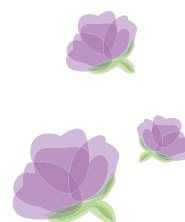


Gênero na
Amazônia



Belém, n. 28, julho/dezembro, 2025



GEPEM – Grupo de Estudos e Pesquisas “Eneida de Moraes” sobre Mulher e Relações de Gênero

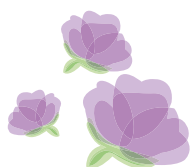


Coordenação

Maria Luzia Miranda Álvares (UFPA)
Maria Cristina Alves Maneschy (UFPA)
Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel (UFPA)
Maria Angelica Motta Maués (UFPA)
Telma Amaral Gonçalves (UFPA)

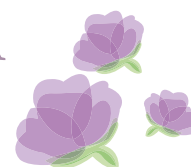
Conselho Científico

Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel (UFPA); Adriane Lima (UFPA); Alda Britto da Motta (UFBA); Ana Alice Alcântara Costa (UFBA) - *In Memoriam*; Cecilia Sardenberg (UFBA); Celecina de Maria Sales (UFC); Cristina Donza Cancela (UFPA); Denise Machado Cardoso (UFPA); Eunice Ferreira dos Santos (UFPA); Gema Galgani Esmeraldo (UFC); Glória de Lourdes Rabay (UFPB); Hildete Pereira de Melo (UFF); Iraildes Caldas Torres (UFAM); Jorge Lyra (UFPE); Jussara Reis Prá (UFRGS); Laura Duque Arrazola (UFRPE); Ligia Melo (Fundação Joaquim Nabuco); Luanna Tomaz de Souza (UFPA); Luiz Augusto Pinheiro Leal (UFPA); Marcia Tavares (NEIM/UFBA); Margarete Edul Lopes (UFAC); Maria Ângela D’Incao (UNESP) - *In Memoriam*; Maria Angelica Motta-Maués (UFPA); Maria Cristina Alves Maneschy (UFPA); Maria de Nazaré dos Santos Sarges (UFPA); Maria Luzia Miranda Álvares (UFPA); Maria Mary Ferreira (UFMA); María Rosal Nadales (Universidad de Córdoba/Espanha); Mercedes Arriaga Flórez (Universidad de Sevilla/Espanha); Scarleth Yone O’hara Arana (UFPA); Telma Amaral Gonçalves (UFPA).



REVISTA GÊNERO NA AMAZÔNIA

Belém, n. 28, julho/dezembro, 2025



Editoras

Maria Luzia Miranda Álvares é Professora Associada 3 (IFCH/UFGA); graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará; mestrado em Planejamento do Desenvolvimento/NAEA e doutorado em Ciência Política/IUPERJ. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em estudos eleitorais e partidos políticos, participação política das mulheres e relações de gênero. É coordenadora do GEPEM/UFGA e coordenadora do Observatório Regional Norte da Lei Maria da Penha.

Eunice Ferreira dos Santos é Professora da Universidade Federal do Pará (UFGA); graduada em Letras; mestrado em Teoria Literária; doutorado em Letras (UFMG); vice-coordenadora do GEPEM e coordenadora do GT-Gênero, Arte/Literatura e Educação/GEPEM. Desenvolve pesquisa sobre a autoria feminina na história literária do Pará.

Maria Cristina Alves Maneschy é Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFGA. Graduada em Ciências Sociais pela UFGA, Mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFGA) e Doutora em Sociologia pela Universidade Toulouse-Le Mirail, na França. Realiza pesquisas sobre gênero, desenvolvimento e meio ambiente.

Maria Angelica Motta Maués é Professora associada 2 (IFCH/UFGA); graduada em História pela Universidade Federal do Pará; mestrado em Antropologia Social/UnB; doutorado em Sociologia/IUPERJ. Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/PPGSA. Atua na área de antropologia, com ênfase em gênero, família, infância e identidade. Coordena a Linha de Pesquisa do GEPEM - Gênero, Identidade e Cultura.

Telma Amaral Gonçalves é Professora Adjunto 4 (IFCH/UFGA); Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/ UFGA); graduada em Ciências Sociais/UFGA; mestrado em Antropologia/UFGA; doutorado em Ciências Sociais/PPGCS/UFGA. Coordena a linha de pesquisa Gênero, Corpos e Sexualidades (GEPEM/UFGA). Área temática: gênero, afetividades, sexualidades, diversidade sexual.

Adelma Pimentel é Professora Titular na UFGA. PHD em Psicologia e Psicopatologia do Desenvolvimento pela UEVORA-PT; Orientadora de mestrado e doutorado na UFGA, linha de pesquisa: Fenomenologia: teoria e Clínica.

Copyright ©2025/Gepem. Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9610/ 19.02.1998.

STAFF EDITORIAL

Edição

Alanna Souto Cardoso Tupinambá
Adelma Pimentel
Maria Luzia Miranda Álvares
Maria Cristina Alves Maneschy
Telma Amaral Gonçalves

Editores do Periódico para Web

João Santiago Lisboa
Ana Carolina Álvares Branco
Adelma Pimentel

Projeto Gráfico

Ana Carolina Álvares Branco

Formatação Eletrônica

Ana Carolina Álvares Branco

Capa (criação e arte)

André Stenico

Revisão Técnica

Responsabilidade dos/as autores/as a revisão gramatical final do texto.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) (Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)

Gênero na Amazônia / Universidade Federal do Pará/ GEPEM.
- n. 28 (jul./dez. 2025). - Belém: GEPEM, 2025.

ISSN 2238-8184

Qualis B2

1. Mulheres - Amazônia - Condições sociais - Periódicos.

CDD - 22. ed. 305.4209811

GEPEM

Cidade Universitária José da Silveira Neto (UFPA/IFCH - Altos).
Av. Augusto Corrêa, n.1 - Guamá - Belém/PA- 66075-110
Fone: (91)3201-8215.

E-mails: generonaamazonia@gmail.com; aninha.branco@hotmail.com;
luziamiranda@gmail.com

Sites: www.periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/www.gepem-ufpa.com.br

Blogs: www.gepemacontece.blogspot.com.br; gepem-ufpa.com.br/observatorio

Fanpage: www.facebook.com/projetogepem **Instagram:** [@gepemufpa](https://www.instagram.com/gepemufpa)



*DOSSIÊ: Autoras Amazônidas da Educação Comunitária -
uma Articulação com o Instituto de Pesquisa do Projeto
Cartografando Saberes (IPPCS)*

Sumário/Sumario/Contents

APRESENTAÇÃO

..... 09

Alanna Souto Cardoso Tupinambá

Rita Gomes do Nascimento (Rita Potyguara)

Maria Luzia Miranda Álvares

Ana Branco

SEÇÃO 1

Mulheres Pretas e Questões Afro-Religiosas

Região Metropolitana de Belém e Ananindeua

Diásporas Afroindígenas: a experiência amazônica de emergência da entidade espiritual cabocla em comunidades de matriz africana

..... 15

Diásporas Afroindígenas: la experiencia amazónica de la emergencia de la entidad
espiritual cabocla en comunidades de matriz africana

Afro-Indigenous Diasporas: the amazonian experience of the emergence of the cabocla
spiritual entity in african-origin communities

Fiana Góes Maués

Alanna Souto Cardoso Tupinambá

Vozes Negras: crônicas raciais do cotidiano

..... 37

Voces Negras: crónicas raciales del cotidiano

Black Voices: racial chronicles of everyday life

Edenilza Borges Siqueira

SEÇÃO 2

Mulheres Quilombolas

Marajó – Ponta de Pedras e Cachoeira do Arari

Evasão Escolar e o Tempo do Extrativismo do Açaí

..... 49

Deserción Escolar y el Tiempo del Extractivismo del Açaí

High School Dropout and the Time of Açaí Extractivism

Maria Madalena Oliveira dos Santos

Soberania Alimentar Quilombola: mudanças e permanências na comunidade remanescente de Quilombo do Tartarugueiro em Ponta de Pedras-PA

..... 67

Soberanía Alimentaria Quilombola: cambios y permanencias en la comunidad remanente de Quilombo de Tartarugueiro en Ponta de Pedras-PA

Quilombola Food Sovereignty: changes and continuities in the Tartarugueiro Quilombo community, Ponta de Pedras-PA

Jully Vanessa Miranda dos Santos

SEÇÃO 3

Mulheres Indígenas e a Descolonização da Mestiçagem

Rediscutindo a Mestiçagem na Amazônia Contemporânea: identidade nacional versus identidades indígenas

.... 87

Rediscutiendo el Mestizaje en la Amazonía Contemporánea: identidad nacional versus identidades indígenas

Rethinking Mestizaje in the Contemporary Amazon: national identity versus indigenous identities

Alanna Souto Cardoso Tupinambá

<i>A Governabilidade Cabana das Mulheres Indígenas Ribeirinhas - Etnicidade, Raça e Classe</i> 121
La Gobernabilidad Cabana de las Mujeres Indígenas Ribereñas - Etnicidad, Raza y Classe	
The Cabana Governance of Indigenous Riverside Women - Ethnicity, Race and Class	
<i>Alanna Souto Cardoso Tupinambá</i>	

SEÇÃO 4

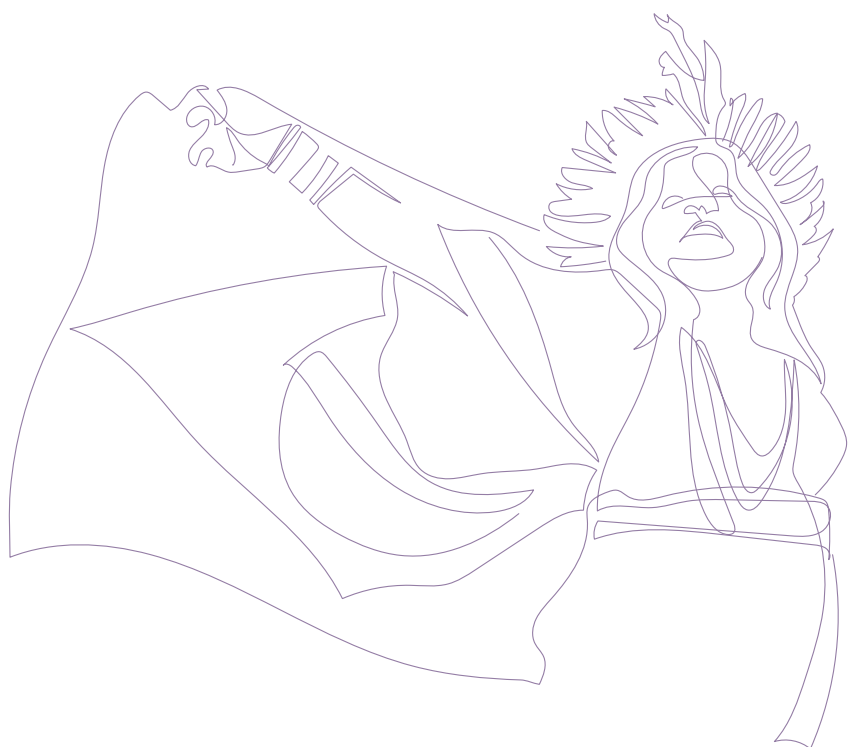
Narrativas e Práticas de Saberes Tradicionais de Mulheres/Mães do Axé

<i>Práticas Espaciais de Ensino de Tradição e Narrativas Oraís do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina</i> 155
Prácticas Espaciales de Enseñanza de Tradición y Narrativas Orales del Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina	
Spatial Practices of Teaching Tradition and Oral Narratives of the Umbanda Terreiro Casa de Mãe Herondina	
<i>por Mãe Jucilene Carvalho (D'oiá)</i>	

<i>História de Vida, Saberes e Aprendizagens da Tradição de Candomblé de Angola – Instituto Nangetu de Tradição Afro-Religiosa e de Desenvolvimento Social</i> 173
Historia de Vida, Saberes y Aprendizajes de la Tradición del Candomblé de Angola	
Life History, Knowledge and Learning in the Tradition of Candomblé de Angola	
<i>por Mam'etu Nangetu</i>	

<i>Práticas Espaciais de Cura e Ensinaamentos do IBAMCA - Instituto Bamburucema de Cultura Afro Amazônica. Transcrição das Narrativas Oraís de Mametu Muagilê</i> 183
Prácticas Espaciales de Cura y Enseñanzas del IBAMCA - Instituto Bamburucema de Cultura Afroamazônica. Terra Firme/Cuenca del Tucunduba, Belém-PA	
Spatial Healing Practices and Teachings at IBAMCA - Bamburucema Institute of Afro-Amazonian Culture. Terra Firme/Tucunduba Basin, Belém-PA	
<i>por Mametu Muagilê</i>	

<i>Nota Técnica Cartográfica - Mapa das Autoras Amazônidas: da periferia da Região Metropolitana de Belém aos territórios tradicionais</i> 199
--	----------



DOSSIÊ: Autoras Amazônidas da Educação Comunitária – uma Articulação com o Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS)

O projeto *Autoras Amazônidas* surge inspirado na insurgência de intelectuais acadêmicas e educadoras comunitárias da periferia de Belém do Pará demarcadas por desigualdade social, de gênero, classe, raça e etnia; mulheres oriundas de famílias de territórios tradicionais de contexto ribeirinho e indígena, que atravessaram a universidade enfrentando **duras seletividades arbitrárias produzidas pelo fazer científico e educacional desse meio acadêmico**. Inicialmente, organizaram-se por meio do selo **Nossas Vozes**, em meados de 2019, cujas principais idealizadoras foram as professoras **Leila Leite**, antropóloga negra, doutora egressa do PPGSA/UFPA (2019), e a professora indígena em situação urbana da Região Metropolitana de Belém/ Baixo Tocantins/ PA, a historiadora **Alanna Souto Cardoso Tupinambá**, doutora pelo PPGDSTU/NAEA-UFPA (2018). Organizou-se, assim, um projeto em que não bastava o engajamento pela popularização da ciência, pela inclusão e igualdade de gênero e pelo combate ao racismo institucional e suas arbitrariedades em seleções; era necessária a emergência do protagonismo de mulheres demarcadas em suas etnicidades e racialidades que tiveram pouquíssimo acesso para movimentar seus próprios projetos, além das linhas científicas oficiais da universidade.

Por este motivo, a presente edição da Revista Gênero na Amazônia reúne produções de mulheres amazônidas que investigam, a partir de perspectivas críticas, feministas e decoloniais, as múltiplas dimensões da educação comunitária nos territórios amazônicos. Ao privilegiar vozes femininas indígenas, quilombolas, ribeirinhas e periféricas, o dossiê propõe um deslocamento epistemológico que questiona a centralidade de paradigmas eurocentrados de produção do conhecimento e afirma a legitimidade de saberes produzidos desde os territórios, em diálogo com a memória, a oralidade e a experiência comunitária.

Assim, no processo de construção colaborativa do dossiê que ora apresentamos, sentiu-se a necessidade de mobilizar uma ciência engajada no protagonismo de mulheres a partir de suas produções científicas oriundas de seus coletivos, territórios e territorialidades, buscando provocar e abrir outros espaços no âmbito da universidade que dialoguem com produções acadêmicas comunitárias e posicionadas criticamente frente ao que está estabelecido atualmente em um circuito universitário extremamente excludente, abusivo e adoecedor com ingressos e egressos, sejam discentes e/ou docentes vindos da periferia, dos territórios indígenas, quilombolas e do movimento negro.

É importante lembrar que as presenças crescentes das mulheres indígenas e quilombolas no espaço acadêmico constitui uma conquista histórica que tensiona as hierarquias raciais, de gênero e de saber consolidadas ao longo do processo colonial. Como problematiza Gayatri Spivak¹, a subalternidade não se define apenas pela exclusão material, mas pela impossibilidade histórica de fala reconhecida nos regimes hegemônicos de saber. Nesse sentido, o ingresso dessas mulheres na universidade não significa apenas inclusão institucional, mas a reconfiguração das condições de enunciação do conhecimento, ao afirmar sujeitos historicamente silenciados como produtoras de teoria.

Mas, embora tais presenças venham provocando na academia discursos de decolonialidade e de cartografias contra-hegemônicas, as universidades ainda reproduzem práticas que aprofundam a distância entre pesquisadores(as) efetivos(as) das universidades e a educação

¹ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

comunitária² – produzida por múltiplos acadêmicos(as) de diversas formações e qualificações advindos dos territórios e coletivos, das periferias urbanas aos territórios rurais. Isto é, a narrativa, a orientação e o protagonismo acadêmico junto aos movimentos sociais **continuam majoritariamente filtrados por lentes e frentes conduzidas por um perfil de “velha” academia**, sustentadas por uma seletividade ainda pouco revisitada, mesmo diante de avanços recentes, como as cotas raciais e as políticas de equidade de gênero. Nós, mulheres – em especial as mulheres indígenas –, seguimos sub-representadas e frequentemente subestimadas no espaço institucional acadêmico, onde práticas hierárquicas historicamente consolidadas continuam a operar.

O **Dossiê Autoras Amazônidas da Educação Comunitária**, depois de seis anos lutando plenamente por sua reexistência e dignidade, conseguiu acolhida – e não o exílio. Conquistou o espaço oficial para publicar, o direito de existir e de comunicar, com o abraço forte de uma pioneira dos estudos e das políticas públicas de gênero na Amazônia, a nossa “Pagu anciã”, a profa. dra. **Maria Luzia Miranda Álvares**, fundadora do GEPEM/UFPA e coordenadora da revista científica de gênero da UFPA. Ela reafirma nossa diversidade de vozes e distintas narrativas, nosso engajamento orgânico e protagonismo de mulheres cientistas indígenas, pretas, quilombolas, ribeirinhas, afroreligiosas e das periferias, todas com posicionamentos críticos e com orientação comunitária própria frente à academia. A academia que almejamos é aquela que se compromete com a práxis dos discursos; afinal, a educação comunitária é decolonial porque, de fato, pratica o que debate em suas vivências coletivas dentro e fora da universidade, considerando todas as contradições que a atravessam.

É neste sentido que reside a crítica central à violência epistêmica e ao silenciamento do sujeito subalterno (SPIVAK, 2010), com destaque para a mulher subalterna, especialmente no contexto da função do intelectual na academia e das dificuldades de representação pós-colonial. Tal formulação explica a brutalidade do silenciamento que funda o sujeito subalterno, sendo esta uma condição produzida, e não inerente. A questão levantada por esta publicação é: **como demandar e construir uma infraestrutura na qual as subalternas falem e sejam ouvidas?**

Essa formulação reforça um ponto central do ensaio *Pode o Subalterno Falar?*, que inspira este dossiê: a subalternidade não é uma identidade fixa, mas uma posição estrutural relativa ao poder – uma posição resultante da intersecção entre formas de dominação colonial, patriarcal e de classe. Como lembra Spivak nesse ensaio crítico, a autora amplia a noção gramsciana de subalternidade: trata-se de uma condição político-cultural que não pode ser reduzida à desigualdade econômica, embora a inclua (SPIVAK, 2010, pp. 34–35). Nesse sentido, denuncia-se também o identitarismo *class-free*, e se reafirma o alerta: a política identitária liberal tende a produzir novas elites internas aos grupos oprimidos, reproduzindo silenciamentos em vez de superá-los.

Os artigos que compõem este dossiê dialogam com essas formulações ao demonstrar que, na Amazônia, as mulheres indígenas e quilombolas não ocupam apenas o lugar da subalternidade, mas também o da resistência ativa e da criação pedagógica. Na educação comunitária, essas mulheres atuam como educadoras populares, lideranças políticas, guardiãs da memória coletiva e intelectuais de seus territórios, produzindo pedagogias enraizadas na vida comunitária, na relação com a natureza e na luta pela defesa dos direitos coletivos.

² **Educação comunitária**, na acepção aqui mobilizada, designa os processos formativos gestados e transmitidos por sujeitos coletivos que organizam, preservam e atualizam sua própria historicidade no interior das comunidades. Sustenta-se na força da oralidade, nas práticas tradicionais, nos modos de vida e de trabalho, nas economias locais e nos bens patrimoniais que estruturam a memória política e afetiva dos territórios. Entrelaçada à educação popular, essa educação imprime vitalidade ao currículo escolar ao deslocar o eixo formativo para os territórios, permitindo que os saberes comunitários – em sua pluralidade social, étnico-racial e cultural – iluminem caminhos pedagógicos capazes de afirmar identidades, fortalecer vínculos e reencantar o ato educativo como gesto coletivo de existência e resistência.

O Dossiê Autoras Amazônidas da Educação Comunitária – uma articulação com o Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS) está organizado em quatro seções, que delimitam o tempo-espaço de cada categoria de autoras por territórios, comunidades, tradições e religiosidades interculturais.

Na primeira seção, **Mulheres Pretas e Questões Afro-Religiosas**, os ensaios trazem mulheres negras e feministas comunitárias que dialogam com a afroreligiosidade em seus diversos trabalhos de produção acadêmica comunitária e das periferias, seja na literatura, seja por meio da educação popular em seus múltiplos fronts, nos coletivos que dirigem e dos quais participam. Em *Diásporas Afroindígenas: a experiência amazônica de emersão da entidade espiritual cabocla em comunidades de matriz africana*, Fiana Góes e Alanna Souto Cardoso Tupinambá analisam, por meio de pesquisa etnográfica em comunidades tradicionais de matriz africana, os processos históricos e simbólicos de diáspora afroindígena na Amazônia, destacando a emersão das identidades caboclas como expressão viva das memórias coletivas, das cosmologias ancestrais e das articulações entre saberes africanos e indígenas nos territórios amazônicos. Já em *Vozes Negras: crônicas raciais do cotidiano*, Edenilza Borges Siqueira constrói uma narrativa autobiográfica e político-pedagógica que entrelaça racismo, ancestralidade, religiosidade de matriz africana, militância comunitária e formação docente, revelando como a trajetória de uma mulher negra amazônida se constitui como espaço de resistência, empoderamento e elaboração de uma consciência crítica frente às desigualdades de raça, gênero e classe. Em conjunto, os textos afirmam a educação comunitária, a oralidade, a espiritualidade e a experiência vivida como fundamentos epistemológicos legítimos, tensionando hierarquias coloniais do conhecimento e reafirmando o protagonismo de mulheres negras e indígenas na produção acadêmica amazônida.

Na seção 2, as mulheres negras quilombolas são as protagonistas através das pesquisas realizadas por outras mulheres amazônidas, nas quais suas histórias se entrelaçam com suas produções acadêmicas. Em uma delas, Maria Madalena Oliveira dos Santos trata da evasão escolar na comunidade quilombola de Gurupá, no município de Cachoeira do Arari (PA), demonstrando como o calendário escolar urbano e descontextualizado entra em conflito com os ciclos produtivos locais, empurrando especialmente meninos e jovens para o trabalho precoce e para a interrupção da escolarização. Jully Vanessa Miranda dos Santos, por sua vez, fala sobre a soberania alimentar na Comunidade Quilombola do Tartarugueiro, em Ponta de Pedras (PA), compreendendo a alimentação como elemento estruturante da relação entre raça, poder e território. A autora demonstra como práticas alimentares tradicionais, técnicas produtivas e saberes ancestrais foram historicamente tensionados pela colonialidade do poder, ao mesmo tempo em que persistem como formas de resistência cultural e territorial. Ao mobilizar categorias da geografia crítica e do pensamento decolonial, o texto revela a alimentação como prática identitária, política e simbólica, fundamental para a reprodução social da comunidade e para a compreensão de suas transformações espaciais. Os textos demonstram que a educação comunitária, a soberania alimentar e os etnocurrículos são caminhos de resistência, autonomia e produção de conhecimento crítico na Amazônia.

Na seção 3, destaca a atuação de mulheres indígenas em sua produção científica comunitária, militância e defesa de direitos, assim como em seus debates sobre políticas públicas e conhecimentos tradicionais. Além disso, aborda a retomada de identidades indígenas, tanto nos territórios quanto em organizações coletivas urbanas. O espaço também contempla mulheres “caboclas”, oriundas de contextos ribeirinhos ou descendentes dessas vivências, que, mesmo residindo em áreas urbanas e periurbanas, preservam memórias e práticas culturais vinculadas a identidades historicamente

fragmentadas, sejam indígenas ou afroindígenas. Nesse contexto, a mestiçagem é examinada sob novas perspectivas políticas, criticando o essencialismo que busca enquadrar a população mestiça em categorias históricas utilizadas para o embranquecimento forçado pelo Estado colonial. Atualmente, os impactos do colonialismo se estendem não apenas a indígenas e negros, mas a todos os grupos não brancos. Para as mulheres desses contextos, a retomada de suas existências étnicas e racialidades permanece um desafio significativo.

A seção 4 traz as histórias contadas em primeira pessoa: mulheres e seus conhecimentos de terreiros de comunidades afro-brasileiras, por meio de suas narrativas orais, tecendo tradições de matriz africana narradas e assinadas por elas mesmas. Na primeira, é apresentado o Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina como um território pedagógico afro-indígena, onde a oralidade, a incorporação e o cuidado com a natureza estruturam práticas de ensino e cura comunitária, fazendo do terreiro um quilombo urbano, espaço de resistência ao racismo religioso e de formação ética, política e espiritual. O segundo traz a história de vida de Mam'etu Nangetu, mãe de santo paraense, destacando a centralidade do Candomblé de Angola como espaço de aprendizagem, cura e transmissão de saberes ancestrais afro-amazônicos. A narrativa evidencia a oralidade, o uso ritual das folhas (Nsaba), a hierarquia do terreiro e a relação sagrada com a natureza como fundamentos da tradição Bantu. Ao mesmo tempo, afirma o terreiro como território de resistência política e cultural frente ao preconceito, à perda de espaços e às violências históricas sofridas pelas religiões de matriz africana. Por fim, as narrativas orais de Mametu Muagilê figuram como patrimônio vivo das comunidades afro-amazônicas, articulando território, espiritualidade e práticas de cura no Candomblé Angola. Ao registrar saberes sobre ervas, ancestralidade, matriarcado e corpo-território, afirma o Instituto Bamburucema de Cultura Afro-Amazônica (IBAMCA) como espaço de memória, acolhimento e transmissão intergeracional de conhecimentos tradicionais.

