão)
 Adalena benedito Santos (Caldeirão)
 Rosimey da S. Fagundes (Caldeirão)

Valéria de Jesus Carneiro (Pau-ferrado)
 Francisco de Jesus da Silva Gonçalves (Caldeirão)
 Geise Carla dos S. da Silva (Caldeirão)
 Marlon Edgard Monteiro dos Santos (Caldeirão)
 Angela Maria da Silva Gonçalves (Caldeirão)
 Jolanda Alves Novais (Caldeirão)
 Vitor da Luz Lucena (Caldeirão)
 Jefferson José Santos dos Santos (Caldeirão)
 Elzeonita Feixeira Silva (Caldeirão)
 Edilson Santos Barbosa (Caldeirão)
 Camilo Honso N. Figueiredo (Caldeirão)
 Francinele N. Eguirudo (Caldeirão)
 M^{re} Francisca Gonçalves Nascimento (Caldeirão)
 Nóbis Duarte Santos (Caldeirão)
 Marinho Almeida dos Santos (Caldeirão)
 Joseane Santos Miranda (Caldeirão)
 Zaimundo Otávio da Silva (Caldeirão)
 Gerson Romualdo N. Novais (Caldeirão)
 Claudio Zamboni Santos dos Santos (Caldeirão)
 Tereza Cristina da Silva Beal (STA. LUZIA)
 Nitton Maciel Santos (Caldeirão)