Ao afirmar a educação comunitária como campo estratégico de análise, este dossiê contribui para a consolidação de epistemologias feministas, negras, indígenas e decoloniais amazônidas, reafirmando o compromisso da Revista Gênero na Amazônia com a pluralidade de vozes, a crítica às desigualdades estruturais e a valorização de produções acadêmicas que emergem das margens para transformar o centro.

Belém/PA (Amazônia/Brasil), 23 de novembro de 2025.

Alanna Souto Cardoso Tupinambá

Doutora pelo PPGDSTU/NAEA-UFPA (2018).


Pós-doutora pelo PPGG-UEPA (2024).

Presidenta / Diretora-Geral do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS).

Articuladora do Fórum Paramara de Indígenas em contextos urbano, ribeirinho e rural.

Rita Gomes do Nascimento (Rita Potyguara)

Doutora em Educação/UFRN. Diretora da Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais (Flacso) no Brasil



Nesta edição de número 28 da Revista Gênero na Amazônia, ampliamos nossos horizontes para temáticas ainda pouco abordadas, mas que temos observado ganharem maior notoriedade em pesquisas acadêmicas de uns anos para cá, principalmente numa época em que se buscam por soluções para as crises climáticas que vêm assolando nosso planeta. Neste Dossiê, ouviremos as vozes de mulheres indígenas, quilombolas e mães de santo, suas trajetórias e lutas cotidianas, em busca de entender suas atribuições, absorver seus ensinamentos e registrar suas memórias (transcritas da oralidade).

Convidamos todas/os/es para se juntarem a nós nesta leitura!

Belém/PA (Amazônia/Brasil), 05 de janeiro de 2026.

Maria Luzia Miranda Álvares

*Doutora em Ciência Política. Docente voluntária da Faculdade de Ciências Sociais/UFPa.
Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa “Eneida de Moraes” sobre Mulher e
Relações de Gênero-GEPEM*

Ana Carolina Álvares Branco

*Especialista em Produção Audiovisual/Estácio Belém.
Graduada em Design de Produto/IESAM.*





Seção

1

Mulheres Pretas e Questões
Afro-Religiosas



Diásporas Afroindígenas: a experiência amazônica de emersão da entidade espiritual cabocla em comunidades de matriz africana

Diásporas Afroindígenas: la experiencia amazónica de la emergencia de la entidad espiritual cabocla en comunidades de matriz africana

Afro-Indigenous Diasporas: the amazonian experience of the emergence of the cabocla spiritual entity in african-origin communities

Fiama Góes Maués

Alanna Souto Cardoso Tupinambá

Resumo: O artigo analisa as situações diaspóricas africanas e indígenas na Amazônia brasileira em seus processos históricos, com foco na emersão da entidade espiritual cabocla em comunidades tradicionais de matriz africana. O estudo fundamenta-se na noção de situação histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) e adota a etnografia como abordagem principal, em diálogo com Ferreti (2000), sobre a manifestação cabocla no Tambor de Mina. A pesquisa foi realizada em quatro casas tradicionais – Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina) e Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda) –, evidenciando múltiplas formas de manifestação cabocla vinculadas às memórias afroindígenas. Conclui-se que essas manifestações reafirmam a diversidade das tradições de terreiro e fortalecem a memória coletiva na diáspora afroindígena amazônica.

Palavras Chave: Diáspora Afroindígena. Cabocla. Etnografia. Comunidades Tradicionais. Amazônia.

Resumen: El artículo analiza las situaciones diaspóricas africanas e indígenas en la Amazonía brasileña en sus procesos históricos, con énfasis en la emergencia de la entidad espiritual cabocla en comunidades tradicionales de matriz africana. El estudio se fundamenta en la noción de situación histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) y adopta la etnografía como enfoque principal, en diálogo con Ferreti (2000) sobre la manifestación cabocla en el Tambor de Mina. La investigación se realizó en cuatro casas tradicionales – Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina) y Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda) –, evidenciando diversas formas de manifestación cabocla vinculadas a las memorias afroindígenas. Se concluye que estas manifestaciones reafirman la diversidad de las tradiciones de terreiro y fortalecen la memoria colectiva en la diáspora afroindígena amazónica.

Palabras Claves: Diáspora afroindígena. Cabocla. Etnografía. Comunidades tradicionales. Amazonía.

Abstract: The article analyzes African and Indigenous diasporic situations in the Brazilian Amazon across their historical processes, focusing on the emergence of the Cabocla spiritual entity within Afro-Brazilian traditional communities. The study is grounded in the notion of the historical situation (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) and adopts ethnography as its main methodological approach, in dialogue with Ferreti (2000) on the Cabocla manifestation in Tambor de Mina. The research was conducted in four traditional houses – Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina), and Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda) –, highlighting multiple forms of Cabocla manifestations connected to Afro-Indigenous memories. The study concludes that these manifestations reaffirm the diversity of terreiro traditions and strengthen collective memory within the Afro-Indigenous diaspora of the Amazon.

Keywords: Afro-Indigenous diaspora. Cabocla. Ethnography. Traditional communities. Amazon.

Fiama Góes Maués – Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFGA). Pós-graduada (especialista) em Direito Cível na Faculdade de Direito da Fundação Escola Superior do Ministério Público (FMP). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFGA (PPGSA/UFGA). Lattes: lattes.cnpq.br/9072388031845303. E-mail: goesfiama@gmail.com

Alanna Souto Cardoso Tupinambá – Doutora em Desenvolvimento Sustentável (PPGDSTU/NAEA-UFGA) e pós-doutora em Geografia (PPGG-UEPA/PDPG-CAPES). Presidente reeleita do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Lattes: lattes.cnpq.br/7098836632732859. E-mail: alanna81@instituto-cartografando-saberes.com

INTRODUÇÃO

“(...) a emersão nem Osíris sabe como aconteceu...”

Olodum.

Este artigo examina as situações diaspóricas africanas e indígenas na Amazônia brasileira em seus processos históricos, tomando como foco a emersão da entidade espiritual *cabocla* em comunidades tradicionais de matriz africana. O estudo fundamenta-se na noção de situação histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018), que permite compreender as temporalidades coletivas para além de visões etapistas ou meramente contextuais. Adota a etnografia como abordagem principal, em diálogo com os estudos de Ferreti (2000) sobre a manifestação cabocla no Tambor de Mina. A pesquisa foi realizada em quatro casas tradicionais: Instituto Nangetu (Candomblé Angola), Instituto Bamburusema (Candomblé Angola), Aqueleomã (Tambor de Mina) e Terreiro de Mãe Herondina (Umbanda); nas quais se buscou compreender as múltiplas formas de manifestação *cabocla*¹ vinculadas às memórias afroindígenas.

A análise parte da compreensão de que a diáspora afroindígena não pode ser reduzida a uma experiência homogênea. Como apontam Stuart Hall (2003) e Flávio Gomes (2005), os deslocamentos forçados de africanos e as interações com povos indígenas geraram identidades plurais e práticas de resistência. Nesse mesmo sentido, Goldman (2014; 2017) problematiza a ideia de mestiçagem² como fusão harmoniosa, enquanto Le Goff (1990) lembra que a memória constitui dimensão essencial das identidades coletivas. Ao lado dessas reflexões, as contribuições de Beatriz Nascimento (1985; 2018) permitem situar quilombos e oralidades como territórios políticos e culturais fundamentais para o entendimento das diásporas.

Com o advento do Estado Novo, a mestiçagem foi erigida como ideologia oficial, romantizando e homogeneizando as Áfricas que chegaram a estas terras. Essa perspectiva serviu para isolar ainda mais os grupos negros de pele mais retinta, sobretudo os povos de tradição de terreiro e as manifestações artísticas de matriz africana. Ao mesmo tempo, tampouco reconheceu o negro de pele mais clara, classificado como “pardo”, nem refletiu sobre a relevância da manifestação do espírito ancestral indígena – os chamados caboclos – nas práticas religiosas afro-brasileiras.

Um trabalho importante nesse campo é a tese de Mundicarmo Ferreti (2000), na qual a autora analisa a manifestação da entidade cabocla nas comunidades de matriz africana. A autora evidencia o pouco aprofundamento existente sobre o tema nos cultos populares, destacando as contribuições de Micênio de Santos. Seu estudo concentra-se no Tambor de Mina, no qual o caboclo aparece em perspectiva mais intercultural, quando comparado à Umbanda e ao Candomblé, inclusive abarcando entidades espirituais de origem europeia e judaica no panteão.

¹ Ressaltamos que, embora utilizemos a forma *cabocla* como categoria analítica, em respeito à oralidade comunitária das tradições, a entidade é frequentemente nomeada como *caboca*, expressão que traduz o modo próprio de nomeação das lideranças e praticantes de terreiro.

² Seguimos aqui muitos apontamentos do Dossiê (Contra) mestiçagens Ameríndias e afro-americanas organizado por Francisco Pazzarelli, Julia F Sauma, Maria Belém Hirose, o volume 9 de 2017, da Revista de Antropologia da UFS-CAR, que seguindo muito das direções do precursor do termo “afro indígena”, o antropólogo Márcio Goldman que defendeu em concurso para titular no museu nacional o que denominou provisoriamente de “relação afro-indígena”, designação usada ao se referir às relações de agenciamento entre afrodescendentes e indígenas no continente americano.

Neste trabalho, portanto, a noção de situação histórica (OLIVEIRA, 2015; CARDOSO, 2018) orienta a análise ao demonstrar como diferentes grupos recriaram formas de sustentação e resistência ao longo do tempo-espço, seja no âmbito de suas tradições, seja em confronto com temporalidades hegemônicas do Estado. Essa abordagem dialoga com a concepção de Atlântico Negro de Paul Giroy (2001), entendido como território de trânsito e recriação de sentidos, onde se entrelaçam experiências afro e indígenas na Amazônia.

1. Quando o Atlântico Enegreceu, Pindorama “Afroindigenizou”: o espaço afrodiásporico das comunidades e cultos afro-tradicionais

O que eu estava querendo me referir foi no alijamento que foi dado ao negro dentro do Brasil, ao negro e ao índio. Então nós temos uma cultura muito forte, realmente uma cultura negra muito forte e uma cultura negra que aglutinou...

A cultura negra que conseguiu se amalgamar com a cultura índia é realmente a cultura brasileira, uma cultura muito forte, sabe? E que ficou ao nível de uma subcultura, quer dizer como uma coisa oficial, ela ficou ao nível de subcultura porque uma outra cultura dominou ela nesse nível. Então quer dizer o mais fraco dominando o mais forte, no caso, quer dizer a cultura, quem domina mesmo dentro do Brasil é a cultura negra e cultura índia, e não cultura branca, mas se insiste em impor como cultura (...).

(NASCIMENTO, 2018, p. 125-126)

Paul Giroy (2001), em *O Atlântico negro*, nos presenteia com uma leitura equilibrada sobre o espaço afrodiásporico e com uma análise radical referente aos processos contemporâneos de transmigração de corpos e culturas negras para as Américas. A obra traz para o entendimento central a identidade do negro como construção política, histórica e marcada pelas trocas culturais, em que as questões das origens não são suficientes para entender essa identidade negra, a qual precisa ser lida criticamente pelas experiências dos processos de desterritorialização, deslocamento e (re)criação cultural. Estas experiências foram resultados do tráfico negreiro, ocasionador de um trauma original tocado por diversas situações de encantamento e aversões em viagens entre América, Europa e África.

Outro ponto que Giroy (2001) nos orienta a pensar é sobre a modernidade, a dupla consciência gerada na formação do Atlântico negro e seus processos afrodiásporicos. Em relação à Europa, esse autor vai dizer que o cidadão negro, nascido e criado nesse continente, passa a ter uma posição ambivalente no reconhecimento de ser negro e também ser europeu – no sentido de validar direitos em um espaço que vive uma identidade, ainda que inacabada e fragilizada, mas de forma contra-hegemônica –, pois, ao retomar seu lugar de negro no local em que vive, o qual lhe marca, ele também questiona o discurso racista, nacionalista ou etnicamente absolutista em suas relações políticas, de modo que essas identidades pareçam ser mutuamente exclusivas. Nesse sentido, “ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmopositor de insubordinação política” (GIROY, 2001, p. 34).

Este autor, então, ajuda a perceber que o espaço afrodiásporico, desde a época do tráfico e da escravidão negra, já se fazia junto com outras identidades nativas. Afinal, quando os negros

chegaram em Pindorama e em Abya Yala³, os indígenas já estavam aqui. A perspectiva de Giroy, que percebe que as experiências no espaço afrodiásporico, o qual “heurísticamente” ele chamou de “Atlântico negro”, não são uma configuração espacial única da presença negra, mas marcada por encontros diversos com nativos, missionários, colonos e, sobretudo, povos indígenas dentro e fora das povoações. Essas experiências vão marcar e florescer ao longo de diversos processos de (des)territorializações de indígenas e negros escravizados africanos, em especial, um tipo de relação ambivalente e de dupla consciência em algumas coletividades e sujeitos viventes desse espaço afrodiásporico.

Perante o exposto, o espaço que aqui está sendo citado deve ser encarado como um espaço de mediação cultural, como bem descreve Paula Montero (2006), para o entendimento no âmbito da organização espacial e das relações entre indígenas e missionários. Ou seja, não se trata de um espaço de conciliação, muito além disso, é um lugar de encontros e desencontros, um local de fronteiras de interculturalidades onde se encontram os sujeitos. É sob essa percepção que talvez seja possível enfrentar com alguma eficácia todo um repertório de posicionamentos/lugares de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial, seja do colonizador, seja do colonizado.

A questão da “modernidade e dupla consciência” do Atlântico Negro de Paul Giroy (2001) parece bem interessante para esse texto, pela própria forma que o dinâmico trabalho de memória é estabelecido e moralizado na edificação intercultural da diáspora, o qual construiu coletividades e gerou tanto uma política quanto uma hermenêutica aos seus sujeitos contemporâneos; inclusive alargando as fronteiras oficiais concernente à cultura, as quais foram flexibilizadas e renegociadas.

Por meio dos estudos do pan-africanista Du Bois, Giroy (2001) vai buscar entender o afro-descendente fora da África, em especial, sobre a experiência da América negra e, desse modo, ele situa a violência da emersão que suscita da dupla consciência, de forma transgressora:

A dupla consciência emerge da simbiose infeliz entre três modos de pensar, ser e ver. O primeiro é racialmente particularista, o segundo, nacionalista, porque deriva mais do estado-nação, no qual se encontram os ex-escravos, mas ainda-não-cidadãos, do que de sua aspiração por um estado-nação próprio. O terceiro é diaspórico ou hemisférico, às vezes global e ocasionalmente universalista. (GIROY, 2001, p. 248)

A jornada de sujeitos africanos escravizados diversos advindos de antigas civilizações – que passam a resistir, em especial, fora dos núcleos coloniais ao longo da formação da América Lusitana –, demarca um outro tipo de cartografia e de ocupação territorial da resistência desses agentes, que amargaram em suas condições raciais, estas que os botavam em situações de escravidão e/ou servidão. Os africanos e povos indígenas logo passam a se organizar em quilombos e compartilhar as práticas de suas culturas nessas organizações contra-hegemônicas do espaço da ordem (GOMES, 2005).

³ Pindorama era como os povos indígenas tupi-guarani referiam-se às terras posteriormente chamadas brasileiras. E Abya Yala é a expressão que vindo sendo usada por diversos movimentos indígenas da América Latina com o sentido de uma leitura contra colonizadora do continente americano e dando mais sentido de pertencimento aos povos originários. Muito embora seja uma expressão mais indígena que tem unificado na luta com os *criollos* da América hispânica que criou um outro lugar das elites *criollas*, contudo, quando se pensa no termo no contexto dos Andes, da América central e do Caribe, observa Porto-Gonçalves (2009. P.27) o termo crioulo se refere aos negros aqueles tidos enquanto filhos da ninguiceidade, *aos dannés*, isto é, aos condenados da terra, como bem observou Franz Fanon (1968).

Nesse período, se deposita nas origens dos cultos aos orixás, a encantaria do Tambor de Mina ou ainda a pajelança cabocla de matriz ribeirinha no campo e/ou na cidade (herança da matriz etnocultural indígena).

O pesquisador Reginaldo Prandi (2008) faz uma contextualização histórica em seu texto “A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil, segundo os terreiros afro-brasileiros”, informando algumas principais etnias africanas desterritorializadas, as quais foram distribuídas pelo território da América lusa, mas que, marcadas em seus corpos e memórias, conseguiram recriar suas crenças e cultos nesse outro lugar. Esses lugares, que estamos chamando de espaço afrodiáspórico ou “Atlântico Negro”, também se fazem afroindígena em sua práxis relacional, ainda que no campo de culto de dominância de matriz africana, em especial, dois grandes grupos linguísticos tiveram grande entrada e participação na formação brasileira: os Sudaneses e os bantos.

Assim, em diversas cidades brasileiras, sobretudo na segunda metade do século XIX, surgiram grupos organizados que foram se recriando e originaram as atuais religiões afro-brasileiras: as umbandas, os candomblés, o Tambor de Mina no Maranhão, que depois se expandiu até o Estado do Pará, o batuque no Rio Grande do Sul e muitos outros.

Nesse contexto, os bantos são tidos como o grupo mais antigo que chegou em Pindorama, bem antes dos Fons e dos Iorubás, apesar de mais adaptados que esses grupos e já falantes da língua portuguesa, também vivenciavam o catolicismo popular, ainda assim, não tinham tanta passibilidade para uma vida sem racismo, sendo considerados africanos, negros ou *mestiços*, ou seja, impuros, ficando à margem da sociedade e, muitas vezes, perseguidos. Ainda que sendo brasileiros e africanos ao mesmo tempo, a questão da dupla consciência que bem aponta Paul Giroty (2001) também já era acionada por esses sujeitos.

Afinal, enquanto africanos meridionais que eram, as suas tradições remanescentes os direcionaram para o reconhecimento e os levaram a cultuar os antepassados, os que na África banta estavam fixados na terra. Assim, cada aldeia tinha seus próprios ancestrais como parte integrante do seu território geográfico e que usualmente não se desterritorializavam para outros lugares. É nesse sentido que a consciência de serem brasileiros fazia com que se sentissem e se reconhecessem também na ancestralidade genuinamente brasileira, o indígena ou caboclo. E dessa necessidade de culto ancestral da nova terra e do sentimento de perecimento dos ancestrais, passam a ligar-se assim em Abya Yala, que lhes acolheram nas trilhas do novo território, em que o domínio é dos povos nativos. Então, os bantos e seus descendentes criaram o candomblé de caboclo, muito conhecido na Bahia, o qual louvava os espíritos dos índios ancestrais (PRANDI, 2008, p. 35).

Em todo Brasil, em qualquer lugar, observa muito bem Prandi (2008), que se manifestasse o culto às divindades africanas, havia também grupos ou agrupamentos locais que praticavam a adoração aos espíritos desencarnados, sendo negros, indígenas ou brancos considerados guias, em especial, sob influência também do kardecismo.

Sendo assim, a emersão da entidade cabocla⁴ nas comunidades de matriz africana vai sendo colocada direta ou indiretamente como um reconhecimento dos guardiões e guardiãs originárias dessas terras, que se manifestam com sentido e perspectiva própria para cada lugar que vivenciam essas denominações religiosas caboclas. Assim como a concepção dos espíritos louvados, também

⁴ Diferente do entendimento que se tem do sujeito chamado “caboclo” oriundo de comunidades ribeirinhas, sendo considerado assim um ribeirinho que pode ter ou não o entendimento e a prática dos cultos caboclos no campo da afroreligiosidade ou de uma pajelança cabocla da sua própria matriz ribeirinha.

há diversas variações de entendimento, como o leitor poderá observar no próximo tópico sobre a diversidade e a riqueza identitária e cultural do termo caboclo e suas experiências nas diferentes tradições abordadas.

É fato que essas manifestações caboclas, em diversas religiões de matriz africana, em Pernambuco, na Paraíba, na Bahia ou mais ao Norte do país, em especial, o Maranhão e o Pará, se configuram com uma real proximidade às religiões indígenas. Tal aproximação é validada e verificada pela presença de matérias-primas em seus rituais, a citar: o tabaco, o tauari, a cuia, bem antes da entrada das transnacionais do fumo, a exemplo da Bahia que se tornou referência na venda desse fumo e os charutos muito usados pelas entidades caboclas (PRANDI, 2008, p. 36-37).

Nesse espaço afrodiásporico, saberes indígenas já se articulavam com saberes africanos, nem sempre organizados em torno de cultos religiosos definidos como a umbanda, tambor de mina e candomblé. A exemplo, a pajelança cabocla, que tem uma origem indígena e o seu fluxo está muito vivo na capital do Pará, Belém, que possui um mercado de ervas onde a maioria das ervaíras vendedoras são curandeiras ou praticam a chamada pajelança cabocla; a qual é ligada também às benzedoras e possuem uma certa influência do catolicismo popular (FIGUEIREDO, 2008a; MAUÉS, 2008, p. 121-122).

A pajelança e a encantaria amazônica se revelam como campo de confrontos culturais desde os fins do século XIX e início do século XX. Nessa perspectiva, Figueiredo (2008b) vai nos mostrar: “(...) uma longa história de exclusão da pajelança do léxico médico da Amazônia através de uma perseguição dissimulada que mescla alianças e conflitos entre os próprios pajés e os escúlapios oficiais” (p.61). Sendo assim, essa pajelança cabocla foi perseguida, posta à margem e oprimida pelo aparato policial da época, então firmava suas trincheiras na cidade ou nos sertões amazônicos sabendo se posicionar no âmbito da disputa simbólica para consolidar seu espaço de resistência a partir dos seus rituais de curas. Diferente da medicina legal, uniformizada e “farmacológica”, os pajés caboclos ou pajés caboclas⁵ atuavam junto aos seus guias espirituais, alguns chamados “os caruanas”, ou ainda com outros encantados das águas, da terra ou do ar. Eles benziam, davam banhos de ervas e acolhiam por dias seus pacientes em suas cabanas.

A Umbanda, de todas essas manifestações religiosas que passam a se organizar em comunidades e ainda de forma muito marginal, assim como os quilombos, foi a religião oficialmente organizada mais recente quando comparado ao Candomblé e ao Tambor de Mina, ambas têm suas origens formativas em meados do século XIX. No caso do Tambor de Mina, em São Luís, podem ser localizadas duas casas tradicionais, as quais foram fundadas por africanas de “nações” originárias na África e escravizadas, que são: a Casa de Mina Jeje e a Casa de Nagô. Tais casas serviram como referência para outros terreiros de Tambor de Mina na cidade de São Luís-MA, elas foram fundadas ainda em meados de 1800. A casa de Mina Jeje é um terreiro que se cultua apenas os voduns, as entidades divinas oriundas do antigo reino Daomé; lá não se cultua orixás e/ou caboclos em seus rituais. É a casa de Nagô que imprime um maior reflexo para maioria das casas de Tambor de Mina em São Luís e outras cidades do Maranhão, pois, nessa casa, seus iniciados dançam com orixás e caboclos (NUNES, 2018).

É sabido ainda, por meio de informações do pesquisador e fotógrafo Pierre Verger (1986a), que a rainha daomeana Na Agontimé, vendida como escrava aos negros do tráfico do atlântico en-

⁵ Os caboclos referidos tratam-se daquela categoria de indivíduos resultante do processo de colonização e desagregação das sociedades indígenas, e que partilha padrões culturais semelhantes, como a forma de explorar os recursos naturais e suas crenças no ambiente encantado.

tre o final do século XVIII e o início do XIX, teria fundado a Casa das Minas. Tal apontamento especulativo de Verger, Cavalcanti denomina de a “Saga de Na Agontimé” e envolve uma narrativa mítica que busca dar conta dos vazios irreversíveis, violentos traumas e silêncios seculares (CAVALCANTI, 2019).

A Umbanda, fundada em 15 de novembro de 1908, por Zélio Fernandino de Moraes, nasce e torna visível, a princípio, a sabedoria dos povos tradicionais escamoteados e maltratados por colonizadores do tempo mercantil ao capital. Muitas “entidades” caboclas já atuavam nas chamadas macumbas de norte a sul do país, na prática de cura, limpeza, nos ritos de prosperidade e até de amor. A partir de sua fundação, a Umbanda, no Estado do Rio de Janeiro, no início do século passado, passa a se compor de forma plural e mais unificada, aglutinando muitos espaços que já se manifestavam com as entidades caboclas, só que, dessa vez, sofrendo influências do kardecismo, no sentido de dirimir os princípios morais, éticos ou a ética da religião afro-brasileira, seja ela africana ou cabocla. A umbanda nasceu tendo como base central a matriz africana (preto velho- orixás) e a matriz indígena (os caboclos).

Contudo, a colcha de retalhos sociais que configuram o mosaico nacional da cultura afro-brasileira cada vez mais se diversifica e amplia as figuras regionais e representativas, geralmente marginalizadas no decorrer de suas trajetórias. Não à toa, nesse panteão simbólico do índio desbravador e valente e na outra ponta da base do triângulo, o sábio e tolerante preto velho, surgiu o caboclo boiadeiro. Vejam só o que o Reginaldo Prandi (2008) vai dizer: “O boiadeiro é representação mítica do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão. É o bravo homem acostumado a lidar com o gado e as agruras da seca, símbolo da **resistência e determinação**” (grifo nosso) (p. 41). Esse pesquisador também vai nos lembrar de outra figura social, “o marinheiro”, representando aqui o navegante desbravador do mar que, num país de viagens de longas distância, necessitava desse indivíduo extremamente valoroso. Daí, inicia-se na umbanda o culto aos marinheiros, que pode ainda representar mobilidade, direcionamento, inovação, capacidade de adaptação em cenários diversos deste importante desbravador, sendo que, no contexto cultural e social da umbanda, é um símbolo de resistência.

A Umbanda consegue ainda aglutinar, em cenários diversificados e regionais do país, em ambientes urbanos, geralmente periféricos, variados sujeitos sociais, frequentada, especialmente, por negros pobres, ribeirinhos que moram nas cidades, brancos da classe média, dentre outros. Sem contar a capacidade da Umbanda de reunir, como vimos rapidamente acima, num único panteão, entidades espirituais de variadas origens. A Umbanda se faz, assim, representante da diversidade, ao passo que busca reunir a sua divina trindade “caboclos, pretos e erês” a partir de seus papéis rituais, sem contar as outras linhas acopladas nessa pirâmide, a lembrar da linha dos malandros, a linha dos baianos ou sua banda de esquerda, os Exus de lei, masculinos e femininos (as pombas-giras), ainda mais marginalizados que as outras representações arquetípicas da cultura popular brasileira no panteão da Umbanda.

2. Manifestações das Entidades Caboclas na Memória Oral Coletiva em Quatro Tradições de Matriz Africana: Instituto Nangetu (Candomblé de Angola); Instituto Bamburusema de Cultura Afro-Amazônica (Candomblé Angola); Aqueleomã (Tambor de Mina) e Terreiro de Cabocla Herondina (Umbanda)

“Naquela aldeia mora uma cabocla dizem que é homem, mas ela é mulher/ É a cabocla Ita/ Da pena cinzenta, mora na aldeia de Tapindaré

Ogum já, venceu já, venceu já, venceu/ Ogum vem de aruanda/ Quem lhe manda é Deus

Oh, Herondina. Oh, Herondina, oh, não me toque e não me burla. Oh, eu estou na ponta de agulha/ Oh, Herondina/ Muitos trabalhos eu tenho dado/ Muitas correntes tenho quebrado

Caboclo da Pedra Preta, ele gosta de ver tinir / Se não gosta de Umbanda, o que vem fazer aqui?⁶.

Beatriz Nascimento (1985) fundamenta o debate histórico dos tempos largos do Atlântico afrodiaspórico, que alicerça o processo de formação das diversas comunidades dos povos de terreiro de matriz africana em suas memórias recentes, alcançando os tempos em que as primeiras manifestações dos cultos aos orixás começam a se territorializar nas comunidades quilombolas. Como bem observou a autora, essas manifestações compunham muitas das origens das primeiras comunidades de terreiros, a exemplo dos quilombos de nossa senhora dos Mares e do Cabula que eram regidos pela religiosidade iorubá, ainda em meados do século XVIII.

Neste tópico, vamos nos centrar nas narrativas orais de quatro tradições, por meio de suas sacerdotisas e sacerdotes: Mametu Nagentu, representante do Instituto Nagentu, pertencente ao candomblé de nação Angola; Mametu Muagilê, representante do Instituto Bamburusema de Cultura Afro-Amazônica, também pertencente ao candomblé de nação Angola; Pai Alexandre do Aqueleomã, pertencente ao Tambor de Mina; e Mãe Juci do Terreiro de Mãe Herondina, pertencente à Umbanda.

Os relatos nos trazem as visões, significados e como se manifestam as entidades caboclas nessas tradições de matriz africana, o que vai em direção ao que foi apontado em alguns estudos antropológicos reportados acima. Em primeiro lugar, será realizada uma análise do relato das vivências de Mametu Muagilê, a qual aceitou repassar seus conhecimentos sobre o assunto, através de sua oralidade, como mostra a Figura 1, abaixo.

Figura 1 - Entrevista com Mametu Muagilê



Fonte: Alanna Souto Cardoso; Selma Brito e Leila Leite, novembro de 2019.

⁶ Pontos cantados que se manifestam, conforme as especificidades de suas unidades políticas.

Em primeiro lugar, Mametu Muagilê afirma que os caboclos fazem parte de uma linha do Candomblé Angola que faz reverência não somente ao índio encantado⁷ ou ao *mestizado* indígena da mata que se encantou, pois, como ela mesmo vai dizer, “nem todo caboclo é índio”:

Vou falar agora de nossas entidades, dos caboclos. Da nossa experiência dentro do candomblé. Eu aprendi com meu pai que existe ...e que os caboclos todos são brasileiros...brasileiros mesmo. São os espíritos dos índios que se tornaram espírito de luz para incorporar e chegar na plenitude. E incorporar na nossa matéria. E de muitos negros que se foram. E, também, vieram como espírito de luz. Nem todo caboclo é índio. Nem toda entidade que a gente incorpora é índio. Tem boiadeiro, capangueiro, gentileiro...Outros capangueiros, também, são caboclos. (Mametu Muagilê, 11 de abril de 2020)

Nessa concepção da tradição angoleira referida acima por Mametu Muagilê, pode ser visualizada através da imagem a seguir.

Figura 2 - Caboclo



Fonte: IBAMCA, sem ano.

Além disso, essa perspectiva de Mametu Muagilê também corrobora com a de Mametu Nagentu, em sua entrevista (Figura 3):

⁷ Encantado ou encantada são aqueles que atravessaram para uma espécie de um outro plano que não o terreno, mas o do mundo mágico da natureza; logo, não morreu, a memória popular racial diz que se encantou.

Figura 3 - Entrevista com Mametu Nangetu



Fonte: Alanna Souto Cardoso e Selma Brito, dezembro de 2019.

Mametu Nangetu trata da diversidade da representatividade das entidades caboclas no âmbito da tradição ligada ao caboclo *Mavambo* da sua raiz *Bantu*:

(...) então, a gente quando passa por uma iniciação nas tradições Bantu e nas tradições Angola. A gente inicia...tem um período de resguardo que são três meses de kelê ... Mais os preceitos e de andar de branco um ano e sempre de preceito, sem fazer certas coisas, inclusive ser manifestação de Mavambo, [Isila?] e caboco. Com um ano de iniciado é que gente vai fazer a festa de ano da pessoa que já vai pagando suas obrigações de ano e vem o caboco que é o mensageiro das pessoas, da Nação Angola...é o caboco que trabalha...é o caboco que dá passe...é o caboco que também tira Ebó, mas não estou dizendo que nós somos preparados ... nós de tradição de matriz Africana somos preparados para também fazer esses trabalhos sozinhos...a partir do momento que tomamos nosso [Kijingo?] , [Deká?] , [Oiê?] a gente é preparado para , também, fazer esses trabalhos que necessariamente não precisa estar manifestada ou incorporada com o caboco Mavambo, mas tem pessoas que gosta, fala com caboco, gosta de receber aquela energia do caboco...e então a gente assenta os cabocos...então a gente bantu...nós bantu a gente tem o

Inkisse Tempo que é nosso Rei. Então as pessoas que são de outra tradição para chamarem caboco que eles não tem...eles tem que fazer o assentamento do Inkisse Tempo que é o nosso rei para poder chamar os cabocos. (Mametu Nagentu, 12 de abril de 2020).

Das narrativas das entidades caboclas dessas duas comunidades de tradição Angola, ambas trazem seus modos de pensar, alimentar e vivenciar essas manifestações, conforme a orientação das Mametus das casas. Cada uma delas tem um olhar bantu e afro-brasileiro na relação com suas “incorporações” e iniciações caboclas. Mametu Nagentu, por exemplo, vai dizer que as entidades caboclas são representações das energias da natureza e estão diretamente ligadas aos elementos da biodiversidade:

Então com um ano nós fazemos assentamentos dos cabocos, sacralizamos, fazemos a festa com cabana, com reza, chamamos o caboco para o salão para ele se manifestar e dizer quem ele é...através dos cânticos. Mas assim...o povo Bantu cultua muitos deuses da natureza, por exemplo os cabocos da mata que representa as matas. Os cabocos das águas, os marujos, os boiadeiros. E essa representação para nós Bantu tem essência da Natureza porque nós Bantu não cultuamos divindades ancestrais, a gente cultua a própria essência da Natureza. Por exemplo, Cavungo, Obaluayê, a terra...Yansã é o vento, Baburecema é o vento. Nanã é a lama. É a que moldou o homem, fez o homem...Oxóssi, Mutalambo, Kabila, esses santos da mata...são a própria essência da mata da Natureza...Iemanjá, Mikaiá é a água salgada. Dandalunda é a água doce. Então Lembá é o nascer do Sol e Lebanfuranga é o entardecer... Lebaforanga é o mais novo, é o entardecer, o Sol já...o mais velho é o clarear do dia... (Mametu Nagentu, 12 de abril de 2020)

Na narrativa acima, Mametu Nagentu demonstra-nos como se dá os ritos de iniciação, manifestação cabocla e seus elos com a natureza, daí a importância dessas comunidades serem reconhecidas não apenas pelas suas religiosidades, ou enquanto religião, mas também enquanto comunidades tradicionais⁸ que demarcam relações específicas com a natureza e de práticas espaciais do culto caboclo do candomblé; que se diferenciam entre si, a citar o culto na Umbanda e no Tambor de Mina que seguem suas percepções próprias.

[...] Teve a Jurema aí sim ele veio vestir a roupa dele que já estava pronta que preparamos para ele, pois ele vinha de qualquer maneira, nós fomos buscar o caboclo na mata, aí que ele veio com as amarras, porque a nossa identidade para caboclo dos iniciados no santo é as amarras, né. Ver que em um terreiro de candomblé quando os filhos vão fazer samba de caboclo eles vêm tudo amarrado essas peças amarradas é a identidade dos iniciados [...] (Mametu Muagilê, 11 de abril de 2020)

Para Mametu Nagentu, as manifestações caboclas são forças da natureza, sobretudo, que fazem referência às cosmologias e entes da natureza dos antepassados indígenas que se miscigenaram com povo *bantu* que nessas terras chegaram:

⁸ Ver: Souto Cardoso, Alanna. Povos de terreiro são comunidades tradicionais? In. <https://www.semeadura.net/news/povos-de-terreiros-sao-comunidades-tradicionais/>

O povo Bantu chegou primeiro no Brasil quando ele chegou aqui, ele encontrou os povos indígenas, então nós se misturamos muito... então muito dos nossos caboco, índio Tupinambá, Rompi Mato... são tudo dessa união entre o povo Bantu e o povo indígena. Então acho assim, por exemplo, essa essência do caboco vem muito também dessa mistura do Povo Bantu com o povo indígena. (Mametu Nagentu, 12 de abril de 2020)

Essa reverência aos caboclos, enquanto genuínos brasileiros que se manifestam, seja enquanto uma energia dos entes da natureza, como bem orienta Mametu Nagentu, mas também enquanto manifestação de espíritos ancestrais de múltiplas linhagens – seja de pena maracá, seja da linhagem dos boiadeiros, dos malandros, dentre outros – demonstra o panteão da Umbanda, que vivencia Mãe Juci, mãe de umbanda há mais de 10 anos; também iniciada no Candomblé Ketu, preparando-se para ser *Yalorixá*. Logo, como ela diz na entrevista realizada (Figura 4), que trata-se de uma junção de saberes que não se conflitam, muito embora demarquem seus territórios comunitários tradicionais específicos.

Figura 4 - Entrevista com Mãe Juci



Fonte: Alanna Souto Cardoso, outubro de 2021.

Nesse sentido, Mãe Juci traz em sua perspectiva, diversa do entendimento da manifestação cabocla, quando organizada no seu terreiro de umbanda, vivências dos caboclos em sua diversidade e fora dos contextos mais hierárquicos do Candomblé, no qual é *yawô*. E lá, no contexto do Candomblé Ketu, é outra experiência, mas que não impede e nem retira dela as entidades caboclas da Umbanda, comunidade que ela também faz parte. Para Mãe Juci:

(...) eu sempre ouvia falar quando a pessoa faz o candomblé o caboclos da umbanda não vem mais... quando a pessoa inicia no candomblé não pode

receber o caboclo da umbanda. Bem, no meu caso, o meu Babalorixá disse para mim: ‘olha, minha filha, eu não posso tirar o que você já nasceu com eles’. Então eu fiquei um tempo de preceitos por conta do orixá, depois a Dona Herondina continuou vindo normal, o seu Zé Raimundo, a Dona Mariana, todos os caboclos que eu recebo eles continuam vindo e continuam vindo. E nasceu mais uma energia que é tão forte quanto que é o seu Guarani, que disse assim: ‘é a representação do orixá na nossa vida’ porque o orixá ele não fala. O orixá ele se comunica de uma outra forma. Nós temos caboclo. O meu pai tem o caboclo dele, o seu Lírio Verde, e eu tenho o seu Guarani que recebo lá na minha casa de Ketu onde estou sendo preparada para um dia receber minha cuia de Axé e levar os saberes lá para onde a gente está fundando a nossa casa de Candomblé, que é em Cotijuba...”. (Mãe Juci, 4 de dezembro de 2020)

Assim, para mãe Juci – que vivencia em seu cotidiano os caboclos de Umbanda em dias de Umbanda e os caboclos dos dias de “gira de caboclo” do Candomblé Ketu, ambos os cultos se ligam ao elo das africanidades trazidas dos navios negreiros – “nós somos os resguardadores, os guardadores e os responsáveis pela manutenção dos saberes”.

(...) eu aprendi com o decorrer do tempo que esses ensinamentos eles estão dentro de nós . Eles são saberes dos nossos ancestrais. Eu aprendi que a Dona Mariana que eu recebo, a Dona Herondina que recebo, a Dona Jarina, o Seu Zé Raimundo, o Seu Zé Pelintra, Dona Cigana, eles são nossas energias ancestrais que estão dentro de nós... por isso que a gente fala assim eu já nasci com isso, quando a gente é de umbanda... (Mãe Juci, 06 de dezembro de 2020)

Sendo assim, para a Umbanda, diferente dos candomblés, o culto aos caboclos e às outras entidades espirituais “humanas”, dentro da diversidade do panteão que carrega, possui a influência decisiva no dia-a-dia da religião. Contudo, esse fato não interfere na presença dos orixás dentro da Umbanda, que ocupam uma posição simbólica, significativa e importante nessa religião.

Os caboclos, independente da introdução, passaram a ter mais expressividade no Candomblé, em especial após os anos de 1970, a vida de muitos brasileiros, de diversos lugares, foi mais penetrada pela religião propriamente dos deuses africanos. Apesar disso, conforme constata Prandi (2008), as entidades caboclas nunca perderam o lugar que já haviam conquistado por meio de toda uma unidade e modos diversos de suas vivências, elas ocuparam e continuam ocupando a tessitura nacional da cultura afro-brasileira de campo religioso e profano (PRANDI, 2008, p.41).

Após discorrer sobre a presença das entidades caboclas dentro do Candomblé de nação Angola, de nação Ketu e dentro da Umbanda, é importante introduzir à conversa a *cosmo percepção* (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 42) dos caboclos dentro da religião de matriz africana Tambor de Mina, através dos ensinamentos orais repassados pelo sacerdote Pai Alexandre do Aqueleomã, em sua entrevista (Figura 5).

Figura 5 - Entrevista com Pai Aqueleomã



Fonte: Alanna Souto Cardos e Selma Brito, 01 de fevereiro de 2021.

Nesse sentido, o ponto de partida, em que ele começa a comentar sobre o assunto aqui posto, é apresentando a diferença existente, dentro do Tambor de Mina, entre o encantado e o caboclo:

Quando a gente fala no caboclo, a gente fala da parte ameríndia, do caboclo brasileiro, dos caboclos de pena, pena e maracá, os tuxauas, os flecheiros. Mas, quando a gente fala do caboclo do tambor de mina, a gente cita o encantado, que não é esse caboclo de pena. O encantado que vem de onde? De fora, África, Europa, muitos deles até se agregaram, como a gente sabe, nas matas daqui, largaram seus reinados, largaram suas cortes, seus pares nobres e preferiram se encaminhar pros caboclos brasileiros. Mas existe essa diferenciação para nós, do que é o caboclo e do que é o encantado. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021)

Diante disso, é possível perceber que a crença comumente disseminada de que o encantado e o caboclo são termos referentes a uma só definição, ou seja, que são sinônimos, não é confirmada por Pai Alexandre. O sacerdote ensina que, no terreiro de Tambor de Mina, o encantado e o caboclo se fazem presentes com muita força, mas não são iguais. O caboclo, “*a parte ameríndia*”, como refere-se Pai Alexandre, são os ancestrais dos povos originários desse território, de Abya Yala e Pindorama, os quais já estavam aqui antes da invasão dos europeus e da vinda forçada dos africanos por meio do tráfico negreiro.

Por outro lado, o encantado, o “*de fora*” (Figura 6), como foi acima mencionado na fala do sacerdote, define-se como os ancestrais daqueles que chegaram nesta terra em razão de uma das circunstâncias citadas anteriormente, os que vieram em busca de novos territórios, como os europeus, e os que vieram forçadamente e foram escravizados, como os africanos. As forças ancestrais dos “*de fora*” também passaram a habitar esse espaço muito mais que só geográfico, mas também sociocultural e religioso.

Figura 6 - Encantaria e os “Encantando”



Fonte: Aqueleomã, Sem ano.

Contudo, para ser possível o melhor entendimento de quem seria esse encantado e porque o chamam assim, Pai Alexandre presentearia os leitores e ouvintes com um pouco mais de seu conhecimento, para o qual é preciso estar atento e permitir que o *orí*, cabeça, seja morada de antigo saber. O sacerdote comenta um pouco mais sobre a definição de encantado dentro do Tambor de Mina, colocando em roda também conceitos como morte e encantamento, mas aqui os tratando de forma outra, que não aquela que costumeiramente vem como pensamento primeiro do senso comum.

Um detalhe também muito importante, quando a gente fala de encantado, o nome já diz “encante”, esse encantado ele não morreu, esse encantado simplesmente se encantou, se encantou por um fenômeno, se encantou por algum momento, uma situação da história da vida dele e esse corpo nunca foi achado, por esse motivo ele é um encantado, que hoje a gente chama de invisível. E a gente o vê quando? Quando ele incorpora no seu médium, que ele se destaca no seu cantar, que ele se destaca com seus adereços, sendo um lenço ou uma toalha, porque o encantado do tambor de mina em si ele não se paramenta com cocar, arcos e flechas, como a gente vê em outras nações, os nossos encantados tem as suas indumentárias próprias, como eu já citei, um turco, ele usa um belo lenço no ombro, um codoense, filho de Seu Légua, adora botar o seu chapéu na cabeça, se identificando naquela família e assim por diante, essa é mais ou menos a diferença do encantado para o caboclo. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021)

A partir desse escurecimento do saber sobre o encantado, é possível perceber a forma como a religião afro, mais especificamente o Tambor de Mina, entende a passagem que conhecemos como morte de modo diferente, pois a dualidade vida e morte não se encontra estabelecida neste caso, uma vez que *“esse encantado ele não morreu, esse encantado simplesmente se encantou”*, e, mais que isso, ele continua vivo e presente dentro dos terreiros e seus festejos, o encantado se faz vivo e provoca vida nesse espaço de memória e resistência, através de seus cantos, suas danças e seus adereços.

Além disso, este encantado não se apresenta da mesma forma que o caboclo, segundo o sacerdote do Aqueleomã. O *encante* não carrega características referenciadas como ameríndias em suas vestes e indumentárias, pois ele, sendo o *“de fora”*, mesmo que aderindo algumas características

dos povos originários deste território, ainda carrega consigo a ancestralidade e essência de sua terra, o que é refletido em sua maneira de se vestir, de se portar e em seus adereços, como lenços e chapéus. Dito isso, é válido lembrar que o encantado possui ramificações dentro da casa de santo, pois, como bem pontuou Pai Alexandre, “nós temos no Tambor de Mina uma subdivisão de famílias”, e cada encantado apresenta as particularidades da família que é pertencente.

Então, ao fazer essa análise mais geral sobre o encantado, sem adentrar nas suas famílias e seus atributos, já se tem uma maior dimensão do que ele representa dentro do Tambor de Mina, o significado de sua denominação, a forma como ele se apresenta neste templo religioso e quais suas raízes. Entretanto, ainda é preciso redirecionar uma maior atenção ao caboclo, dado que aqui já foi estabelecida uma diferenciação entre os dois, porém não houve ainda um aprofundamento na figura caboclo dentro deste cenário. Desse modo, o sacerdote continua sua explanação, agora, discorrendo sobre a importância da presença dos caboclos brasileiros nos cultos do Aqueleomã.

E a gente não pode esquecer, logicamente, que quando a parte da nossa matriz africana chegou aqui nessa terra, essa terra já tinha dono, que são os caboclos do Brasil, os caboclos brasileiros, e lógico que o nosso culto adentra nisso aí, por exemplo aqui no Aqueleomã, eu posso falar da minha casa, a gente tem um ritual que pode se dizer que seja de pajelança, de pena e maracá, de caboclo de pena, que nós chamamos de tambor de cura ou simplesmente tambor de jurema, onde a gente chama esses espíritos brasileiros, esses índios brasileiros para vir curar, para vir consultar, para vir dar passe, atender as pessoas que chegam com necessidades. Nesse tambor não vem somente os índios, vêm as tapuias que também tem essa deitada nas matas do Brasil, mãe d'água, cobras, surrupiras e assim por diante. Não é o forte de nossa casa, como eu já disse, mas nós temos essa deitada sim, não tínhamos como não ter, até porque nós nascemos aqui. Eu tenho, por exemplo, um caboclo chamado Sete Flechas, que é um caboclo muito importante na minha vida, que vem comigo de herança, que era caboclo do meu pai, que um dia disse que ia passar para mim e de fato aconteceu, então hoje o caboclo sete flechas aqui em casa é chefe dessa linha de cura, chefe dessa linha de pajé, de maracá, como Dona Jurema, como Seu Tupiaçu, são esses caboclos que comandam essa situação da parte da terra daqui dos nossos ancestrais do Brasil. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021)

Diante dessa narrativa, um dos pontos que não pode passar despercebido pelos leitores é quando o sacerdote afirma “*quando a parte da nossa matriz africana chegou aqui nessa terra, essa terra já tinha dono, que são os caboclos do Brasil*”. Essa demarcação é valorosa, porque, a princípio, o Brasil foi por muito tempo tratado pela história como terra sem dono, como território que precisava ser descoberto e ocupado, quando, na verdade, esse chão já pertencia e sempre pertenceu aos povos indígenas. Essas matas já eram habitadas muito antes da invasão fantasiada de descobrimento, essas águas já possuíam e movimentavam vida antes das grandes navegações. Logo, em meio a essa conversa sobre diásporas afroindígenas, faz-se necessário recontar essa parte do passado para que se entenda o presente.

Outro apontamento feito acima pelo Pai Alexandre foi sobre os serviços que os caboclos são responsáveis quando eles são chamados, citando trabalhos como cura, consulta, passe e atendimento às pessoas que chegam com alguma necessidade. Nesse contexto, é possível observar a presença

da cultura e ancestralidade indígena pulsante, ainda hoje, também nos terreiros, uma referência direta à pajelança, ao conhecimento da medicina tradicional, à sapiência repassada sobre as plantas e, por fim, à resolução de problemas e necessidades através da cura do corpo e do espírito. Esta ancestralidade indígena vai ao encontro dos conhecimentos tradicionais dos povos africanos na diáspora, soma com a sabedoria dos pretos velhos, com os rituais de cura herdados da ancestralidade africana, formando essa diáspora afroindígena.

Sendo assim, após a análise da presença dos caboclos e dos encantados no Tambor de Mina, observando as forças da *“parte ameríndia”* agindo em conjunto com as forças dos *“de fora”*, é inegável a existência do sincretismo dentro do terreiro e, em relação a esse assunto, Pai Alexandre pensa da seguinte maneira:

Para deixar claro, o sincretismo é emparelhado para nós, mas nós temos sim o nosso dialeto, nós temos sim o nosso canto africano, o Tambor de Mina tem sim os dois pés na África, que fique bem claro isso, que nós somos povos de matriz africana, o nosso culto tanto do Maranhão, quanto aqui do Pará, que mesclou, que juntou, nós somos sim de matriz africana. Agora, essa questão do sincretismo é muito forte, até o caboclo, até o encanto, já que é disso que nós estamos falando, ele também tem o seu sincretismo, como por exemplo Pedro Boji, que é Pedrinho que é carinhosamente chamado, ele é devoto de São Pedro, nós temos outros encantados, como Seu Expedito de Léguas, comemora-se no dia de Santo Expedito, e assim vai. (Pai Alexandre do Aqueleomã, 01 de fevereiro de 2021).

Diante desse relato, pode-se perceber que há a consciência da presença forte do sincretismo dentro das religiões de matriz africana e que, pelo menos nas falas destacadas, esse fator não é visto como algo ruim, mas como um contato inevitável entre os povos que ocupavam e habitavam esse território, tornando-o uma diáspora afroindígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

3. Mães Áfricas em Abya Yala, o Reconhecimento da Ancestralidade da Mãe Terra Pindorama/ Pachamama e Suas Encruzilhadas Ancestrais Territoriais e Outras Relações Afroindígenas

Ocorre a miscigenação cultural, que é a mistura do africano com o brasileiro. Os índios se manifestam, dentro do culto africano, porque nós cantamos para os Inquices, as divindades, que vem dentro da nação angola”, explicou o Pejigan Paulo Araújo. Festa dos Caboclos, na casa Kwe Otó Sindoya, nação Jeje Savalu, Santarém, Pará, Amazônia (Fonte: <https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2018/09/10/festa-dos-caboclos-celebra-renovacao-de-energias-e-a-troca-de-bandeira-em-santarem.ghtml>)

Nos dias de festa de caboclo, as liturgias que são feitas em línguas africanas dão espaço ao português que os indígenas aprenderam durante o processo de catequização. Os barracões são enfeitados com bandeirolas e penas com as cores da bandeira do Brasil, sem falar no samba. O caboclo é um ser que quebra

as hierarquias religiosas.”. Referente ao feriado de 2 de julho na Bahia. (Adroaldo Plático, zelador do Unzô Maiala, dá continuidade ao legado da mãe no culto). (Fonte: <https://www.agenciamural.org.br/terreiros- ficam-sem-festa-para-caboclos/>. 02/07/2021)

Os processos históricos de engajamento político dos povos de terreiro de matriz africana passam a organizar-se, inclusive de forma orgânica e legal, para combater as invasões em seus territórios e violências a seus filhos de santo e, assim, fazendo valer não apenas suas religiosidades e o seu direito ao culto, mas também seu protagonismo político e suas estratégias espaciais para demarcar suas formas de vida fora das suas comunidades tradicionais e na ocupação do espaço do poder público⁹.

Nessa direção, as manifestações das entidades caboclas, em suas diversas tradições de matriz afro-brasileira, são também um demarcador político e de reconhecimento dos povos da terra e do legado dos antepassados indígenas para com seus descendentes, que renasceram em territórios africanos e passam a assumir nomes iniciáticos que fazem referência, sobretudo, ao descendente indígena encantado que pode se manifestar de diversas formas, conforme as especificidades das origens das “Nações” africanas que são alimentados.

Na Amazônia, as entidades caboclas que vêm desse repertório dos antepassados indígenas estão muito ligadas aos trabalhos de pena e maracá, das entidades ajuremadas, de limpeza e de combate de demandas de energias e magias negativas para prejudicar determinada pessoa. Práticas essas que, no Brasil, antecedem a Umbanda, os Candomblés, e outras unidades políticas afro-brasileiras, e se manifestam também no panteão da chamada “pajelança cabocla”¹⁰, que se fizeram presente, sobretudo, ainda nas origens das comunidades ribeirinhas.

Nesta perspectiva, a pajelança indígena e a pajelança cabocla não são consideradas religiões, mas práticas de curandeirismo, ou melhor, de medicina popular. A pajelança indígena se diferencia da pajelança cabocla por se organizar no âmbito de uma unidade política étnica definida. Contudo para as comunidades indígenas do Baixo Tapajós, algumas eram consideradas comunidades caboclas ribeirinhas até 1998, a prática de pajelança pode ser muito parecida com a própria pajelança que se pratica com as comunidades ribeirinhas e a encantaria invocada fora dos territórios indígenas reconhecidos pelo Estado Nacional. Muitas vezes, as orações católicas se misturam com cantos para benzimento, uso de elementos da natureza, amuletos para proteger de espíritos desencarnados e encantos do rio. Já a pajelança cabocla apesar de herdar muito dos conhecimentos dos tradicionais indígenas, transcende as fronteiras do campo étnico cosmológico da pajelança indígena, por se organizar a partir de fundamentos de outras relações sociais que incorporou crenças, tais como a kardecista, a africana e do catolicismo popular (RODRIGUES *et al* 2014; MAUÉS, 1994).

⁹ Sobre os processos políticos dos povos de terreiro e suas formas de atuação na cidade de Belém, vejam a tese de doutoramento: BRITO, Selma de Sousa. *Até Oxalá vai à guerra: protagonismo político e modos de atuação das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana na esfera pública da Cidade de Belém-PA* / Selma de Sousa Brito. 2019.

¹⁰ Sobre Pajelança cabocla, segundo Maués (1994), fundamenta-se na crença nos “encantados” que são aqueles seres invisíveis que se apresentam ao longo dos rituais em transe no pajé que é a figural central da sessão de cura. Tal prática é muito observada ao longo da Amazônia estuariana. Os habitantes desse local são chamados ribeirinhos. Classificados enquanto mestiços em sua etnicidade, praticam extrativismo e manejo de recursos florestais e aquáticos, bem como da agricultura em pequena escala. Grande parte de seus conhecimentos sobre a sociobiodiversidade são herança do legado dos antepassados indígenas os quais utilizam as florestas de várzea como fonte de alimento e moradia desde a época pré-histórica. Ver ainda: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: a pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008b.

Finalizamos esse ensaio demonstrando, sobretudo, a interculturalidade e a diversidade de entendimento que as tradições de matriz africana detêm concernente às entidades espirituais “caboclas”, sobretudo, na Amazônia tão marcadamente indígena quando se referem aos cultos de curas de pena e maracá, os quais são recriados nas diversas tradições, não somente nas religiões de matriz africana consultadas para o diálogo das etnografias construídas acima. Não obstante, a encantaria que atravessa todas essas tradições encontrando focos de encantados também alimentados, tanto pela pajelança indígena quanto pela pajelança cabocla, a exemplo das juremas encantadas.

Nesta direção, por meio dos estudos diaspóricos dos povos afro-brasileiros, à luz da percepção da situação histórica que demarca uma etnografia dos povos de terreiro, o que deve ser melhor colocado por meio de um projeto de história oral mais sintonizado com uma filosofia da oralidade, que deve ser feita por meio de um novo mapeamento do passado pelo escurecimento das tradições orais, em que os intelectuais com pertencimentos nessas comunidades tradicionais de matriz africana podem reescrever seus passados, reocupar o tempo-espço de tudo aquilo que foi escrito e inscrito sobre eles, desde as fontes coloniais do Tempo-Estado *versus* Tempo-Tradição. Afinal, como bem diz Mãe Juci do terreiro de Cabocla Herondina:

(...) Os nossos deuses não se desligaram de nós. Então os povos tradicionais de matriz africana não se desligaram de seus deuses, nós não desligamos nunca de Yansã... nós não nos desligamos de Yemanjá, nós não nos desligamos de Oxum, de Xangô, de Obá, nossos antepassados muito pelo contrário, guardaram esses segredos a 7 chaves, apanharam dentro das senzalas dos seus senhores, porque eles foram arrancados de África e colocados presos no Navio, mas eles trouxeram esses segredos e permaneceram guardados por muito tempo, as louvações que eram feitas... então tudo isso que aconteceu que é só um episódio muito doloroso, mas é só um episódio, pois a gente fala que a nossa ancestralidade não é somente o escravismo que foi imposto a nós, a nossa ancestralidade é bem maior porque esse resguardo da cultura, da tradição, da troca de saberes, da oralidade, ela permanece e isso precisa ser dito... precisa ser dito que a escravidão trouxe para o Brasil não só a dor, mas trouxe também a cura, porque os nossos ancestrais também guardaram esse segredo, da cura, da sabedoria dos orixás, da cura e da sabedoria dos caboclos que foram trazidos, dos caboclos angolanos que a gente fala vai ter samba de caboclo porque o terreiro se abre para dançar, para cantar, para comemorar toda cura, toda sabedoria que foi trazida para cá... é muito esquecida, porque, claro, a dor da senzala foi maior que qualquer coisa, a dor de perder milhares, centenas na travessia é inesquecível, mas essa trazida também, junto com o navio negreiro vieram os saberes que nós somos os resguardadores e os responsáveis pela manutenção desses saberes. (Mãe Juci, 04 de dezembro de 2021)

A construção de um mapa filosófico afrodiaspórico e afro-brasileiro revisita a memória oral coletiva que caminha, sobretudo, junto com um movimento de história oral no entendimento dos modos de pensar das cosmologias dos povos de matriz africana que aqui chegaram. Afinal, o enunciado acima de Mãe Juci é uma questão epistêmica fundamental, já que durante o período escravista e colonial se constituiu a negação intelectual dos povos africanos e seus descendentes.

A tradição oral é a grande escola da vida, conforme orienta Amadou Hampaté Bâ (2010), essa tradição direciona seus membros sempre pela sua recuperação e relações em todos os as-

pectos, pois, quando acessada, retira o véu da visão obscurantista daqueles que a veem de forma caótica e ultrapassa a mentalidade cartesiana acostumada em compartimentar o conhecimento. Já que a tradição oral, de fato, é vida em sua totalidade em que a matéria não está dissociada do espírito. Consegue estar em conformidade com o sagrado e com o profano, em comunicação com sua comunidade e suas aptidões humanas. “Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento, recreação, uma vez que todo pormenor nos permite remontar à Unidade primordial.” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

Sendo assim, tais retomadas do espaço (social) histórico, por uma investigação que faça uma outra leitura da produção do conhecimento histórico, filosófico, etnográfico e do patrimônio cultural, ajuda a construir novas metodologias para a reconstrução desse passado no âmbito do tempo presente desses povos na atual contemporaneidade, enquanto um projeto de pesquisa e ensino para seus pesquisadores e pesquisadoras comunitárias, reforçando, assim, um campo epistêmico mais inclusivo e étnico-racial, além disso, um campo fortalecedor à capacitação dos professores das escolas comunitárias em comunidades de matriz africana, quilombolas, povos de terreiro e/ou das escolas das periferias, bem como na inserção desse outro campo de conhecimento interdisciplinar e de saberes para toda sociedade, fazendo valer, desse modo, de fato, os conteúdos da História da África e da cultura afro-brasileira, que são indispensáveis, desde a Lei 10.639/2003, que tornou obrigatório esse ensino para escolas públicas e privadas do país, a qual, nesse ano de 2023, completa vinte anos, desde a promulgação pelo presidente Lula.

REFERÊNCIAS DE FONTES ORAIS:

MÃE JUCI D'OIÁ (Jucilene Carvalho). *A manifestação cabocla de Terreiro da Umbanda da mãe Juci D'Oiá*. Terreiro. Entrevista concedida às professoras Alanna Souto Cardoso TUPINAMBÁ e Selma de Souza Brito. Outubro e dezembro de 2021. Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina.

MAMETU NANGETU. A cosmovisão cabocla do Terreiro Nangetu/ Candomblé Angola. Entrevista concedida à profa Alanna Souto Cardoso Tupinambá. 12 de abril de 2020. Instituto Nangetu de Tradicao Afro-Religiosa e de Desenvolvimento Social

MAMETU MUAGILÊ. A cosmovisão cabocla do Terreiro da sacerdotisa Mametu Muagilê/ Candomblé de Angola. 11 de abril de 2020.

BABALORIXÁ ALEXANDRE RODRIGUES DE BADÉ. A cosmovisão das entidades caboclas do Tambor de Mina no Estado do Pará por Baba Alexandre D'Badé. Entrevista concedida à profa Alanna Souto Cardoso Tupinambá e Selma de Souza Brito. 01 de fevereiro de 2021. Aqueleomã Casa de Mina Jêje Nagô.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRITO, Selma de Sousa. *“Até Oxalá vai à guerra: protagonismo político e modos de atuação das Comunidades Tradicionais de Matríz Africana na esfera pública da Cidade de Belém-PA”* / Selma de Sousa Brito. 2019 . Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

CARDOSO, Alanna S. *Descolonizando a cartografia histórica amazônica: representações, fronteiras étnicas e processos de Territorialização na capitania do Pará, século XVIII* / Alanna Souto Cardoso Souto. — 2018. 415 f.: il. color. Orientador(a): Profª. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin Marin. Coorientação: Profª. Dra. Renata Malcher de Araújo. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Acessível em: <http://www.etnolinguistica.org/tese:cardoso-2018>

CARDOSO, Alanna S. *Povos de terreiro são comunidades tradicionais?* In. <https://www.semeadura.net/news/povos-de-terreiros-sao-comunidades-tradicionais/>

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiro de Castro. *A casa das minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé*. In: sociol. antropol. | rio de janeiro, v.09.02: 387–429, mai.–ago., 2019.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Ed.Civilização brasileira. 1968.

FERRETI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís: a Casa Fanti-Ashanti*. Originais da 2ª ed. (1996) pub. EDUFMA (2000).

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: a pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008a.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. Assim como eram os gafanhotos: pajelanças e confrontos culturais na Amazônia no início do século XX. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo & MACAMBIRA, Gisela. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA. 2008b.

GIROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. 432 p.

GOLDMAN, Márcio. A relação afroindígena. Cadernos de Campo, São Paulo. No.23. p.1-381. 2014.

GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. *Revista de Antropologia da UFScar*. R@U, 9 (2), jul/dez.2017: 11-28.

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos- Mocambos*. UNESP. 2005.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte. Ed. UFMG; Brasília. Representação da UNESCO. 2003.

HAMPATÉ BÂ. *A Tradição viva. História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2 Ed.rev. - Brasília: UNESCO. 2010.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas. SP. Ed.da UNICAMP, 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança” cabocla na Amazônia. In: ALVES, PC., and MINAYO, MCS. (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico [online]*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8. Available from SciELO Books.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Historiografia do Quilombo. 1977. In: Beatriz Nascimento, *Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: *Afrodiáspora: Revista do mundo negro*. No.6-7. IPEAFRO. 1985. Pp. 41-49.

NUNES, Herliton Rodrigues. *Memória dos negros na formação do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão*. / Herliton Rodrigues Nunes – Vitória da Conquista, 2018. 65 f.

OLIVEIRA, João Pacheco. *Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna*. Rio de Janeiro: CASA 8, 2015.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades* *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 25-30, jul./dez. Editora UFPR. 2009.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raimundo Herald & MACAMBIRA, Gisela. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA. 2008.

RODRIGUES, Renan Albuquerque; TRINDADE, Deilson do Carmo; PAIVA, Ignês Tereza Peixoto e VIEIRA FILHO, Raimundo Dejard, «*Pajelanças indígena e cabocla no Baixo Amazonas/AM e suas implicações a partir de questão histórica*», Ponto Urbe [Online], 15 | 2014, posto online no dia 30 dezembro 2014, consultado o 01 novembro 2021. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/2411>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.2411>

SANTOS, Micênio Lopes dos. *Caboclo: da África ou do Xingu?* Recife: FJN - Centro de Estudos Folclóricos, 1984. (Folclore n. 144, mar. 1984).

VERGER, Pierre. (1986a). As contribuicoes especiais das mulheres do candomble no Brasil. In: *Culturas Africanas: documentos da reuniao de peritos sobre "As sobrevivências das tradicoes religiosas africanas nas Caraibas e na America Latina"*, coloquio realizado em Sao Luis do Maranhao, de 24 a 28 de junho de 1985, p. 272-290. Unesco. Documento CC86/WS/37. Digital Library.

Vozes Negras: crônicas raciais do cotidiano*Voces Negras: crónicas raciales del cotidiano**Black Voices: racial chronicles of everyday life***Edenilza Borges Siqueira**

Resumo: A crônica entrelaça a trajetória de Raiz Kelly, mulher negra amazônica, entre memórias de infância, episódios de discriminação racial e experiências de empoderamento. A narrativa articula ancestralidade, religiosidade e militância política, revelando a luta cotidiana contra o racismo estrutural e as desigualdades de gênero e classe. Do sofrimento vivido na infância e adolescência à afirmação identitária na vida adulta, o texto mostra como Kelly se fortalece na militância comunitária, no Movimento Afrodescendente Mocambo e nas Marchas das Margaridas, assumindo papéis de liderança em políticas de igualdade racial. Entre vivências pessoais e coletivas, religiosidade de matriz africana e espiritualidade, a obra registra processos de resistência, transformação e construção de uma consciência negra atuante.

Palavras Chave: Negritude. Ancestralidade. Religiosidade. Gênero. Militância.

Resumen: La crónica entrelaza la trayectoria de Raiz Kelly, mujer negra amazónica, entre memorias de infancia, episodios de discriminación racial y experiencias de empoderamiento. La narrativa articula ancestralidad, religiosidad y militancia política, revelando la lucha cotidiana contra el racismo estructural y las desigualdades de género y clase. Del sufrimiento vivido en la niñez y adolescencia a la afirmación identitaria en la vida adulta, el texto muestra cómo Kelly se fortalece en la militancia comunitaria, en el Movimiento Afrodescendiente Mocambo y en las Marchas de las Margaridas, asumiendo papeles de liderazgo en políticas de igualdad racial. Entre vivencias personales y colectivas, religiosidad afrodescendiente y espiritualidad, la obra registra procesos de resistencia, transformación y construcción de una conciencia negra activa.

Palabras Claves: Negritud. Ancestralidad. Religiosidad. Género. Militancia.

Abstract: The chronicle intertwines the life journey of Raiz Kelly, a Black woman from the Amazon, through childhood memories, episodes of racial discrimination, and empowerment experiences. The narrative brings together ancestry, religiosity, and political activism, revealing the daily struggle against structural racism and gender and class inequalities. From the suffering of childhood and adolescence to the affirmation of identity in adulthood, the text shows how Kelly grows stronger through community activism, the Afro-descendant Movement Mocambo, and the Marcha das Margaridas, taking leadership roles in racial equality policies. Connecting personal and collective experiences, Afro-Brazilian religiosity, and spirituality, the chronicle documents processes of resistance, transformation, and the building of an active Black consciousness.

Keywords: Blackness. Ancestry. Religiosity. Gender. Activism.

Edenilza Borges Siqueira – Formada em Pedagogia, com pós-graduação em Neuropsicopedagogia. Militante do movimento negro pelo Mocambo – Associação Afro-Brasileira do Estado do Pará, onde atualmente exerce a presidência. Atua, também, na gestão da educação comunitária do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Lattes: lattes.cnpq.br/9072388031845303. E-mail: edenilzaborges108@gmail.com/cartografandosaberesxxi@gmail.com

Capítulo 01**A infância**

Ao anoitecer, ela volta pra casa sozinha. Com o olhar disperso no tempo, para no portão e indaga-se: — Por que tanta indiferença?

Aos 11 anos, ela se vê enquanto pessoa preta sem entender de fato o que isso significa.

Pessoa preta!

Hoje, ao voltar da escola, ela passou por uma situação complicada. No caminho de retorno da escola, junto com as amigas, Patrícia – sua amiga que morava na alameda cinco – encontrou o amigo Pedro, rapaz jovem e bonito que aparentava uns 13 anos de idade. Patrícia logo apresentou-o às amigas. Marcia recebeu um abraço e beijo no rosto do galante rapaz. Paula recebeu o mesmo. Mas na vez dela, ele mal tocou em sua mão. Ao ser questionado por Marcia, ele sem pestanejar falou que não gostava da cor da pele dela. Continuou a conversa colocando um ponto final no assunto. As meninas não questionaram, apenas seguiram como se nada tivesse acontecido. Todas encantadas pelo belo rapaz.

Mas ela... ela sentiu um mal estar muito grande. Sentiu uma imensa vontade de chorar, mas não o fez. Se manteve um passo atrás das colegas e seguiu para casa. Ao chegar na alameda 05, ela se despede e parte sozinha para sua casa de cabeça baixa.

Capítulo 02**A ancestralidade**

Ela segue sua vida deixando esse acontecimento para trás. Raiz Kelly é a quinta filha de um casal. Sua mãe possui traços indígenas, herdados de sua bisavó, com longos cabelos lisos e negros, uma pele clara com nuances amarronzadas. Sua mãe trazia como missão a carga da ancestralidade desde o berço. Ao nascer, foi-lhe dito que, ao invés de chorar, soltou-se uma imensa gargalhada. Todos em volta a desconsolam! Com o passar do tempo, a entidade encarnada na linhagem da umbanda, a Senhora Turca Dona Mariana, assume a autoria do ato entre gargalhadas.

Quando criança, a mãe recebeu vários castigos e surras de seus familiares, por não aceitar a missão que ela traz do berço. Pois ela revelava coisas que ainda iriam acontecer, visitas que iriam chegar, pessoas que iriam morrer antes mesmo de adoecerem e, às vezes, nem adoeciam... morriam por acidente de barco ou de trabalho na floresta. Ela sempre via seres e entidades que não estavam no mesmo plano material. Sua família, muito católica, não conseguia entender o que ela tinha. Eles chamavam de maldição! Desde a infância, ela passou por todos os ritos do catolicismo: batismo, primeira comunhão, crisma, até casamento! Aos 15 anos, com intuito de afastar os feitos “malignos” dela, casou na denominação Assembleia de Deus.

Na memória de Raiz Kelly, em sua infância, a casa era cheia de pastores exorcizando as entidades de sua mãe. E, na maioria das vezes, encontravam nos cantos da casa algo deixado por esses “religiosos”, como: amarrações e orações não muito bondosas.

Até que, em certo dia, a mesma entidade, pertencente à linhagem da umbanda – a Senhora Turca Dona Mariana – manifestou-se no corpo de sua mãe, dentro da igreja. Ali, declarou que já era o bastante, que havia chegado o momento de a filha assumir a própria missão. O que

a guaiava, dizia, era a força ancestral dos povos indígenas e negros que ela trazia consigo. Era chegada a hora dela entender a sua missão ancestral.

O pai de Raiz Kelly estudou somente até a quarta série do antigo fundamental menor, mas era muito orgulhoso por conseguir bons empregos, mesmo com pouco estudo. Trouxe muitas mágoas de sua infância, seu pai cometeu suicídio e sua mãe era alcoólatra. Ao todo, eram cinco irmãos: quatro homens e uma mulher. Dois deles sumiram no mundo e nunca mais deram notícias. Não se sabe se estão vivos ou mortos.

Seu pai casou com a mãe quando ela ainda estava com 15 anos. Não foi um bom marido ou bom pai, mas sempre foi bem esforçado. Sempre esteve trabalhando, mas nem sempre mandava dinheiro para casa ou dava alguma notícia. Kelly lembra que quando sua chegada era anunciada, era necessário fazer uma grande faxina. Na maioria das vezes, ele ainda reclamava, pois a limpeza da casa não estava de acordo com sua vontade. Quando ele achava que algum dos filhos precisa apanhar ele perguntava: – você quer apanhar hoje ou amanhã?

Kelly apanhou poucas vezes, ela sempre escolhia o dia seguinte. Tinha esperança dele esquecer... mas isso não acontecia. Sendo a caçula de quatro irmãos, duas mulheres e dois homens, aos 10 anos de idade, Kelly viu sua família adotar uma criança prematura, com apenas 05 meses e alguns dias de gestação (o que mais tarde, trouxe algumas complicações no desenvolvimento cognitivo da criança). Essa criança – filho de uma mãe solo, de um lar desestruturado e onde já haviam outras crianças – foi doado para adoção pela mãe. Ao saber do fato, alguns vizinhos foram logo avisar a família de Kelly, pois já há algum tempo queriam mais uma criança na família. Assim, a família cresceu para seis irmãos. Foi tirado o título de caçula de Kelly, o que não a incomodou muito.

Como o trabalho do pai era distante, ele sempre passava meses fora de casa. Trabalhava com alguma coisa relacionado à terraplanagem, entre vários outros empregos....

Já havia trabalhado no garimpo de Serra Pelada, depois com vendas de panelas e até vendas de açaí quando ficou sem emprego. Em muitas dessas viagens, se relacionava com outras mulheres, o que era de conhecimento de sua mãe. Em uma dessas viagens do pai, a mãe de Raiz Kelly também se relacionou com uma outra pessoa, fato que só veio à tona anos após a separação...

Quando sua mãe soube que ele estava com outra família no estado do Amazonas, resolveu se separar. Após longos 25 anos de casados. Quando seu pai foi embora, passaram mais de cinco anos sem notícias dele, até que sua irmã conseguiu encontrá-lo através de uma empresa de Terraplanagem onde ele havia trabalhado.

Capítulo 03

A filha da Macumbeira

“Nega do sovaco fedorento, esfrega a bunda no cimento pra ganhar mil e quinhentos!”

Raiz Kelly lembra perfeitamente do dia que precisou sair correndo ouvindo os meninos da rua a ecoar esse hino para ela aos 12 anos de idade. Kelly não tem muitas lembranças agradáveis de sua adolescência, foram muitos momentos marcantes que a faziam acreditar que era melhor sumir. Durante muito tempo de sua adolescência, ela foi chamada de Xuxa, não porque gostasse ou tivesse opção, menos ainda por alguma semelhança com a dona do nome (Xuxa Meneghel), mas por pura maldade de alguns que se diziam amigos. Até mesmo, contra a sua vontade, alguns professores do quinto ano a chamavam assim.

Certo dia, ela foi surpreendida na escola com chuvas de maisena e trigo em sua cabeça; entre as lágrimas, ela ouvia meninos e meninas sorrindo e gritando: — Pelo menos assim ela fica branca.

Em outro momento, ouvia o coro na hora do recreio, na fila da merenda: — Abram alas que a filha da macumbeira está passando.

Raiz Kelly aprendeu muito cedo que ela tinha que fazer escolhas: sentar e chorar ou se tornar forte e vencer o inimigo. Assim, ela o fez. Na época em que estava em alta as gangues de pichadores, ela criou uma com as suas próprias amigas, feita apenas de mulheres. Porém, elas não tinham dinheiro pra comprar sprays e nem autorização para sair à noite.

Em frente à escola onde estudavam, no turno da tarde, havia uma oficina de conserto de geladeiras. Ali elas mostravam toda a sua arte. Isto é, pichavam com piloto permanente as geladeiras que eram recém-pintadas. Até o dia que o dono, escondido para ver de quem era a autoria, surpreendeu o grupo que conseguiu sair correndo.

Raiz Kelly, aos poucos, foi criando um bom número de seguidoras em um caminho não muito correto. Por várias vezes, gazetou aulas para ir ao Igarapé tomar banho. Começou a fumar, ou pelo menos fingir que fumava, pois, na ocasião, a maioria dos adolescentes fumavam. Para manter a fama de menina má, ela tinha que manter as aparências. Ela não sabia e tampouco gostava de fumar. Sempre passava mal, sentia tonturas e enjoos. Mas sempre estava com um cigarro entre os dedos, porém longe da mãe, pois, se ela soubesse, faria a filha engolir o cigarro, mesmo sendo ela uma tabagista incorrigível.

Perto de completar 15 anos, disse à mãe que iria estudar no turno da noite, mas a mãe disse que ela não tinha idade para isso. Porém, apenas com interesse de estudar no turno da noite, no período das férias de final de ano, ela conseguiu um emprego em uma fábrica artesanal de batata frita. Usando o fato como desculpa, disse à mãe que agora precisaria ser transferida para o turno da noite, o que logo foi aceito, pois seria uma renda a mais para ajudar nas despesas da casa. Nesse momento, seus pais já estavam separados e sua mãe estava enfrentando sérias dificuldades em manter as finanças da família.

Uma cena que marcou a ida de Raiz Kelly pra noite foi um aluno novo que chegou na escola e, sem que Kelly soubesse, fazia perguntas pra saber quem comandava a escola. Certo dia, ele se aproximou dela e pediu pra fazer parte da turma, de sua turma. Ela, sem saber o que dizer, mesmo se sentindo poderosa, disse para ele pagar as fichas de bilhar (sinuca) para elas jogarem durante uma semana. Assim, ele poderia fazer parte da turma dela.

Veio em seu pensamento: “Agora, é a filha da macumbeira quem dita as regras.”]

Capítulo 04

A Militância Política

Em frente à casa de Raiz Kelly morava uma vizinha que trabalhava no Banco do Brasil. Militante de um partido de esquerda, um tanto fanática, mas de grande presença. Kelly gostava de passar o tempo em sua casa; era amiga das duas filhas pequenas da vizinha, uma de cinco e a outra de oito anos. Sentia admiração pela forma como ela falava de um país melhor, pela maneira como transformava suas ideias em versos e poesias – afinal, Kelly também gostava de escrever.

Dessa maneira, Kelly foi se aproximando do mundo político. Na primeira candidatura de Luís Inácio Lula da Silva à presidência da República, no ano de 1989, o pai de Kelly disse que na

casa dele não iria ter marginais de esquerda e comunistas. Ele disse que iria expulsar da casa dele tais comunistas. Kelly, na sua petulância, agora amparada pela filosofia política de um mundo melhor perguntou se já era pra ela arrumar a mala dela.

Kelly se viu passear pelo partido, saindo sempre com os seguimentos que considerava mais importantes. Como a Convergência Socialista – CS e com a CST, Convergência Socialista dos Trabalhadores, até se ver participando das reuniões de estudos para criação de um outro partido, PSTU – Partido Socialista dos Trabalhadores Unificados.

Talvez, para a direção ou coordenação dessas frentes políticas, a presença quase que insignificante de Kelly não tinha tamanha importância, mas para Kelly essa foi a construção de uma base que ela ainda não entendia direito. Kelly participou das grandes Passeatas Estudantis pelo Fora Collor e pela Carteirinha de meia passagem, apanhou de policiais na rua e de sua mãe quando chegava tarde em casa, mas pintou a cara e foi para as ruas com grito de guerra e o sentimento de ser patriota.

Sentia grande admiração pelo agrônomo que era seu dirigente de célula de estudo político, pois ele levava muito a sério a política e os pilares em que o partido se baseava. Havia também dois militantes secundaristas que, para ela, eram o maior exemplo: aqueles que entravam nas escolas e conseguiam levar todos, ou quase todos, os estudantes às ruas nas passeatas estudantis.

Quando as passeatas começavam, o grande corredor da Almirante Barroso se fechava diante de um mar de estudantes que marchavam até a Assembleia Legislativa do Pará, a prefeitura ou outro ponto previamente definido. Era tudo muito rico politicamente; Kelly conseguia ver, na prática, aquilo que se estudava em grupo.

Até que, um dia, encontrou um de seus inspiradores amanhecido em uma praça, bêbado ou drogado – não soube identificar na época. Aquilo a deixou extremamente decepcionada, pois, em pleno momento de construção do partido, estudava-se uma cláusula que proibia expressamente, a seus filiados, o uso de drogas ilícitas que levassem à dependência. Ver um dos melhores estudiosos e representantes do partido naquela situação causou um grande desconforto em seus pequenos conceitos políticos. Afinal, se aqueles que conheciam, estudavam e participavam das discussões não conseguiam seguir os próprios princípios, como poderiam, então, conquistar o mundo?

Capítulo 05

A religiosidade

— Tô precisando de um serviço, pois minha família diz que não me dará mais nenhum centavo. Como irei comprar os jornais do partido toda semana, também não terei mais passagens de ônibus pra ir às reuniões.

Pensando dessa forma, conversou com o seu dirigente de grupo de estudo partidário, que conseguiu para ela um trabalho como garçone em Icoaraci, aonde ia todas às sextas e sábados. Nesse período, conseguia faturar NCz\$ 70,00, entre gorjeta e as diárias de garçone em dois dias, às vezes três, de serviço. Na época, o salário mínimo estava em torno de NCz\$ 81,40, e isso para família de Kelly era uma grande ajuda. Certa feita, andando pelo centro da cidade, na Praça da República, Kelly encontra uma moça que ofereceu a ela uma caixinha de incenso muito perfumado e um livro, a moça diz que é estudante de Filosofia Védica, pede uma pequena ajuda financeira e faz um convite para visitar o templo.

Nesse período, Raiz Kelly estava terminando o curso de Magistério no Instituto de Educação do Pará - IEP, no período da tarde. À noite, fazia estágios como professora para concluir o curso que já estava no final. Aos finais de semana, continuava a trabalhar como garçomete, porém agora em um lugar próximo de sua casa, onde conheceu uma pessoa vegetariana, o chapista que fazia os lanches. Ela sempre questionava como ele conseguia fazer as carnes para os sanduíches e não comer, fazia sempre um monte de perguntas, até que, certa vez, ele se vira para ela e diz:

— Você especula muito, por que não vai estudar em vez de ficar só especulando? A consciência de Divina é algo muito rica em conhecimento espiritual e talvez te ajude a se encontrar nesse mundo material, porque você parece estar completamente perdida em suas indagações. Você precisa se fazer três perguntas básicas: “quem eu sou? de onde eu vim? pra onde eu vou?” para que você compreenda qual o teu papel nesse mundo material. Fazendo isso, não vai mais te interessar quem come ou quem não come carne animal. Você terá coisas mais importantes a se preocupar.

Entre todas as coisas que o chapista falou, com toda a calma e sabedoria, Kelly só se lembrou de uma única palavra: ESPECULAR. Ela nunca tinha ouvido essa palavra antes e isso a deixou muito intrigada. Ao lado da escola onde estudava, na Rua Gama Abreu, tinha uma banca de revista muito diferente das outras, essa era cheirosa, sempre tinham incensos queimando e alguém com roupas estranhas lhe pedindo um pouquinho de atenção para lhe falar sobre um livro. Raiz Kelly passava por ali diariamente e nunca parava, mas dessa vez resolveu parar. A pessoa que estava ali conversou com ela e lhe explicou várias coisas sobre a existência, karma, ilusões e transcendência. Kelly ficou admirada com a filosofia para a Consciência de Divina, que lhe foi apresentada de uma forma tão rica de detalhes e conhecimento. O que muitos chamam de movimento Hare Krishna.

Capítulo 06

O encontro

— *Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare, Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare, Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna Krishna, hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare. Todas as manhãs, Raiz cantava em suas contas de japa mala, um terço indiano, o Maha Mantra Hare Krishna, com intuito de purificar sua existência e se aproximar de Krishna (Deus).*

Aos 16 anos, se aproximou do Movimento Hare Krishna e descobriu que em sua casa tinham vários livros de Srila Prabhupada, o Mestre Espiritual que trouxe essa filosofia para o ocidente. Sempre que finalizava a leitura de um livro, Kelly ansiava pelo próximo e, dessa forma, ela foi se encantando pelos ensinamentos. Disse que iria morar no templo Hare Krishna e viver como uma monja celibatária desenvolvendo sua espiritualidade.

Assim ela fez, foi morar em Pernambuco, região do nordeste na cidade de Recife, logo conheceu a Fazenda Nova Vraja Dhama em Caruaru, ficou encantada por sua beleza e simplicidade. Ali morou por mais de 6 anos. Kelly continuava a dar aula, no que era chamado de Guru Kula, a casa do Guru, para crianças filhos de devotos e para os moradores da redondeza. Nunca esqueceu a expressão no rosto de um dos seus alunos da redondeza da Educação de Jovens e Adultos, quando recebeu um bolo de aniversário, era costume de Kelly realizar os aniversários de seus alunos com Bolo sem ovos, pipoca e suco. Nessa noite, ela levou o bolo para o Guru Kula, combinou com os

outros alunos de cantarem os parabéns para o aniversariante. Quando ele chegou, foi recebido com os parabéns à moda hare:

— “nós não somos o corpo, nós somos a alma, servos eternos de Krishna iludidos por maya (ilusão), nesse dia de festa, vamos comemorar, cantar e dançar Hare Krishna cantar, Hare Krishna, Hare Krsna, Krsna Krishna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.”

O aluno, que naquele dia completava 31 anos, chorou e disse que nunca em sua vida havia recebido um bolo de aniversário. Agradeceu à professora e disse que, semelhante ao bolo, nunca teve alguém tão especial e que, apesar de ser tão jovem, se preocupava com cada um de seus alunos. Em todos os detalhes, não apenas com o ensinar a ler ou a escrever, mas também naqueles ensinamentos que eram para alma e ele iria levar para vida inteira.

Para Kelly, aquela declaração, aquelas lágrimas, caíram como um acalento, um sentimento de fazer o certo, de entender o motivo de sua existência, de se encontrar consigo mesmo e com o mundo em sua volta. Nesse período, ela recebeu as duas iniciações: iniciação Harinama, onde recebeu um nome espiritual e, após um ano, a iniciação Brahmanica, onde recebeu o mantra gayatri e teve a oportunidade de fazer os rituais religiosos de adoração às deidades de Radha Govinda. Se, nesse momento, alguém perguntasse o que Kelly queria da vida, ela diria que não precisava de mais nada, pois já tinha tudo que poderia almejar nesse mundo material. Kelly viveu de forma simples e pensamento elevado, título de um dos livros de Srila Prabhupada, lido por ela no início de sua vida espiritual.

Capítulo 07

A separação

Ao desembarcar na rodoviária de Recife, no estado de Pernambuco, região Nordeste do país, após 48 horas de viagem, a devota já estava lá a esperando, Raiz Kelly estava muito feliz, pois essa era a sua primeira viagem sozinha para fora do estado onde morava. Tudo era novo e tudo era muito lindo.

Quando chegaram no templo, o presidente, ao receber, fala: — ah! É uma **Śyāmā**.

Sem saber de fato o que significava, agradeceu a acolhida. Após quase 07 anos, ela saiu do templo Hare Krishna e vai dividir o aluguel com uma amiga em Salvador. Depois de muito viajar, visitando quase todas as praias do litoral brasileiro em uma vida meio *underground*, fez teatro no Solar do Engenho Velho de Brotas. Perambulou pelo mundo do Rock por alguns anos com um grande amigo homossexual assumido. Engravidou do primeiro filho, uma gravidez complicada, o que a trouxe de volta para casa de sua mãe. Com o nascimento da criança, ela constrói sua primeira casa e volta a trabalhar com a educação, conhece a pessoa com a qual vive por 12 anos e tem uma filha, ficando com um casal de filhos com 05 anos de diferença de idade entre eles.

No parto do primeiro filho, ela entra no hospital às 9:00 horas da manhã, a colocam em uma enfermaria, onde fica sozinha o dia todo, sem receber uma única visita de médicos ou enfermeiros. Às 16:00 horas, uma técnica de enfermagem diz que ela vai para sala de operação, pois ela vai fazer uma cesariana, mas ela argumenta dizendo que deseja ter um parto normal e não é ouvida. Já na sala de operação, tenta novamente falar com a médica que não gostaria de fazer uma cesariana e que prefere ter o filho de parto normal, mas a médica, com toda a estupidez, diz que ela não tem passagem e que só iria fazer a criança sofrer. Ela pergunta como a médica poderia saber que ela

não tinha passagem se ninguém a viu, não foi feito nenhum toque ou algo semelhante. A médica, da forma mais irritante possível, diz que ela não tem tempo para ficar discutindo, pois já estava na hora dela ir embora, perguntou se Kelly queria ter o bebê ou se iria fazer a criança sofrer com essas indagações?

Sem saber o que fazer e se sentindo sozinha, Kelly senta na cama e, ao sentir a lâmina encostar em sua barriga, pede para cortarem um pouco mais embaixo para que pudesse usar biquíni sem aparecer o corte. A médica a olha, toca na barriga de novo e pergunta se ela está sentindo o toque e ela diz que sim. Nesse momento, viram a cama quase que de cabeça pra baixo, Kelly sente uma furada em suas costas... Após um tempo, colocam um pano em sua frente que a impede de ver sua barriga. Minutos depois, ouviu o choro do menino, que até o momento era chamado de Acyutanda. Novamente sem entender o que aconteceu no hospital, ela volta para casa no dia seguinte em que a criança nasceu.

Quando criança e adolescente, Raiz Kelly tinha uma enorme paixão pela mulher grávida, pelo formato da barriga, a tonalidade da pele, o misticismo de ter uma vida dentro de outra vida, um ser humaninho completo, uma miniatura de gente com todos os órgãos e membros dentro de uma barriga, sempre a deixaram encantada. A maternidade para ela nunca foi apenas um ato de ser mãe, mas sim uma dádiva divina. Porém, ao engravidar, Kelly sente uma grande amizade se transformar em ruínas, as acusações, as ofensas, a fala que por anos ecoou em sua mente:

— Eu não quero esse filho, eu não vou ser pai, não pedi pra você engravidar...

Além de várias outras pressões psicológicas que a convenceram que esse não era o melhor momento para deixar uma criança vir ao mundo. A confusão de ver seu sonho de criança estar virando pesadelo. Como poderia uma criança sair do lugar onde deveria ficar mais protegida, o ventre da mãe! Isso é, a vida dentro de outra vida que ela sempre sonhou, iria descer pelo ralo? Definitivamente, não!

A relação amorosa na vida de Kelly sempre foi muito complicada, nunca encontrou alguém que de fato a assumisse enquanto namorada, a cor da pele, a insegurança na fala, a ancestralidade sempre foi muito forte e muito presente em sua existência. Saiu da casa de sua mãe aos 17 anos, aos 18 foi morar em outro Estado, porém, somente aos 26 anos perdeu a virgindade com um carinha nada a ver.

A vida lhe ensinou a ser forte, mas foi a duras penas, é dito que a água fervida que amolece o macarrão é a mesma que endurece o ovo. E assim Kelly se sente em relação à vida. Gosta de se apaixonar, ama intensamente, vive o relacionamento cada minuto com paixão, sofre quando acaba, chora, fica triste... mas sabe que depois passa e ela está pronta e poderosa para continuar o ciclo da vida.

Quando vê e sente seus filhos, percebe que não há nada mais doce, puro e meigo do que esse amor.

Kelly voltou grávida para casa de sua mãe, entre piadas e acolhimento, ela vai se fincando de novo no seio de sua família, e logo conhece seu novo grande amor. Sem ter emprego, e após o nascimento do filho, Kelly arranja um bico (serviço) com uma liderança comunitária do bairro para ser mesária de um campeonato de futebol. Por partida, ela ganharia R\$ 10,00, não era quase nada. Mas para uma mãe solo, já era alguma coisa.

Nesse período, se apaixonou por alguém que, de cara, não lhe dá a devida atenção, não a valoriza enquanto mulher e ainda a ridiculariza por ser mais velha e mãe solo. Nesse momento, Kelly

já tinha sua própria casa, suas coisas, poucas, mas tinha. Se ver novamente amando intensamente, não aceita engravidar de primeiro, mas após muitas conversas, em relação à idade, seu grande amor não tinha filhos, sendo um dos últimos do ciclo de suas amizades sem filho. Então, após 4 anos morando juntos e aos 32 anos de idade, ela engravida de uma menina e novamente a história se repete... dessa vez com as bebidas, as traições, as mentiras. Infelizmente, desse relacionamento, não se criou nem a amizade. Kelly percebeu que sua relação já havia acabado quando a criança chegou, e, mesmo de resguardo, é jogada para fora da cama, porque não aceitou a permanência do marido completamente embriagado na mesma cama em que ela estava com a criança, que tinha apenas alguns dias de nascida.

A rotina do companheiro chegar em casa embriagado se repetia várias vezes durante a semana, e em todos os finais de semana. Sempre ouvia a mesma conversa: — estou aqui perto entre os familiares.

Era rotina de família e ela teria que aceitar, pois sempre foi assim. Mas não, ela não aceitava, e, quando descobriu a traição dentro de sua própria casa, disse que não queria mais, que não tinha o porquê passar por essa situação, e mesmo assim levaram anos para ela tomar atitude. Quando se viu sair com outras pessoas, ainda morando na mesma casa do companheiro, chamou ele e disse que não iria viver dessa forma, pois nunca foi puta ou vulgar na sua adolescência e não seria agora, depois de velha, que iria fazer esse papel.

Ele saía com alguém para um lado e ela fazia o mesmo do outro lado. Ela disse que seria melhor se separarem, pois a situação como estava não era bom para nenhum dos dois. A primeira preocupação dele foi que não iria sair da casa após 12 anos de relacionamento. A única preocupação estava em cimentos e tijolos. Os pais dele vão na casa de Kelly e dizem que sabiam que aquela relação não daria certo, por esse motivo, eles não haviam passado o terreno (onde eles construíram a casa e moravam há 12 anos) para o nome do filho. Kelly, indignada com aquela revelação, grita que eles, há 12 anos, agouravam e torciam contra a relação deles. Estavam há 12 anos com essa fala engasgada na garganta, e que pegassem esse papel (documento do terreno) e engolissem junto com toda a maldade que havia neles.

Kelly simplesmente chorou. Chorou pela separação, pela raiva, pela maldade do ser humano, pela insegurança, chorou com angústia, com medo.

Capítulo 08

O Empoderamento Enquanto Mulher Preta

— Se está errado, foi a negrinha quem o fez. Manda ela de volta para o trono.

Essa era a fala de “brincadeira” que o professor efetivo da área da matemática que estava na coordenação pedagógica, junto com Kelly e outras coordenadoras, sempre fazia, porém ele dizia brincando, pois não tinha maldade em sua fala, não era racismo.

Quando Kelly foi trabalhar na escola Municipal em um bairro periférico de Ananindeua, entendeu que era preciso se fortalecer enquanto mulher negra, trazer à tona a Educação para as Relações Étnicas Raciais, pois a escola ficava em uma área específica, há alguns metros da maior invasão da população negra do estado: mais adiante, tinha o Território quilombola com mais de 3 séculos de existência. Essas crianças e adolescentes eram da escola onde ela havia começado há pouco tempo na coordenação pedagógica do fundamental maior no turno da tarde. Via crianças

serem alvos de racismo e discriminação da mesma forma que ela o fora, porém, ela disse que eles não iriam passar pelo mesmo que ela havia passado.

E, dessa forma, Raiz Kelly começou a se afirmar enquanto mulher negra através de sua vestimenta e estética negra com suas tranças afros e turbantes. Levava rodas de conversas sobre empoderamento negro para a escola, discutia o fortalecimento negro com professores, que antes teciam comentários horríveis em relações aos alunos. Professores negros se auto-ridicularizando por serem negros, aquelas piadinhas que nem vale a pena escrever. Kelly traz, no desfile escolar de 7 de setembro, reis e rainhas africanos, coloca os 07 orixás na avenida. E, aos poucos, vê seu trabalho de formiguinha surtir efeitos quando as alunas soltam seus cachos, seus *blacks*, quando professores começam a questionar como os alunos chegam na sala de aula, o ciclo de sofrimento, discriminação e violação de direitos que passam até o horário das aulas. O porquê que a escola até o horário do recreio é sempre cheia e, após o recreio, os alunos simplesmente fugiam da escola por cima do muro mesmo. Esses questionamentos, de certa forma, foram criando espaços para diálogos de uma educação para as relações étnico-raciais.

Dessa forma, Kelly segue se fortalecendo enquanto mulher negra. Caminha nas Marchas das Margaridas, em Brasília, integra coletivos de movimentos negros, leva sua voz em palestras a escolas e órgãos públicos. Participa da fundação do Fórum Permanente das Entidades Negras - FOPENAN, ajuda a erguer os órgãos de PIR em sua cidade, tornando-se a primeira coordenadora de PIR e presidente do Conselho de Promoção da Igualdade Racial. Conduz a adesão do município ao Sistema Nacional de PIR, retorna à educação e escreve um projeto para o Território Quilombola (projeto esse que nunca foi olhado pela gestão).

Ao revisitar sua própria história, reconhece o quanto seus direitos foram violados enquanto criança, mulher e mãe negra. Ainda assim, sorri diante do amadurecimento pessoal, do crescimento profissional, entendendo que a mudança nasce das escolhas. E, desde muito cedo, havia apenas dois caminhos possíveis: permanecer no quarto a chorar ou sair para o mundo, empoderar-se, afirmar-se como ser humano digno de direitos e deveres.

Em seu cotidiano já não admite piadinhas que diminuam, que ridicularizem, que desmereçam sua cor, sua vida ou a de seus próximos. Repete diariamente a frase de Angela Davis: “*Numa sociedade racista não basta não ser racista, é preciso ser antirracista.*”.

Agradece a todos que a fizeram mais forte, às alegrias e às dores que lhe trouxeram aprendizado. Reconhece, acima de tudo, a presença constante de Deus em seu caminhar, e, também, nas conversas com a entidade *Balabaniam* que se manifestava na coroa de sua mãe; nas dúvidas sobre a existência, enquanto recitava o *Maha mantra*; nos banhos de ervas; na vida de seus filhos.

E sabe, enfim, que não pode parar. A militância é tarefa de cada dia – uma semeadura árdua, regada de alegria, suor e lágrimas, que floresce no gesto, na palavra, no passo que segue. É um chamado que não se cala, porque vem da vida e atravessa gerações. Como nos ensinou Marielle Franco, cuja memória ecoa como semente e flor: “*As rosas da resistência nascem no asfalto. A gente recebe rosas, mas vamos estar com o punho cerrado, falando de nossa existência contra os mandos e desmandos que afetam nossas vidas.*”.



Seção

2

Mulheres Quilombolas



Evasão Escolar e o Tempo do Extrativismo do Açaí

Deserción Escolar y el Tiempo del Extractivismo del Açaí

High School Dropout and the Time of Açaí Extractivism

Maria Madalena Oliveira dos Santos

Resumo: Este artigo analisa a evasão escolar no período de safra do açaí na Escola Municipal Maria Leopoldina Miranda de Castro, situada na comunidade quilombola de Gurupá, Cachoeira do Arari (PA). A pesquisa articulou revisão bibliográfica e trabalho de campo (2019), com relatos de moradores e informações da ARQUIG (Associação dos Remanescentes do Quilombo de Gurupá). Os resultados indicam que a evasão e a infrequência se intensificam no segundo semestre, sobretudo entre setembro e dezembro, quando o trabalho extrativo e a venda do excedente se tornam centrais para a renda familiar. A necessidade de garantir alimentação e outros bens de consumo faz com que a escolarização seja temporariamente menos priorizada. Defende-se a construção de alternativas pedagógicas e socioeconômicas capazes de reduzir a interrupção dos estudos.

Palavras Chave: Evasão Escolar. Extrativismo do Açaí. Safra. Trabalho Familiar. Amazônia.

Resumen: Este artículo analiza la deserción escolar durante el período de cosecha del açaí en la Escuela Municipal Maria Leopoldina Miranda de Castro, ubicada en la comunidad quilombola de Gurupá, en el municipio de Cachoeira do Arari (PA, Brasil). La investigación combinó revisión bibliográfica y trabajo de campo realizado en 2019, con relatos de residentes y datos de la ARQUIG (Asociación de los Remanentes del Quilombo de Gurupá). Los resultados indican que la deserción y el ausentismo se intensifican en el segundo semestre, especialmente entre septiembre y diciembre, cuando el trabajo extractivo y la comercialización del excedente se vuelven centrales para el ingreso familiar. La necesidad de garantizar alimentación y otros bienes de consumo hace que la escolarización sea temporalmente menos priorizada. Se defiende la construcción de alternativas pedagógicas y socioeconómicas para reducir la interrupción de los estudios.

Palabras Claves: Deserción Escolar. Extractivismo del Açaí. Cosecha. Trabajo Familiar. Amazonía.

Abstract: This article examines high school dropout during the açaí harvest season at Maria Leopoldina Miranda de Castro Municipal School, located in the quilombola community of Gurupá, in the municipality of Cachoeira do Arari (Pará, Brazil). The study combined a literature review with fieldwork conducted in 2019, including residents' accounts and data from ARQUIG (Association of the Remnants of the Gurupá Quilombo). The findings show that dropout and absenteeism increase in the second semester, particularly between September and December, when extractive labor and the commercialization of surplus production become central to household income. The need to secure food and other consumer goods leads to schooling being temporarily less prioritized. The article argues for pedagogical and socioeconomic alternatives capable of reducing interruptions in schooling.

Keywords: High School Dropout. Açaí Extractivism. Harvest Season. Family Labor. Amazon.

Maria Madalena Oliveira dos Santos – Educadora quilombola de Gurupá (Cachoeira do Arari/PA). Associada ao Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS).

INTRODUÇÃO

No município de Cachoeira do Arari, situado no arquipélago Marajó no Pará, mais precisamente na comunidade quilombola de Gurupá, as iniciativas para estabelecer uma educação de qualidade voltadas para os alunos da zona rural (ribeirinhos) que, no período da safra do açaí, abandonam a sala de aula, ainda perpassam gerações. Desde minha infância na escola, já ouvia professores comentarem sobre a ausência de alunos em sala de aula; porém, foi após minha formação acadêmica e ingresso na docência que deparei com a evasão escolar de forma mais acentuada.

Evasão e abandono escolar culminam num problema nacional devido às consequências para a sociedade como um todo. É fundamental, portanto, que os fatores que influenciam na incidência e na manutenção de tais problemas em ambiente escolar sejam diagnosticados e tratados para que cada vez mais jovens concluam a educação básica. (AURIGLIETTI; LÖHR, 2014, p. 2)

A evasão escolar configura-se como um problema educacional de abrangência nacional, caracterizado pela ausência de crianças e jovens no espaço escolar. Dados do Censo Escolar 2018 indicam que cerca de 2 milhões de crianças e adolescentes estão fora da escola (MAES, 2019, n.p.). Em consonância com esse cenário, observa-se que a evasão escolar também afeta de forma significativa adolescentes e jovens matriculados em escolas públicas situadas nas áreas ribeirinhas da região Amazônica brasileira.

Diante desse cenário, segundo observações e escutas de relatos cotidianos, percebe-se que os alunos do sexo masculino são os mais atraídos para o trabalho nesta atividade extrativa, visto que são mão de obra regimentada para o trabalho.

O presente trabalho busca indicar tais problemáticas no contexto escolar e principalmente realizar adequações do currículo escolar que contemplem esses alunos. Além de encontrar meios para solucionar e, antes de tudo, pensar na aprendizagem dos alunos por meio de políticas públicas.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa do tipo estudo de caso e as reflexões aqui efetivadas são fundamentadas dos seguintes autores e autoras: Freire (1987); Kruppa (1994); Loureiro (2002); Ruzany, Moura, Meireles (2012); Oliveira (1996); Lima (2005).

No primeiro tópico, observaremos a Amazônia marajoara: o modo de vida extrativa, tendo, como principal produto do extrativismo vegetal, o açaí: a safra do mesmo que contribui na renda familiar onde os principais membros da família que realizam o cultivo do fruto são os jovens.

No segundo tópico, temos o município de Cachoeira do Arari no contexto da Amazônia, a comunidade de Gurupá, do mesmo município, uma comunidade quilombola e ribeirinha onde sua maior concentração de renda está no cultivo do açaí.

Já nos dois tópicos finais, temos o tempo da safra do açaí e a evasão, com pontos sobre como contornar a evasão e a construção de etnocurrículos para pedagogia quilombola e ribeirinha.

Esta pesquisa acadêmica tem por objetivo discutir a evasão escolar que ocorre no período de safra do extrativismo do açaí na escola Maria Leopoldina Miranda de Castro, localizada na comunidade quilombola de Gurupá, do município de Cachoeira do Arari/PA.

Esta investigação tem por objetivos específicos analisar a temática da evasão escolar na busca de apresentar possíveis caminhos para enfrentar este problema que a referida escola enfrenta,

e também compreender quais medidas a Secretaria Municipal de Educação está planejando tomar para o enfrentamento do problema.

Os alunos nesta faixa etária geralmente abandonam a sala de aula quando chega o tempo do extrativismo do açaí, que é um meio de trabalho que garante o sustento familiar. O maior índice dessa evasão é observado no segundo semestre, quando aumenta a demanda pela mão de obra do peconheiro¹ por parte dos proprietários de açais.

Neste estudo que aborda a evasão escolar, além dos grandes problemas para o aluno, no que tange ao processo de formação de conhecimentos leitura/escrita, apresento também evidências dos graves perigos enfrentados por todos que se arriscam neste trabalho, muitas vezes, sem condições mínimas de segurança para exercê-lo.

A princípio, foi realizada a pesquisa de campo na Associação Remanescente de Quilombo de Gurupá (ARQUIG), em seguida, na escola Maria Leopoldina Miranda de Castro e na Secretaria Municipal de Educação (SEMED) entre maio e junho de 2019.

Após pesquisas, observa-se ausência de políticas públicas voltadas às famílias de baixa renda na região amazônica brasileira, especificamente em Gurupá, Marajó, para ribeirinhos que vivem do extrativismo, que acabam deixando a escola para trabalhar.

Também identifica-se a problemática referente aos acidentes sofridos pelos peconheiros e suas consequências. Nesse aspecto, aborda-se, também, a importância da família e da escola em todo esse contexto, na busca de meios que favoreçam o aprendizado dos jovens e adolescentes de toda a comunidade.

1. Amazônia Marajoara: o modo de vida extrativista

A Amazônia apresenta condições que são singulares no mundo. Uma de suas principais características é a população ribeirinha e o seu modo de vida. Essa população vive da pesca, da agricultura e do extrativismo para sua sobrevivência e precisam de uma interação com a natureza local, pois ela fornece os meios de onde se tira o seu alimento para sua reprodução diária. A natureza fornece uma enorme variedade de produtos, várias espécies de peixes e frutos da floresta (PONTE, 2013).

O trabalho interagindo com a natureza, para esses habitantes, é de suma importância, pois os mesmos vivem do extrativismo da região, percorrendo os igarapés² para pesca e, na terra, buscando fazer pequenas plantações para extrair principalmente a mandioca. Na Amazônia ribeirinha, a alimentação das famílias tem como base o plantio de dois alimentos principais: a mandioca e o açaí, que são complementados com a caça, a pesca, e a criação de pequenos animais, além do cultivo de hortaliças tradicionais e o extrativismo (PONTE, 2013).

A população da Amazônia tem como característica primordial o modo de vida ribeirinho vivendo sempre à beira dos rios e igarapés, a maioria dessa população era composta às vezes de uma única família ou um grupo de duas ou quatro casas. Para sobreviver à beira do rio exigia daquelas pessoas um bom conhecimento sobre a natureza. (LOUREIRO, 2002, p. 17)

¹ Peconheiro: a pessoa que colhe o açaí na palmeira do açazeiro. Trabalhadores que utilizam a peconha, que é um utensílio rudimentar amazônico similar a um cinto, utilizado na escalada de árvores e pode ser feito das folhas do pé de açaí.

² É um pequeno afluente de um determinado rio que sofre influência das marés.

O açaí é um produto do extrativismo vegetal de grande importância para o mercado paraense e que faz parte da dieta alimentar tradicional do povo urbano e, principalmente, dos ribeirinhos. Ao longo do tempo, o açaí na Amazônia foi passando de mera produção de subsistência para produção industrial em escala de exportação (PONTE, 2013).

Este fruto se tornou “um dos mais importantes produtos do extrativismo nacional e um dos principais responsáveis por dar visibilidade à biodiversidade da Floresta Amazônica” (CONAB, 2019, p. 1). Diante da sua valorização no mercado nacional e internacional, a produção do açaí tem aumentado e, com isso, a comercialização já extrapolou os limites das comunidades locais. De acordo com a Companhia Nacional de Abastecimento:

[...] desde a década de 90, impulsionado pelo advento da cultura fitness e de academia, o açaí ganhou status e fama, por suas propriedades antioxidantes, seu alto teor energético e também devido à presença da chamada “gordura boa” em sua composição, e hoje é incluído na categoria dos super alimentos. (CONAB, Companhia Nacional de Abastecimento, 2019, p. 1)

Assim como ocorre com outros recursos da floresta, o extrativismo do açaí é uma atividade em que várias populações dependem dessa extração como renda familiar. A atividade é intensa no período de safra e, sobre isto, a CONAB (2019, p. 1) afirma que: “a safra do açaí varia de acordo com a região. No Pará, principal produtor, o período de safra do açaí vai de agosto a novembro. No estuário amazônico o pico da safra ocorre no período de julho/agosto”.

É nesse período da safra do açaí que as famílias ribeirinhas apuram maior renda, ao venderem os frutos extraídos do quintal e da natureza no entorno, além da cultura da roça e dos igarapês, com a pesca. Nessa região, ainda é viva a prática do agricultor e extrator que usam as mais antigas e importantes atividades de toda a região amazônica (PONTE, 2013).

Além do período da safra, também se faz o manejo de açaizais no período da chamada entressafra de frutos; é neste período que as famílias aproveitam para limpar os açaizais e esperam o período de coleta dos frutos durante a safra. Esse processo de manejo produz o palmito, produto extraído do interior das palmeiras mais antigas dos açaizais. A extração de palmito, que é um produto muito apreciado na culinária nacional e internacional, também tem gerado renda às famílias que extraem de sua propriedade, além de comerciantes que contratam a mão de obra de meninos (PONTE, 2013).

Figura 1 - Trabalhador apanhando açaí



Fonte: acervo da autora, 2019.

A colheita do fruto do açaizeiro é realizada, em geral, por jovens escaladores, que atravessam de uma árvore para outra em uma única touceira², sem precisar descer ao solo. Esses escaladores coletam de três a cinco cachos de uma só vez e suportam cargas de até 15kg, perfazendo uma jornada de trabalho de 6 a 8 horas diárias (PONTE, 2013).

Oliveira (2002) demonstra que a extração do fruto e do palmito do açaizeiro (*Euterpe oleracea Mart.*), associada aos ciclos fenológicos de floração e frutificação, provoca alternância na oferta desses produtos, resultando em oscilações no comércio interno. Já Jardim e Anderson (1987), ao analisarem o manejo de populações nativas no estuário amazônico, evidenciam que, em períodos de menor disponibilidade do fruto, a atividade econômica tende a se deslocar para o corte do estipe com fins de extração do palmito.

O açaí atualmente pode ser considerado um símbolo da Amazônia, seu consumo no Brasil e no exterior está crescendo rapidamente, pois essa fruta, além de saborosa, é repleta de benefícios nutricionais para a saúde. E os Estados que se destacam como maiores produtores de açaí são: o Pará e o Amazonas. O gráfico a seguir mostra os dados da produção de açaí por Estado no Brasil nos anos 2015, 2016 e 2017 (CONAB, Companhia Nacional de Abastecimento, 2019).

Gráfico 1 - Quantidade de Açaí produzida por Estado no Brasil - 2015, 2016 e 2017.



Fonte: CONAB (2019).

De acordo com a tese de Romero Ximenes Ponte (2013), o açaí surge como elemento identitário sub-regional que passou a contribuir com a identidade paraense, ou seja, o açaí é elemento cultural na alimentação do povo paraense; entre esses, há aqueles que tomam o açaí todos os dias. Mas o açaí tem conquistado uma boa parte dos brasileiros que não são naturais da Amazônia, e que têm inserido na sua dieta a ingestão do açaí como uma boa fonte de energia e outros nutrientes que colaboram para a manutenção da saúde.

A palmeira apresenta um ciclo de vida longa e, apesar do ciclo reprodutivo³ que acontece o ano inteiro, o aumento de produção das flores ocorre no período das chuvas e, o dos frutos, na época de menor precipitação (JARDIM; ANDERSON, 1987).

³ O ciclo reprodutivo compreende os processos de floração e frutificação.

Figura 2 - Processo de Produção Artesanal do Açaí.



Fonte: G1 Globo (2019).⁴

No Pará, principalmente na capital de Belém, nos municípios da região do rio Tocantins e na região do Marajó, o açaí é um dos componentes essenciais da dieta alimentar das populações de baixa renda. Daí sua importância em termos alimentares e econômicos, que, por certo, justifica o impacto da evasão na época de sua colheita no calendário escolar (AURIGLIETTI; LÖHR, 2014).

Ademais, das matas da Amazônia, são extraídos outros produtos como a farinha de mandioca, que é outro alimento fundamental no dia a dia do povo paraense e, por esse motivo, ao longo dos tempos, buscou-se melhoramento nas formas de plantio, uma vez que é por meio desse cultivo que se asseguram as bases da alimentação da comunidade. E esse cultivo da mandioca também possibilita a produção de outros alimentos além da própria da farinha, pois dela derivam: o tacacá⁵, a macaxeira e a famosa maniçoba⁶, um dos mais importantes e conhecidos pratos da culinária regional paraense (AURIGLIETTI; LÖHR, 2014).

No processo de cultivo da produção de mandioca também ocorre regularmente a limpeza das roças, que é feita ao longo do ano pelos agricultores. Para fazer essa limpeza, nas pequenas propriedades geralmente são realizados mutirões entre os donos, mas, nas grandes propriedades, os donos destas acabam ofertando esse trabalho para as famílias da região, o que assegura uma renda a algumas dessas famílias. Porém, o público alvo desse trabalho acaba sendo formado principalmente por jovens estudantes, o que se configura em motivo da evasão escolar, principalmente dos alunos do sexo masculino (AURIGLIETTI; LÖHR, 2014).

Assim como a extração do açaí, a produção de farinha é uma atividade de importância inquestionável na vida das comunidades ribeirinhas, devido ambas as atividades fornecerem a principal fonte de alimento e, também, por proporcionar renda à essa população; pois, conforme Chaves (2004, p. 32): “O homem enquanto integrante da natureza subtrai dela as condições básicas para sua subsistência”.

⁴Disponível em: <<http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2015/05/ribeirinhos-exibem-producao-de-farinha-eacai-em-museu-do-amapa.html>. Acesso em: 17 ago. 2019.>

⁵É um caldo, encontrado principalmente nos Estados da região norte do Brasil, preparado com a goma da mandioca, camarões, tucupi e temperado com alho, sal e pimenta, e no qual se adiciona jambu.

⁶Comida a base da folha de maniva, principalmente macaxeira; nela se adiciona: toucinho de porco, chouriço, charque e outras especiarias.

De acordo com Oliveira (2002), o açaí é o fruto de uma palmeira denominada açaizeiro (*Euterpe oleracea Mart.*), amplamente distribuída nas áreas de várzea da Amazônia, constituindo um produto de elevada relevância econômica, social e cultural. No Estado do Pará, maior produtor nacional do fruto, o açaí ocupa lugar central na organização da vida cotidiana e das estratégias de reprodução social dos segmentos amazônicos que habitam as regiões estuarinas.

Nesse contexto, a produção do açaí está diretamente condicionada aos ciclos fenológicos de floração e frutificação do açaizeiro, o que resulta em uma dinâmica sazonal da oferta do fruto (OLIVEIRA, 2002). Em períodos de menor disponibilidade, observa-se a intensificação de outras estratégias extrativistas, como o corte do estipe para a extração do palmito, prática amplamente documentada nos estudos sobre o manejo de populações nativas do açaizeiro no estuário amazônico (JARDIM; ANDERSON, 1987).

A sazonalidade do extrativismo do açaí impacta diretamente a organização do trabalho familiar e comunitário, exigindo maior mobilização de mão de obra nos períodos de safra. Essa reorganização do tempo produtivo interfere nas rotinas escolares, contribuindo para a ausência temporária ou definitiva de crianças e adolescentes das escolas, sobretudo em comunidades ribeirinhas, onde a economia doméstica depende fortemente da renda gerada pelo extrativismo. Assim, a evasão escolar passa a ser compreendida não apenas como um problema educacional, mas como uma expressão das desigualdades socioeconômicas e territoriais que estruturam a vida nos contextos amazônicos.

1.1. O Município Cachoeira do Arari no Contexto Amazônico

É notório que o extrativismo florestal contribui para o incremento econômico da região amazônica e, nesse ponto, a extração da madeira e do açaí representam uma parcela significativa dos produtos originários que são comercializados nesta região.

Pesquisas da Secretaria de Estado de Planejamento e Administração (SEPLAD) afirmam que a região Amazônica, bem como suas riquezas naturais, as belezas da fauna e flora, são palco da agricultura e do extrativismo. Diante disso, podemos destacar que município de Cachoeira do Arari/PA está inserido neste contexto e apresenta uma riqueza natural, e também possui grandes fazendas e diversas fontes de renda.

Em vista de sua grande população ser moradora da área ribeirinha, é da extração do açaí que vivem essas pessoas, sendo a principal atividade econômica no período da safra. Conforme M. Raimundo (70 anos), morador e coletor de açaí: Vale ressaltar que, em uma estimativa simples, “O município de Cachoeira do Arari (área ribeirinha) produz em média 500 toneladas do produto no período da safra”. É no período de safra do açaí que os donos de açaizais, bem como a população em geral, aumentam suas rendas e adquirem alguns bens materiais, melhorando assim as condições de vida das famílias.

1.2. A Comunidade de Gurupá no Município Cachoeira Arari-PA

A comunidade remanescente do Quilombo de Gurupá está localizada às margens direita do Rio Arari, onde faz fronteira com as comunidades de Santana do Arari, Tartarugueiro e Caracará.

Figura 3 – Mapa da região onde está localizada a Comunidade de Gurupá, município de Cachoeira do Arari/PA.



Fonte: Cartografia Social Comunidade de Gurupá, 2014.

Segundo a tradição dos relatos dos primeiros moradores da comunidade, o nome desta comunidade é referente à palavra “gurou”, usada quando algo dá errado.

De acordo com a Associação dos Remanescentes de Quilombo de Gurupá (ARQUIG), atualmente, a referida comunidade possui aproximadamente 750 famílias, distribuídas em cerca de cinco setores, onde estas famílias vivem basicamente do extrativismo, da caça e da pesca, sendo esses os seus meios de subsistência. E, nesse sentido, ressalta-se também que, diante das condições reais de baixa renda – isto devido a maior parte da população dispor de menos do que um salário mínimo (998 reais) –, muitas das famílias são inscritas em programas sociais, como o Seguro-Defeso⁷ e Bolsa Família⁸.

A comunidade também dispõe de duas escolas municipais: Escola Municipal de Ensino Fundamental Alto Gurupá, fundada em 1989, na gestão do Prefeito José Gomes de Moura, que atualmente possui 111 alunos, segundo dados apresentados pelo senso escolar da SEMED, e atende alunos do ensino infantil ao 3º ano do Ensino Fundamental.

A outra estrutura escolar presente na comunidade é a Escola Municipal de Ensino Fundamental Maria Leopoldina Miranda de Castro, fundada no ano de 1970, na gestão do prefeito Guilherme Costa, conforme consta na placa de inauguração da referida escola. Quanto à sua estrutura física, esta escola possui duas salas de aula, dois banheiros, e uma cozinha com um pequeno depósito.

⁷ É o benefício de um salário mínimo que o pescador artesanal recebe no período que a pesca está suspensa durante quatro meses.

⁸ Benefício do governo federal destinado às famílias de baixa renda

Figura 4 - Imagens da Escola Fundamental Maria Leopoldina Miranda de Castro



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Atualmente, segundo a lotação dos funcionários do determinado ano, a escola possui no quadro funcional: dois professores, um efetivo e um contratado; três serventes, uma efetiva e duas temporárias; e um vigia. Quanto ao número de turmas, a escola funciona pela manhã, com uma turma do 4º ano, 22 alunos, e a tarde com uma turma do 5º ano, 36 alunos.

No mesmo ambiente também funcionam quatro turmas do Sistema de Ensino Rural Adaltino Paraense (SERAP), anexo da escola Adaltino Paraense, pelo fato da escola se localizar na sede do município e o governo não dispor de transporte escolar suficiente para o deslocamento até a zona urbana.

Trabalham na docência 10 professores de disciplinas específicas, atendendo as turmas do 6º ao 9º ano, com 76 alunos, nos quais 40 são meninas e 36 são meninos.

2. O Tempo da Safra do Açaí e Evasão Escolar.

De acordo com nossa pesquisa, realizada com 10 jovens de 11 a 18 anos e residentes em Gurupá, 100% abandonaram os estudos aos 7 anos pra ingressarem no trabalho da colheita do açaí. Eles também alegam que não voltaram a estudar devido terem dificuldades e falta de incentivo para aprender, como nos relataram alguns estudantes que estão em situação de evasão escolar.

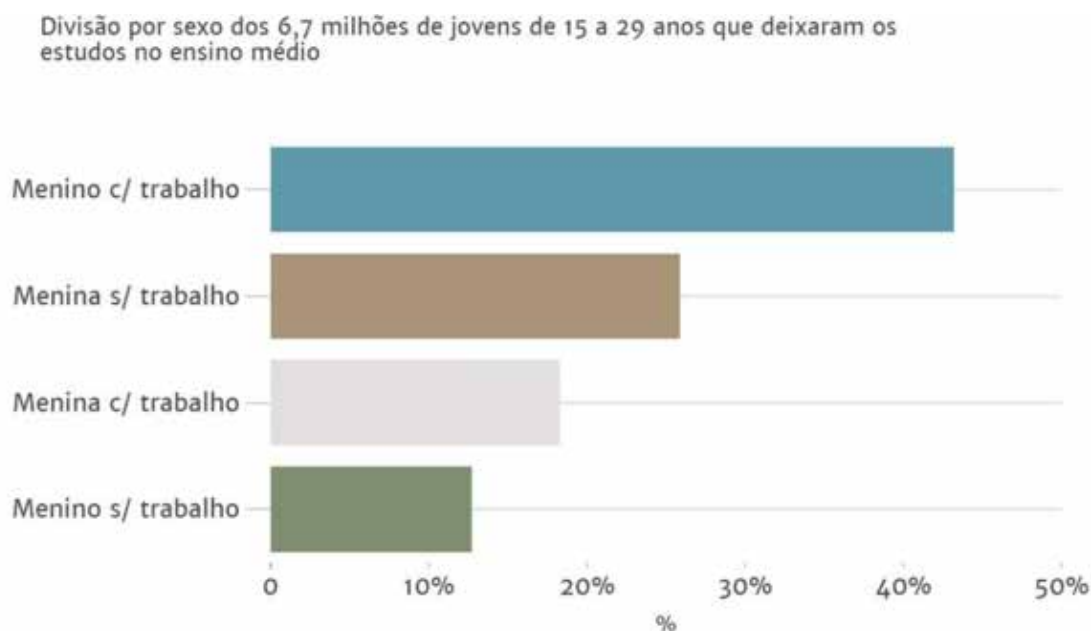
O que chama atenção na relação entre o cultivo/extração do açaí e a escola são as consequências que resultam em um processo de evasão escolar que atinge grande parte das crianças e adolescentes, como é percebido na atual realidade da comunidade de Gurupá em Cachoeira do Arari/PA.

Diante dessa realidade, algo que nos chama atenção é que essa evasão escolar ocorre principalmente com os alunos do sexo masculino. Por quê? Acredito que os meninos são maioria a enveredarem para este caminho pelo fato de, geralmente, possuírem mais força física em comparação com as meninas. Isso influencia diretamente no estabelecimento da relação destes estudantes

com o mundo do trabalho, pois, na maioria dos casos, os trabalhos são mais voltados à questão do trabalho braçal. E, além disso, muitas vezes exige o deslocamento para regiões mais longínquas, o que favorece ainda mais a evasão.

Apesar de não ter encontrado dados que tratem do ensino fundamental, os dados do ensino médio, como consta o gráfico a seguir, nos ajuda a compreender um pouco dessa relação entre evasão escolar e o sexo dos estudantes, destacando o sexo masculino (FERREIRA, s.d).

Gráfico 2 - Jovens do ensino médio incompleto e fora da escola - Brasil.



Fonte: Levantamento do Instituto Unibanco, com dados da PNAD, 2015 (FERREIRA, s.d).

Ainda hoje, a comunidade não dispõe de escolas técnicas, que contribuíam para que muitos desses alunos, com idade para tal, pudessem conciliar trabalho e sala de aula. Além disso, esta realidade nos revela a falta de políticas públicas que garantam a permanência das crianças e adolescentes nas escolas. Inclusive, ao analisar as frequentes desistências juntamente com a direção da escola Maria Leopoldina Miranda de Castro, observamos que há evasão escolar na mesma e, ainda, o índice de evasão escolar é maior para com alunos negros e filhos de pais separados (Pesquisa de campo realizada junto à direção da Escola Maria Leopoldina Miranda de Castro, 2019).

Mediante inúmeros estudos realizados por educadores do mundo todo, Brandão, Bianchini e Rocha (1983, p.45) acharam a seguinte explicação para a problemática: “Os alunos de nível socioeconômico mais baixo têm um menor índice de rendimento, portanto, são mais propensos à evasão”. E, de certo modo, estes autores nos confirmam esta triste realidade que também é presente em nossa comunidade local escolar.

Wanderley (2007), referindo-se à adolescência, afirma que essa fase do ciclo da vida se caracteriza fortemente pela transição entre a infância e a idade adulta. Outros sociólogos acrescentam que os limites entre uma fase e outra são geralmente demarcados pelo início da atividade de trabalho para seu sustento, fase final da formação educacional básica, saída de casa paterna, constituição da própria família, ou, mais usualmente, pelos limites de faixas etárias reconhecidas de formas diferenciadas entre as sociedades (WANDERLEY, 2007; BRUNER, 2007; CARNEIRO, 2007).

Conforme citado acima e a base nos dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2004 a 2006, Neri (2009) aponta entre as causas da evasão escolar: a falta de escolas, necessidade de renda e trabalho, falta de interesse do aluno e outros.

Mesmo diante de todos esses fatores encontrados pelos ex-alunos – como adolescentes e jovens que tiveram suas vidas bruscamente modificadas pelos acidentes e, em alguns casos, a óbitos –, ainda há quem prefira esta rotina (apanhador de açaí), pois nela encontram a melhor forma de subsistência familiar, tendo em vista que, para eles, não há outra alternativa.

Vejamos a seguir o depoimento de um coletor que faz parte dessa triste realidade que é a evasão escolar:

Meu nome é João Carlos Rodrigues Ferreira, tenho 16 anos e resolvi parar de estudar porque pra mim dava mais futuro apanhar açaí, do que estudar. Até aqui o estudo dava um pouco de futuro, só que tinha um detalhe: eu não conseguia ler direito. Tinha muita coisa que eu errava muito, porque um professor mandava eu ir na frente pra responder as perguntas e eu não conseguia. Eu enforcei o estudo porque apanhar açaí dava mais dinheiro do que estudar. Até hoje eu num me arrependi de ter largado. Além de que a gente se arrisca, eu já caí da açazeira quatro vezes, mas ainda tô vivo. Eu pretendo continuar apanhando açaí até quando eu tiver condição, só tenho muito medo de acontecer comigo, o que aconteceu com alguns dos meus amigos que quebraram a coluna e ficaram de cadeia de rodas, a gente se arrisca muito apanhando açaí e ainda tem as mordidas de cobras. Aqui a gente se arrisca eu já fui mordido por cobra. (João Carlos, OUTUBRO, 2018)

2.1. O Açaí e os Acidentes de Percalço

Ao observarmos o depoimento do entrevistado e baseando-se nas citações, podemos verificar que, mesmo sendo consciente de todo e qualquer risco à saúde e à vida que eles enfrentam durante a safra do produto, ainda preferem optar por tal atividade econômica, sendo, em muitos casos, sua única fonte de renda.

O extrativismo para esses alunos já mencionados acabam acarretando sérios problemas de saúde para os apanhadores que fazem a extração do produto ainda de forma artesanal, correndo grandes riscos de saúde e vida, pois os fatos mostram que muitos acabam tendo suas vidas interrompidas prematuramente nesta atividade.

Nossa comunidade, infelizmente, é palco dessas tragédias que assolam a região amazônica, dentre as quais podemos citar a situação do apanhador Jefferson da Silva Amador que, no dia 07 de junho de 2018, caiu de uma palmeira. Nesta ocasião, o tronco da árvore quebrou e o jovem, que caiu sentado, ficou sem condições de se locomover. Neste momento, contou com a ajuda de seu companheiro de trabalho, que o ajudou a levantar, indo chamar outras pessoas para carregá-lo, porque o açailal ficava muito longe de casa.

O acidentado ficou vários dias no Hospital Metropolitano do Pará quando foi diagnosticado com uma lesão na terceira vértebra de sua coluna, impedindo-o de andar durante oito meses, somente após várias cirurgias e inúmeras sessões de fisioterapias, voltou a andar. Segundo Jefferson, ele voltou a andar com dificuldades, mas não consegue mais trabalhar na extração do açaí, pois não

consegue realizar nenhuma atividade brusca, o que o impossibilita de realizar atividades deste tipo para sustentar sua família.

O terceiro caso de extrema relevância é do jovem Jailson Cardoso de 18 anos que, no dia 10 de janeiro de 2019, sofreu uma queda de açazeiro, ficando em estado gravíssimo. Após ser encontrado desmaiado por seus amigos de trabalho, foi levado de rabeta⁹ até a sede do município de Cachoeira do Arari onde obteve os primeiros atendimentos na unidade mista de saúde municipal, mas sem sucesso, pois a gravidade apontada no diagnóstico inicial direcionou sua rápida transferência para o Hospital Metropolitano na capital do Estado, onde ele permanece internado há sete meses.

Após vários exames, diagnosticou-se que o mesmo sofreu fraturas na coluna na região cervical (c6 e c7), e fratura na clavícula. Ele já passou por duas cirurgias, mas a equipe médica não deu certeza se voltará a andar, pois o estado de saúde dele ainda é muito grave, necessitando de inúmeras sessões de fisioterapia com o objetivo de tentar adaptá-lo ao convívio familiar.

Segundo relatos da família, eles estão necessitando de uma outra casa para que, assim que ele tenha alta do hospital, possa morar um ambiente onde se sintam bem, já que a casa da família é pequena, não tem estrutura e precisa de adaptação para essa nova realidade. A imagem a seguir mostra Jailson no leito do hospital.

Figura 5 – Jailson Cardoso, 18 Anos, no leito do hospital, 2019.¹⁰



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019.

⁹ Embarcação de pequeno porte bastante utilizada nas regiões ribeirinhas.

¹⁰ **Nota ética:** As pessoas entrevistadas neste trabalho autorizaram, de forma consciente, o uso de suas falas e imagens. Comprometo-me, como pesquisadora, com a responsabilidade ética de preservar o sentido de suas narrativas e o respeito à sua dignidade, conforme estabelece a legislação brasileira sobre uso de imagem e som em pesquisa, especialmente a Resolução nº 510/2016 do CNS.

Figura 6 - Jailson Cardoso, 18 Anos, no leito do hospital, 2019



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2019.

3. A Escola e as Famílias Comunitárias: um elo para contornar a evasão escolar

A escola possui o papel transformador na vida das pessoas e também na sociedade, o que possibilita aos sujeitos conquistarem o direito da cidadania (KRUPPA, 1994). Nessa perspectiva, a escola se apresenta como uma instituição social que pode possibilitar o cidadão a se tornar crítico, através do ensino formal e intelectual que objetive a evolução do indivíduo no seu meio. De acordo com Haddad *et al.* (2011, p. 276), “a escola tem um papel fundamental para a mudança das condições de desigualdade, pois é pelo acesso ao conhecimento que a classe trabalhadora poderá mudar sua condição de exploração”. Por outro lado, dentro do contexto social, constata-se que o sistema educacional acaba por absorver a desigualdade presente na sociedade, afinal, como observa Kruppa (1994), “a evasão e a repetência somam-se ao trabalho precoce, o discurso governamental que afirma: a escola para todos, observa a travessia escolar da população de baixa renda” (p.85). Nessa direção, quem dispõe de maiores recursos financeiros acaba por estudar durante mais tempo e, muitos daqueles de renda familiar menor, acabam tendo dificuldade em permanecer estudando e abandonam a escola.

Para compreender a escola é preciso também entender a palavra cultura, isto é, o conjunto de costumes dos modos de viver, de vestir, de morar, de pensar e das expressões de linguagem, dos valores de um povo de diferentes grupos sociais. Então, diante da situação econômica de baixa renda, muitos alunos deixam de frequentar a escola para trabalhar e ajudar seus pais no sustento daquela família.

Nesta direção, para evitar esta evasão escolar, é preciso que haja políticas públicas de enfrentamento deste problema, que possibilitem um apoio concreto a esses estudantes dos setores mais desfavorecidos. Uma estratégia da Secretaria de Educação pode ser a adequação do calendário escolar de acordo com a safra do açaí, para que esses alunos não sejam prejudicados nesse período. Essa adaptação pode ser uma ação importante para coibir a evasão, e possibilita os educandos conciliarem o trabalho e a escola.

Na Amazônia ribeirinha, observa-se pouco as ações do poder público voltadas para as famílias de baixa renda, com objetivo de superar o trabalho infantil nessa região, pois, se houvessem, certamente muitas crianças passariam a se dedicar somente à escola. E o peso da desigualdade social nessas áreas é maior, pois a maior parte dessa população sobrevive do extrativismo do açaí, da agricultura e da pesca, e, na Comunidade de Gurupá, município de Cachoeira do Arari/PA, não é diferente. A maioria dos ribeirinhos da comunidade de Gurupá vive da extração dos frutos do açaizeiro, da pesca artesanal e da caça.

De acordo com Pinheiro *et al.* (2008) e Pinheiro (2009), entre os fatores que levam a evasão escolar e retenção dos alunos ribeirinhos destacam-se a colheita dos frutos de açaí, a estrutura familiar, as políticas de governo, o desemprego, a desnutrição, as doenças endêmicas, além do currículo urbano à realidade ribeirinha. (FERREIRA, 2019, p. 57)

A educação acontece na vida das pessoas de forma ininterrupta e em todos os lugares onde estejam. Sabemos que o ser humano não nasce com sua capacidade de pensar totalmente desenvolvida, é ao longo do tempo de sua vida que ele vai adquirindo conhecimento pelas relações que estabelece com outro ser humano. Contudo, a educação é um direito, e um direito de todos, outorgado pela legislação brasileira, no entanto nem todos têm condições de acesso e permanência a uma educação de qualidade, e a sociedade brasileira é um exemplo típico dessa desigualdade.

Vale ressaltar que a escola tem suma importância na educação de um indivíduo pois faz a transmissão contínua de conhecimento científico, a educação é um direito de homens e mulheres de ter acesso a um local onde possam aprofundar conhecimentos já obtidos pelo desenvolvimento das ciências.

Para tanto, a educação visa transmitir ao indivíduo o patrimônio cultural para integrá-lo na sociedade ou grupo onde vive.

Para Durkheim, a educação tem a função fundamental de conservação da sociedade: ela tem por objeto superar ao ser que somos ao nascer, individual e associal, um ser inteiramente novo. (KRUPPA, 1994, p. 60).

Diante desse contexto, segundo texto da UNESCO (1990, artigo 1, p. 2), “cada pessoa-criança, jovem ou adulto deve estar em condições de aproveitar as oportunidades educativas voltadas para satisfazer as suas necessidades básicas de aprendizagem”. Tudo isso deixa evidente que a família, a sociedade e o Estado devem agir para a superação desse problema educacional que é a evasão escolar, de modo a possibilitar o retorno e a permanência escolar de todas as crianças e adolescentes, dando-lhes meios para que não haja necessidade de deixarem o local de ensino para ajudarem os pais no sustento da família.

4. Como Contornar a Evasão Escolar em Tempo de Produção Quilombola? Alguns Apontamentos para Construções de Etnocurrículos para Pedagogias Quilombolas e Ribeirinha

Entendemos que, para que não haja evasão escolar no tempo de produção do açaí, o currículo da escola precisa ter e criar sentido para quem a está vivenciando, a escola tem que colocar no currículo metodologias atrativas para esses alunos que se afastam no período desse extrativismo, que é de agosto a dezembro, nessa época, por mais que eles não estejam em sala de aula, ao retornar, esses alunos trarão experiências que vivenciaram em seus trabalhos. O professor pode desenvolver atividades para com que, quando voltem, falem, por exemplo, sobre o solo as árvores, assim trabalhando a geografia; também podem fazer a conta de quantas rasas de açaí apanham por semana, assim já trabalhando com a Matemática. Então os mesmos estarão trazendo pra dentro de sala de aula sua vivência de trabalho, até porque o extrativismo do açaí na comunidade quilombola de Gurupá e nas comunidades ribeirinhas vizinhas é uma cultura do lugar. Cabe à escola procurar buscar metodologias mais voltada para a realidade desse público, como, por exemplo, rodas de conversa, reportagens com o tema da agricultura familiar. Assim, para que não haja evasão, o currículo escolar tem que ser adequar à vivência e às especificidades do local em que a escola está inserida, preparando professores para receber esses alunos. Com base nessa convicção, a pedagógica quilombola precisa ter a cultura local como eixo sustentável, de modo que os elementos que estamos destacando aqui estejam intrínsecos à ancestralidade e à cultura do quilombola de Gurupá. Não se trata de uma pedagógica para quilombolas e ribeirinha, mas de saberes pedagógicos já vivenciados pelos quilombolas nas suas experiências de trabalho cotidiano, de acordo com pensamentos de Freire (1987) e o Conselho Nacional de Educação (2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo, foi realizada uma discussão entre a evasão escolar e o extrativismo do açaí que permeiam as relações socioeducacionais e afetam diretamente a vida da população ribeirinha na Amazônia, especialmente na Comunidade de Gurupá, em Cachoeira do Arari/PA. E, para fazer esta discussão, fizemos uma imersão em alguns teóricos, assim com obtivemos também alguns depoimentos de ex-alunos que puderam nos ajudar a entender melhor estas relações.

A comunidade remanescente de quilombo de Gurupá, por se localizar numa área ribeirinha, sobrevive da coleta do açaí, que serve de alimentação e fonte recurso econômico. Neste sentido, diante da grande importância que o açaí tem na vida dos moradores desta comunidade, ele não pode continuar sendo um problema na educação dos jovens e crianças deste local.

Com isso, chegamos à conclusão propositiva de que, além dos gestores educacionais pensarem na possibilidade de adaptar o calendário escolar nesse período de safra, também é necessário que nossos governantes criem políticas públicas voltadas para a solução deste problema complexo, visto que a evasão escolar nas áreas ribeirinhas está intimamente relacionada à situação econômica de baixa renda de muitas famílias que sobrevivem basicamente da renda do extrativismo do açaí.

Além do Estado buscar fazer sua parte, para esta realidade mudar, também é preciso que as famílias desses alunos exerçam seu papel incentivando os estudos de seus filhos desde as séries iniciais (educação infantil), conscientizando sobre a importância dos estudos em suas vidas.

Portanto, o desafio de recuperar os jovens que desistem da escola e superar essa realidade da evasão escolar também significa tirar crianças e jovens dos riscos à vida e à saúde que estão envol-

vidos no trabalho da extração do açaí, pois, infelizmente, esta atividade tem feito vítimas, dentre elas os ex-alunos que evadiram da escola.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Maria do Socorro Alencar Nunes de; MAUÉS, Olgaíses Cabral. *Educação, políticas públicas e exclusão escolar na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2013.
- AURIGLIETTI, R. C. R.; LÖHR, S. S. *Evasão e abandono escolar: causas, consequências e alternativas: o combate a evasão escolar sob a perspectiva dos alunos*. 2014. Disponível em: <http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/portals/cadernos_pde/pdebusca/producoes_pde/2014/2014 UFPR PED artigo rosangela cristina rocha.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Presidência da República. 5 de outubro de 1988. Brasília, DF. 1988.
- BRANDÃO, Zaia. *et al.* O estado da arte da pesquisa sobre evasão e repetência no ensino de 1º grau no Brasil. In *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, v. 64, nº 147, maio/agosto 1983, p. 38-69
- BRUNER, Jerome. *A cultura da educação*. Porto Alegre: Artmed, 2007.
- CARNEIRO, Maria José. *Juventude rural: projetos e valores*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- CHAVES, Iara. *Educação ambiental: fundamentos, práticas e desafios*. Belém: UFPA/EDUFPA, 2004.
- CONAB - COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO. *Relatório Mensal*. março 2019. Disponível em: <https://www.conab.gov.br/info-agro/analises-do-mercado-agropecuário-e-extratrista/analises-do-mercado/historico-mensal-de-acai/item/download/25312_2335ac0327e-2c3b9ea5997c46bea0b09>. Acesso em: 26 ago. 2019.
- CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Presidência da República. Brasília, DF. 1996.
- CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Estatuto da Criança e do Adolescente, Câmara dos Deputados*, Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990. DOU de 16/07/1990 – ECA. Brasília, DF.
- CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. *Parecer CNE/CEB nº 16/2012, Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*. Brasília: CNE/CEB, 2012.
- FERREIRA, Edilcina Monteiro. *Entre o Campo e a Cidade: o Jovem ribeirinho e suas relações com o processo de migração na Região das Ilhas de Abaetetuba/PA*. 92 p. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Familiares e Desenvolvimento Sustentável) Universidade Federal do Pará, Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Programa de Pós-Graduação em Agriculturas Amazônicas, Belém, 2019.
- FERREIRA, Lola. *Meninas são mais do que dobro de meninos entre jovens fora da escola e sem atividade remunerada. Gênero e Número*. s.d. Disponível em: <<http://www.generonumero.media/meninas-sao-mais-do-que-o-dobro-dos-meninos-entre-jovens-que-nao-completaram-ensino-medio-e-nao-exercem-atividade-remunerada/>>. Acesso em: 05 set. 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17ª. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HADDAD, C. R.; FRANCO, A. F.; SILVA, D. Os motivos da evasão escolar: uma análise do Programa FICA. In: *X Congresso Nacional de Educação EDUCERE 2011, 2012*, Curitiba. *Anais... X Congresso Nacional de Educação EDUCERE 2011*. p. 275-286.

JARDIM, M. A. G.; ANDERSON, A. B. (1987). Manejo de populações nativas de açazeiro (*Euterpe oleracea* Mart.) no estuário amazônico: resultados preliminares. *Boletim de Pesquisa Florestal, Colombo*, n. 15, p. 1-18, dez. 1987.

KRUPPA, S. M. P. *Sociologia da educação*. São Paulo: Cortez, 1994.

LIMA, E. N. Escola Família Agrícola: um novo paradigma de educação rural. *Revista Trilhas*, Belém, v. 5, p. 47-58, 2005.

LOUREIRO, Violeta Rafhalefshy. *Amazônia: história e análise de problemas do período da borracha aos dias atuais*. Belém: DistribeL, 2002.

MAES, J. *Evasão escolar é um dos principais problemas da educação no Brasil*. Gazeta do Povo, 28 abril 2019. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/evasao-escolar-e-um-dos-principais-problemas-da-educacao-no-brasil/>>. Acesso em: 20 ago. 2019.

NERI, M. *Tempo de permanência na escola*. Rio de Janeiro. FGV/IBRE, CPS, 2009. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/ibrecps/rede/finais/Etapa3Pesq_TempodePermanenciaNaEscolaFim2.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.

OLIVEIRA, Maria do Socorro Padilha de. *Fenologia e produção do açazeiro (Euterpe oleracea Mart.) em áreas de várzea do estuário amazônico*. Belém: Embrapa Amazônia Oriental, 2002.

OLIVEIRA, P. S. Introdução à Sociologia. 17 ed. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1996.

ORGANIZAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E CULTURA - Unesco. *Declaração Mundial sobre Educação para Todos (Conferência de Jomtien)*. Tailândia: Unesco, 1990. Disponível em: <www.unesco.org.br/publicacao/doc-internacionais>. Acesso em: 15.dez. 2025.

PONTE, R. X. 2013. *Assaby-yukicé, iassai, oyasai, quasey, açã, Jussara, manacá, açai, acay-berry: rizoma*. 163 p. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém, 2013.

RUZANY, Maria Helena, MOURA Edila Arnand, MEIRELLES, Zilab Vieira. *Adolescentes e jovens de populações ribeirinhas na Amazônia – Brasil*. Rio de Janeiro: Visão Social, 2012.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Juventude rural: vida e trabalho no Brasil. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 5–30, 2007.



Soberania Alimentar Quilombola: mudanças e permanências na comunidade remanescente de Quilombo do Tartarugueiro em Ponta de Pedras-PA

Soberanía Alimentaria Quilombola: cambios y permanencias en la comunidad remanente de Quilombo de Tartarugueiro en Ponta de Pedras-PA

Quilombola Food Sovereignty: changes and continuities in the Tartarugueiro Quilombo community, Ponta de Pedras-PA

Jully Vanessa Miranda dos Santos

Resumo: A alimentação humana se tornou, ao longo dos anos, elemento primordial para a compreensão das mudanças ocorridas nos territórios das comunidades tradicionais. A produção alimentar tradicional sofreu uma vasta influência no processo de subalternação dos povos colonizadores ao longo da sua construção histórica e geográfica. Influências que são visíveis na forma de produzir, consumir e na configuração espacial dessas comunidades. Nesse cenário de transformação da alimentação tradicional nas comunidades tradicionais, o estudo analisa como o Quilombo do Tartarugueiro se configura espacialmente através da alimentação a partir da influência do colonialismo, por meio das categorias de raça, poder e território. O resultado da pesquisa foi a identificação de práticas e técnicas da produção alimentar e produtos e como elas configuraram as relações da comunidade com o território.

Palavras Chave: Colonialidade. Território. Alimentação. Quilombo. Soberania alimentar.

Resumen: La alimentación humana se ha convertido, a lo largo de los años, en un elemento esencial para comprender los cambios en los territorios de las comunidades tradicionales. La producción alimentaria sufrió una fuerte influencia del proceso de subordinación impuesto por el colonialismo, visible en las formas de producir, consumir y organizar los espacios. En este contexto, el estudio analiza cómo el Quilombo de Tartarugueiro, en Ponta de Pedras (PA), se configura espacialmente a partir de la alimentación, considerando las categorías de raza, poder y territorio. El resultado evidencia prácticas y técnicas de producción y los productos que estructuran la relación de la comunidad con su territorio, revelando permanencias y transformaciones frente a las presiones coloniales.

Palabras Claves: Colonialidad. Territorio. Alimentación. Quilombo. Soberanía alimentaria.

Abstract: Human food has become, over the years, a key element to understanding changes in the territories of traditional communities. Food production has been strongly influenced by the subordination process imposed by colonialism, which is visible in the ways of producing, consuming, and organizing spaces. In this context, the study analyzes how the Quilombo of Tartarugueiro, in Ponta de Pedras (PA), is spatially configured through food practices, considering the categories of race, power, and territory. The findings highlight production techniques and food products that shape the community's relationship with its territory, revealing continuities and transformations in the face of colonial pressures.

Keywords: Coloniality. Territory. Food. Quilombo. Food sovereignty.

Jully Vanessa Miranda dos Santos – Graduada em Geografia pela Universidade Federal do Pará- UFPA. Educadora comunitária e geoprocessadora associada ao Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). E-mail: jullygeo21@gmail.com

INTRODUÇÃO

Um dos processos importantes para a humanidade é a alimentação, não apenas por razões biológicas, mas também econômicas, sociais, culturais e políticas. A alimentação humana vem passando por processos de constantes transformações, tanto na forma de produção quanto nos modos de consumo. O processo de globalização pode ser apontado como um principal meio transformador da sociedade, na forma de produzir e distribuir os alimentos, pois as possibilidades de produção e de distribuição ocasionam a ruptura espacial e temporal dos lugares. A industrialização é um fator importante nessa dinâmica, causando um distanciamento da população com o modo de produção tradicional dos alimentos, o que dificulta a compreensão, principalmente, da origem do produto a ser consumido.

Nesse contexto, de uma sociedade voltada para o consumismo, este estudo busca compreender como a colonialidade influencia a definição de raça e poder. E, desse modo, impacta a formação do território e define funções na alimentação, como elemento de identidade, influenciando características originais dentro das comunidades quilombolas tradicionais; com ênfase na Comunidade Quilombola do Tartarugueiro em Ponta de Pedras-PA.

Para a realização da pesquisa, a metodologia utilizada foi o materialismo histórico-dialético e, portanto, o estudo do meio encontrar-se-á numa situação semelhante as das questões socioeconômicas: ser-lhe-á necessário questionar o sistema oficial de coleta e tratamento de dados descrita por Marx e Engels (1986). Marx e Engels (1986) argumentam que a substantificação da ideia transforma o sujeito real em um predicado ou atributo desta, eliminando-se as diferenças entre ideia e real.

Os procedimentos metodológicos foram: levantamento bibliográfico, para o entendimento da base conceitual utilizada na pesquisa; a aplicação de entrevista com moradores, para entender na visão deles e as relações sociais dentro da comunidade; e a criação de um *croqui*, com a finalidade de visualizar a distribuição espacial da comunidade no território em torno da alimentação. As fotografias e tabela foram primordiais para sistematizar o resultado da pesquisa.

1. Colonialismo e a Formação das Comunidades Tradicionais

Ao analisar o colonialismo, à luz do conceito de raça, podemos afirmar que este se tornou um dos fatores centrais de desigualdade das populações tradicionais, numa estrutura eurocêntrica, na ideia de que a Europa se considera o modelo de desenvolvimento das sociedades modernas. Outra característica é sobre a definição de colonialidade de poder, essa relação entre ambas que define a modificação das culturas tradicionais, tornando-se mutáveis e excluídas na visão do poder soberano.

Esse processo de expansão é considerado o que mais teve consequências aos povos que submeteu, pois, ao invadir novos territórios, os colonizadores quebravam o sistema de relação social e concepções culturais existentes nas colônias. Assim, esses povos, segundo Hobsbawm, eram tratados como “[...] inferiores, indesejáveis, fracos, atrasados ou mesmo infantis. Eles eram objetos perfeitos de conquista, ou ao menos de conversão aos valores da única e verdadeira civilização.” (HOBSBAWM, 2002, p.118).

1.1. Colonialidade e as Categorias Raça e Poder

Com as grandes navegações, em 1492, Cristóvão Colombo chega à América com o objetivo de conhecer novas terras, e posteriormente colonizá-las; assim se dá o processo de colonização.

Este marca, primeiramente, a hegemonia econômica europeia, essa nova ordem marcou a dominação da América Europeia com um processo violento, de exploração e de expropriação de suas riquezas entorno do sistema capitalista dos países exploradores. As novas formas de dominância nascida no processo de exploração europeu possibilitou uma estrutura de submissão aos povos colonizados, ou seja, foram sujeitos às novas identidades culturais, político, social, imposta pelos colonizadores.

Historicamente, o colonialismo legitimava uma supremacia força militar do estado colonizador, promovendo uma exploração territorial baseada na apropriação das riquezas naturais, criando uma ideia de crescimento econômico. Nesse contexto, surgiu o debate do pós-colonialismo explicado por Larissa Rosevics (2017, p.187) como:

O projeto pós-colonial é aquele que, ao identificar a relação antagônica entre colonizador e colonizado, busca denunciar as diferentes formas de dominação e opressão dos povos. Como uma escola de pensamento, o pós-colonialismo não tem uma matriz teórica única, sendo associado aos trabalhos de teóricos como Franz (*sic*) Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire, Edward Said, Stuart Hall e ao Grupo de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha.

Ou seja, as ideologias do pós-colonialismo constituíram sendo uma construção das relações sócio-histórica que acontecem no centro da sociedade moderna. Assim, as marcas deixadas pela colonização não abandonaram os povos colonizados. Vale lembrar que o colonialismo se debruçou sobre a temática da interferência política, cultural e econômica resultante do neocolonialismo. O pós-colonialismo veio de encontro a essas ideologias europeias.

O processo de colonização dos povos da América latina tangeu uma nova era de exploração das terras recém-descobertas, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, p. 84) assevera que o conceito de colonialidade se refere às condições de estabelecimento do sistema capitalista como modelo de funcionamento das relações de poder na modernidade, que operam mediante a “imposição de uma classificação racial-étnica da população do mundo”. Ou seja, essas imposições acabaram constituindo a ideia de raça como principal mecanismo de apropriação cultural, divisão de trabalho e controle dos territórios.

A categoria raça tornou-se uma base para a diferenciação entre as nações colonizadas e os colonizadores, nasce assim um complexo de inferioridade dos traços físicos e culturais. É nesse contexto que o termo passa ser utilizados com critério de classificação social da população e um instrumento de classificação de características físicas humanas na sociedade moderna, a cultura originária desses povos é extremamente deixada de lado para uma valorização da cultura do colonizador, pensamento descrito pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005).

O complexo de superioridade dos dominantes subjugava as sociedades nativas; europeu passa do sentido geográfico para uma conotação racial de identidade, tornando-se os antagonistas no processo de dominação do território recém-descoberto. A construção da hierarquia de raça tornou-se objeto legal para o processo de dominação e exploração das riquezas desses territórios. Os colonizadores foram os responsáveis pela codificação dos estereótipos físicos, surgindo novas relações sociais e produzindo novas identidades sociais, como índios, negros, mestiços.

Assim, a ideia de raça baseou uma nova roupagem no processo de dominância dos territórios conquistados na América. A classificação racial estabeleceu uma nova divisão do trabalho e relação de produção atribuída ao modelo eurocêntrica. A ideia de índio, por exemplo, torna-se uma mão de obra inferior abaixo da pirâmide colonial, denotando a produção do discurso de poder (QUIJANO, 2005).

Esse debate em torno da racionalidade possibilita entender que o processo de relação de poder no período moderno está totalmente ligado a esses períodos. Dessa forma, o que entendemos como dominância e dominados passaram a ser reproduzido pelo sistema capitalista e econômico atual. A este processo de classificação da nova ordem mundial e todas as dimensões de relação social, Quijano (2005) denominou de colonialidade do poder, ou seja, o processo de relação de poder está ligado uma ordem geopolítica de dominância dos territórios estabelecida a partir da expansão europeia, fundado numa perspectiva onde a nova ordem de dominância se pauta na categoria raça e é considerado um processo mais profundo que se mantém presente nos esquemas culturais e sociais das sociedades atuais, visíveis nas formas trabalho, conhecimento, território, organização social etc.

Quijano (2005), em seus estudos, argumenta que o poder expressado no colonialismo predomina uma relação de dominação. A partir das explorações econômicas das colônias, acabou criando uma rede de dependência no padrão social da América com a Europa.

Em sua nova matriz, a ordem de poder passa a ser expressa pela inserção do novo modelo econômico, ou seja, o capitalismo mundial, América configura-se a formar uma nova identidade, caracterizada pela reorganização espacial do território mundial. A nova relação de poder incorpora novas forma de heterogeneidades na produção do capital, a Europa torna-se o centro de domínio tanto econômico como social da nova ordem de poder, deste modo, as novas colônias continuam subjugadas aos seus domínios.

1.2. Colonialidade e as Comunidades Quilombolas

O debate em torno das comunidades quilombolas deve ser a partir do conceito de território, conceito que pode ser interpretado por diversa correntes de pensamentos e ciências, mas, quando a sociedade vivencia o modo como o homem se relaciona com a natureza, quando passa pelo processo de produzir e reproduzir esse espaço, o debate deve ser pautado na visão da geografia.

O geógrafo Haesbaert (2004) apresenta três principais características sobre o território na Geografia: a leitura política de território, que se refere à relação espaço-poder, uma das concepções mais aceitas na ciência, onde o poder não necessariamente é exercido pelo Estado; o entendimento de território para a economia, dado como um recurso econômico; e a perspectiva cultural ou simbólica-cultural, na qual o território é visto como produto da apropriação simbólica que um determinado grupo faz de um espaço (HAESBAERT, 2004).

Segundo essas perspectivas geográficas, o território passa a ser abordado pela relação de poder, seja político, cultural, econômico, apresentando análises que vão da dimensão física e interna território até às relações dos agentes externos que influenciam ao longo da história esses espaços. Para Haesbaert (2004), esse espaço de referências, vivenciado pelos grupos como suporte para sua construção identitária, em alguns casos, recebe tamanha importância que acaba sendo sacralizado, propiciando o fortalecimento de uma identidade coletiva, que é, acima de tudo, territorial; portanto, podemos entender que esses territórios promovem, além de conflitos, uma troca enriquecedora de identidades coletivas como um ato político de resistência.

Esses grupos receberam nomenclaturas distintas: Terra de Pretos, Terras de Santo, Mocambo ou Quilombo. Historicamente, o termo quilombo é associado às comunidades formadas por escravos libertos, sua palavra origina-se da língua *quimbundo* e significaria arraial ou acampamento. (FIABANI, 2005). Foram grupos que formaram uma resistência ao sistema escravista e às perseguições ao longo de sua história. Silva, em seus estudos, afirma que “é até por isso que estes conceitos, quilombo e resistência, fundamentais para a compreensão da história do povo negro no Brasil, parecem fundir-se em um só” (SILVA, 2004, p.30).

A formação e ocupação dos territórios por esses grupos construíram uma história de extrema relação com o espaço, as atividades de plantio e colheita tornaram-se uma atividade de sustento, patrimônio cultural, e, ao mesmo tempo, de resistência. Tais identidades manifestam-se nas mais diversas formas. Uma das características é o imaginário das pessoas, perceptível nas comunidades quilombolas e que determina as memórias como um fator na construção da identidade desses povos. A partir do estudo de memórias, podem chegar às raízes dos acontecimentos, das experiências, das contradições e relações dos conflitos.

Para entender o processo de compreensão da identidade territorial, baseia-se na ideia de que “(...) as identidades se situam frente ou num espaço simbólico, social/historicamente produzido (...)” (HAESBAERT, 1999, p. 179), ou seja, o entendimento no processo de construção da identidade leva-se em consideração a sua relação com o histórico/contextual e relacional. Assim, pode-se afirmar que não existe identidade fixa ou estática, ela é sempre uma construção histórica dos significados sociais e culturais que norteiam o processo de distinção e identificação de um indivíduo ou de um grupo.

Nesse sentido, o território passa a exercer um papel crucial no entendimento da cultura, expressada por uma interlocução com território. Ou seja, quando um grupo se coloca como mais evolutivo que o outro, dominando-o, acarreta um conflito resultante das diferentes ações de cultura. Haesbaert (2001, p.40) argumenta que o:

Cultural (muitas vezes culturalista) ou símbolo cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, e um que o território é visto, sobretudo, como um produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação aos seus espaços vividos.

Azevedo (1996, p.336) define cultura como:

O conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo.

Ou seja, a cultura expressa uma possibilidade do homem interpretar através de suas memórias o meio onde vive, estabelecendo sinais e representações do seu território. Essas expressões culturais podem sofrer influência externa ao longo de suas histórias.

2. Territórios Quilombolas

Em seu processo de construção histórica, o Brasil, desde a colonização, viu-se obrigado a utilizar mão de obra na produção econômica. Alguns fatores levaram à utilização de mão de obra escrava negra. Uma delas foi o fato de os índios que trabalharam, inicialmente, na exploração do pau Brasil terem dificuldade em se adaptar ao trabalho regular. Houve também uma queda do número de índios devido à mortalidade e às fugas. Mas, com a transição da produção de açúcar, imposto como principal produto econômico da colônia, houve a imposição comercial de tráfico negreiro.

2.1. Quilombos no Brasil e no Pará

O Brasil, historicamente, foi um dos países que mais utilizou a mão de obra escrava negra, os escravos trabalhavam na agricultura, nos ofícios, serviços domésticos e urbanos. Os negros que trabalhavam no campo cultivavam cana de açúcar, algodão, fumo, café e trabalhavam na extração de metais preciosos, dentre outras atividades. Já os de ofícios, seus trabalhos eram na construção, carpintaria, sapataria. Os negros domésticos eram escolhidos entre os mais sociáveis e cuidavam de todos os serviços das casas grandes. Por fim, os negros urbanos que trabalhavam no transporte de seus senhores e redes, cadeiras e palanquis.

O processo de distribuição dos escravos africanos no mundo deu-se de forma forçada, sendo arrancados de suas casas, famílias, em diversas regiões da África. Foram transportados em viagens longas, em condições sub-humanas, e foram vendidos. A vida dos escravos na colônia foi marcada por castigos físicos e punições, tonando-se características da escravidão. Reis e Gomes, ao estudarem sobre a escravidão negra no Brasil, afirmaram que:

Onde houve escravidão houve resistência. E de vários tipos, Mesmo sob a ameaça do chicote, o escravo negociava espaços de autonomia com os senhores ou fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantação, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual ou coletivamente. Houve, no entanto, um tipo de resistência que poderíamos caracterizar como a mais típica da escravidão- e de outras formas de trabalho forçado. Trata-se da fuga e formação de grupos de escravos fugidos. A fuga nem sempre levava a formação desses grupos. Ela podia ser individual ou até grupal, mas os escravos terminavam procurando se diluir no anonimato da massa escrava e de negros livres. (REIS; GOMES, 1996, p. 9)

Como podemos observar, os autores tratam da formação dos quilombos, unidades com formação, tamanho, população e organização distintas, formados por escravos fugidos, grupos que desempenharam um papel social dentro do sistema escravista. Desde os tempos dos primórdios, as comunidades de quilombos no Brasil caracterizam-se por manter um modo de vida tradicional, com um forte vínculo com a natureza e sendo responsável pela conservação dos ecossistemas onde essas terras estão localizadas.

Esses quilombos destacam-se por características expressivas próprias (todos formados por grupos de escravos fugidos), mãos que, ao mesmo tempo, diferenciavam-se (em suas relações sociais internas), criando formas de sobrevivência expressivas, ambos formados tanto por negros,

como brancos e indígenas. Formando, assim, uma diversidade de povos, culturas, religiões e de costumes. Como mostra Ramos,

É possível ver os quilombos como uma rejeição da escravidão e não há dúvidas de que o foi para muitos escravos. Mas também é possível ver o quilombo não como uma rejeição sistêmica da escravidão, mas, um veículo para fuga individual do cativo. Contudo, a comunidade criada pelo escravo fugido, o quilombo, com frequência existiu perto e cooperou com elementos da sociedade que ele abandonou. Ou seja, apesar de os escravos individualmente rejeitarem seu cativo, geralmente não trabalhavam coletivamente para derrubar a Instituição da escravidão. (RAMOS, 1996, p. 165)

Assim, o território dos povos quilombolas passa a ser um espaço de reprodução econômica, social, e cultural ao longo de sua história. Constitui um processo de elaboração de mediações da sua relação com natureza. Essa relação se difere das outras atividades de produção econômica rural por não apresentarem visar o lucro, mas caracteriza-se por uma organização coletiva, onde o território é usado pelos membros de todas as famílias da comunidade.

O processo de introdução da mão de obra escrava negra no Grão-Pará intensificou com o declínio da escravidão indígena e com a criação da companhia de comércio Pará e Maranhão. Em 1682, intensificou o uso da mão de obra escrava negra na produção de cana de açúcar, arroz, milho, mandioca, e em outros trabalhos. Muitos foram as fugas praticadas pelos negros no Pará, adentravam na floresta e formavam novos quilombos ou encontravam os já formados. Uma das características desses grupos era a junção dos indígenas e de negros. Nesse período, a presença do negro, em quantidades, era mais significativa no Estado do Maranhão. Sendo assim, a escravidão paraense era menos percebida. Salles (2005) descreve que “em pleno século XVIII quando a escravidão ainda não havia revelado a existência de numerosa escravidão no Pará já há notícias de quilombos e medidas tomadas para destruí-los (SALLES, 2005, p.238).”.

Para que o sistema escravista continuasse lucrativo, era preciso combater os primeiros ideais de liberdade impregnados no meio dos escravos. Não há dúvidas que o processo escravidão no Pará, assim como nas outras regiões do país, foi marcado por grande atrocidade.

A região do Marajó, conhecida nesse período como Ilha Grande de Joanes, habitada pelas comunidades indígenas Aruãs ou Aruac e Nhambiquaras, assim como as outras regiões do Pará, utilizavam mão de obra negra, que foi introduzida pelas ordens religiosas que tentaram subalternizar os índios nativos da ilha. Salles argumenta:

a obra de catequese no Marajó teve consequências funestas para os indígenas. Numerosas tribos foram dizimadas em pouco tempo. Escasseando os índios houve a necessidade da introdução de negros diversificando, desta forma, a fábica étnica marajoara. (SALLES, 2005, p. 93)

Portanto, segundo Salles (2005), é nas fazendas de criação de gado que a mão de obra escrava negra vai ser utilizada como vaqueiro, já que a importância das fazendas de gado torna-se a atividade econômica da ilha. Assim, as grandes propriedades de terra vão fazer parte da paisagem marajoara, com os negros já estabelecidos. Nesse processo de introdução do negro na ilha, torna-se

evidente o aparecimento de crescimento constante das comunidades de fugitivos, que buscavam deixar o domínio dos senhores, fortalecendo como instrumento de resistência.

Com essas características, a ilha passa a ser ocupada durante esse período por fazendas. Vamos encontrar, ao longo da sua história, situações complexas de conflitos por posse terra. Conflitos configurados, de um lado, por fazendeiros reafirmando o direito à terra conquistada no passado. E, de outro lado, os quilombolas negando tais direitos e lutando para reafirma o direito à terra. Tais conflitos se perpetuam até os dias de hoje. No Marajó, atualmente, existe, segundo a Fundação Palmares, 40 comunidades distribuídas em nove municípios: Gurupá, Breves, Pontas de Pedras, Salvaterra, Anajás, Curralinhos, Soure, Muaná, Cachoeira do Arari.

2.2. Titulação de Terra e o Quilombo do Tartarugueiro

No que tange à regularização fundiária, à definição e à extensão do território a ser reconhecido e da localização dos limites, é importante a participação da comunidade, já que o processo se torna um momento de redescoberta da identidade sociocultural desses povos, oficializando o que seriam terras públicas e particulares.

A Fundação Palmares é o órgão responsável pela certificação das comunidades quilombolas junto ao INCRA, que é o responsável pela regularização fundiária. A emissão dos documentos de regularização dos territórios dá-se a partir de estudos científicos e laudos antropológicos que determinam a presença desses povos nessas áreas.

De todos os estados brasileiros, o Pará foi que mais titulou áreas nos últimos anos, um marco aos reconhecimentos e direitos dos quilombos. Segundo o ITERPA, somente nos últimos três anos, o governo emitiu cinco títulos na região oeste do Pará. Cachoeira Porteira, onde esses quilombos estão localizados, se tornou o maior quilombo titulado no Brasil, somando uma área de 225 mil hectares de terra ao todo no Pará. A comunidade remanescente de quilombo do Tartarugueiro, pertencente ao município de Ponta de Pedras-PA, mostrada no mapa a seguir, mapa construído do ponto de vista dos moradores (Figura 1):

Figura 1 - Mapa de Localização da Comunidade Remanescente de quilombo do Tartarugueiro.



Fonte: Elaboração. SANTOS, A.M.A.Jully Santos. 2018

Segundo relatos dos moradores, a comunidade foi fundada por volta de 1888 por um casal chamado de Melquides e Julieta, ambos escravos vindos do Estado do Maranhão e das ilhas mexicanas. Ambos trabalharam na fazenda de Augusto Montenegro; ela exercia o trabalho de curandeira, por conhecer os diversos usos das ervas naturais, e ele trabalhava nos campos, e ambos se casaram na sede da fazenda Montenegro.

Esse casal exerceu por muito tempo a função de acender o farol, que servia de guia para os navegantes durante o período da noite, devido a localização de Tartarugueiro ser na foz do Rio Arari e seu litoral voltado para a Baía de Marajó, tendo suas margens formada por pedras. Em troca, eles podiam morar e cultivar a terra. Foi durante o governo de Augusto Montenegro que ocorreu uma negociação com a dona da terra para demarcar a área correspondente à comunidade. Vale ressaltar que o rio Arari foi utilizado por muito tempo como principal acesso a alguns municípios do Marajó. Sobre a nomenclatura, advém da quantidade significativa de tartarugas nativas em todo o seu litoral, mas, ao longo do tempo, acabaram entrando em extinção. Vários motivos levaram à diminuição da quantidade de tartaruga, um deles foi o aumento populacional e a pesca. O que começou com um casal, formou uma comunidade de 177 moradores, distribuídas em 45 famílias.

Durante os últimos anos, fundaram outras associações que visavam a busca por acesso a atividades econômicas. Em 07 de julho de 2011, através de discussões internas entre os moradores, com o objetivo de lutar por seus direitos, foi fundada a Associação Remanescente de Quilombo do Tartarugueiro, contando com 114 sócios. Em 16 de maio de 2013, a comunidade recebeu sua certificação da Fundação Palmares.

Apesar da luta pela conquista do território, a comunidade não possui regularização fundiária, seu território ainda é delimitado pelos moradores, sem possuir nenhuma documentação que comprove o acesso ao território reconhecido por lei. Mesmo com a associação já regularizada, a comunidade ainda não fez o pedido junto ao INCRA para começar o processo de delimitação e titulação da terra.

3. A Cultura Alimentar do Quilombo do Tartarugueiro e a sua Produção

As representações que emergem da relação do sujeito e na forma como estabelecem a alimentação, na escolha do quer comer, na forma de comer e na forma de preparo do alimento constituem elementos importantes dos saberes culturais de um povo.

É possível entender dois elementos básicos nesse processo de identidade alimentar: a influência imposta pela aproximação com os centros urbanos e a configuração das distribuições da produção dos alimentos na comunidade. Ou seja, as práticas alimentares e suas transformações.

3.1. Cultura Alimentar e suas Transformações

Um dos elementos que identificam um determinado grupo é a alimentação, esta pode ser entendida como um ato cultural, pois comer torna-se um elemento que vai além de ingerir alimentos. Existem relações identitárias, culturais e simbólicas em torno do alimento que são constituídas em rituais indígenas, cosmologias, pajelança, tambores negros, curas, raízes africanas e indígenas; relações sociais e afeto; relações de poder, e outros fatores gerados a partir de intercâmbios culturais e resistências perante à história da hegemonia desde os tempos pré-colombianos. Podemos, através deste, compartilhar saberes e sabores de um sistema complexo de cultura dentro de territórios, como: encantarias, cosmovisões, estéticas e modos do caboclo produzir seu alimento.

A cultura alimentar está extremamente ligada a essas manifestações culturais presentes no dia a dia desses povos. A aquisição do alimento perpassa o modo em que os métodos de produção são ligados à cultura de um povo. A alimentação brasileira sofreu influência de vários povos e de culturas diferente, como os índios, africanos e portugueses. E, atualmente, a alimentação brasileira é voltada ao prazer de comer e não no valor nutritivo e econômico para os povos que produzem.

A herança africana é presente em alguns preparos, na forma como é misturado os ingredientes na panela, no hábito de assar e cozinhar os alimentos – alguns alimentos como: fubá, farinha, goma, galinha da angola etc. Ao longo de sua história, a comunidade sofreu influência na alimentação, visível nas técnicas de produção, nos preparos e, até mesmo, na substituição de alguns alimentos.

Com a aproximação da comunidade com o meio urbano, por meio a introdução dos barcos motorizados ou uso de casco a remo, alguns produtos passaram a ser inseridos nas comunidades pelo comércio feito pelos marreteiros. Os marreteiros, por muito tempo, tiveram um papel primordial na configuração social do lugar, levando à modificação no cotidiano do lugar. Essa relação, que teve início em meados da década de 60, se perpetua até os dias atuais.

Essas mudanças estão presentes no dia a dia dos moradores. Os hábitos que passaram por essas transformações foram identificados nos diálogos com os moradores. Alguns preparos, como a utilização da mandioca, foram substituídos por produtos industrializados. Da mandioca, derivam: a crueira, usada no preparo de mingau e na alimentação dos animais; a goma, usada no preparo da tapioca e na produção de cola (utilizado na construção dos barcos); o tucupí, usado para cozinhar peixe, no tacacá; e, a massa que, além da fabricação de farinha, é usada na produção de beijus.

A forma dos preparos dos peixes fundiu-se com ingredientes da cidade, a utilização de algumas ervas como a vinagreira foram substituídas pela cebola. O óleo de coco pelo óleo de soja. Peixe conservado no salgado pelo conservado no gelo. Os utensílios usados na cozinha, como panelas, potes, pratos e alguidar, todos construídos do barro, foram substituídos pelos utensílios de alumínio, ferro e cobre.

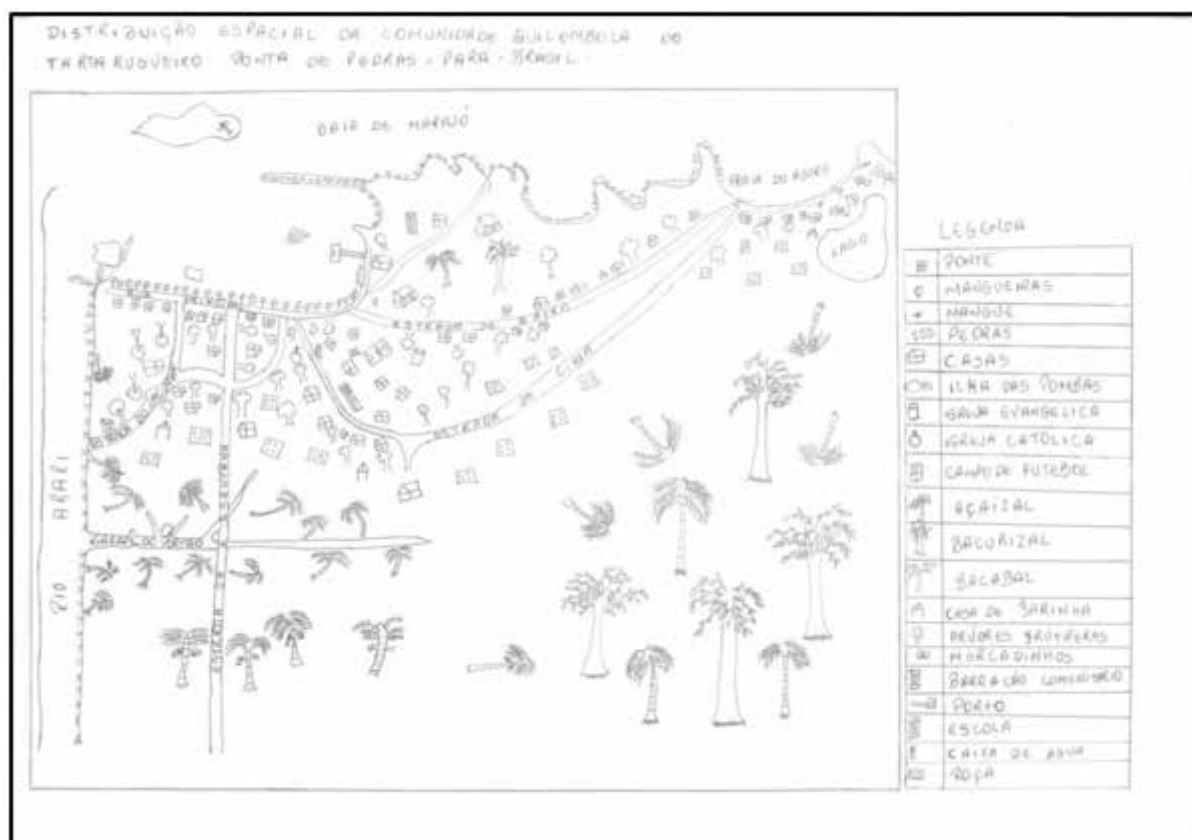
3.2. Produção Alimentar do Quilombo

Para entender o processo de produção de alimento, é necessário entender que, por muito tempo, a história econômica da Amazônia foi modelada por diferentes ciclos e recessão econômica ligada à exploração de recursos naturais. Entretanto, logo após a colonização no século XVI, experimentou-se o modelo de exportação, essencialmente de produtos extrativista. Caracterizada por uma intensa exploração desses recursos, a atividade entrou em declínio ao longo da sua história por várias razões, como: a limitação de mão de obra, a distância com o mercado consumidor, infraestrutura de armazenamento e transporte; e, até mesmo, a substituição dos vegetais nativos.

O extrativismo nas comunidades tradicionais, no seu sentido mais básico na maneira de produzir, determina quais produtos são retirados das áreas de ocorrência, sendo coletados produtos de origens vegetais, caça, pesca, apresentada com uso de baixa tecnologias. Assim, nesse item, serão apresentados os produtos básicos do extrativismo realizado pela população local.

Para compreender esse processo de produção, foi importante a criação e um *croqui* (Croqui 1), criado a partir da visão dos moradores. Nesse croqui, é apresentada a configuração espacial da comunidade e como ela está organizada, bem como a localização da produção dos alimentos:

Croqui 1 - Distribuição Espacial da Comunidade Quilombola de Tartarugueiro.



Elaboração: A autora de pesquisa, 2018.

Um dos principais alimentos da comunidade é o açaí (Fotografia 2). Mas, para entender o processo de produção, é importante destacar que área de produção do fruto era de uso comum, com árvores nativas. Apenas em 1998 é que houve a divisão das áreas e cada morador se tornou responsável pela produção do açaí.

Fotografia 2 - Produção de açaí.



Fonte: A autora da pesquisa, 2018.

Durante a década de 90, a produção era apenas para o consumo dos moradores, por conta de a produção ser pequena. A partir dos anos 2000, a produção aumentou, tendo o Distrito de Icoaraci como destino de comercialização. Hoje, a comunidade produz cerca de 7.500 rasas. Falando da cadeia produtiva, a que corresponde ao período de julho a janeiro, a extração ou o *apanhar*, termo usado pelos moradores, é realizada pela parte da manhã, já que no período da tarde o açaizeiro está quente. O atravessador retorna às casas para coletar nesse período. O atravessador deixa os paneiros ou rasas onde serão armazenados os caroços de açaí pelo peconheiro (o que vai apanhar). O açaí, além de ser importante na alimentação, tem componentes que estão presentes no cotidiano local, por exemplo: as folhas são usadas para confeccionar a peconha, instrumento utilizados pelo peconheiro (Fotografia 3) para subir nos açaizeiros; para cobrir as casas a vassoura de açaí (onde os caroços estão presos), instrumento usado para varrer o forno durante o processo de produção de farinha e na limpeza das casas; as talas que se encontram nas folhas são usadas no preparo de peixes assados no fogão à lenha; os caroços são utilizados como adubos e alimentação de porcos; e, por fim, o tronco por muito tempo foi usado para construir as paredes das casas, pontes e armadilha de pesca.

Fotografia 3 - Imagem de um peconheiro.



Fonte: A autora da pesquisa, 2018.

Importante atividade local e desenvolvida anualmente, a pesca artesanal de diferentes espécies é feita nos igarapés e na Baía do Marajó, denominada como “pesca de Mar”. Na dinâmica de ir pescar, deve ser levada em consideração os saberes tradicionais; não há horário pré-determinado para a realização da atividade, mas exige um conhecimento profundo dos pescadores (Fotografia 4) sobre o meio ambiente, como: as dinâmicas da maré, identificação de áreas de pesca, manejo e construção de pesca. Tais conhecimentos são transmitidos aos pescadores pelos mais velhos da comunidade, que aprenderam com vários companheiros de ofícios ao longo de anos.

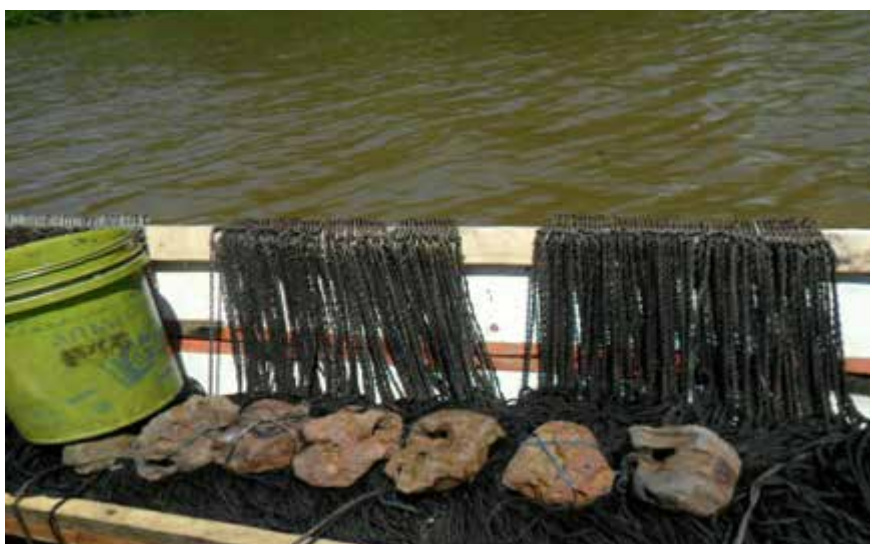
Fotografia 4 - Pescadores durante sua atividade de pesca.



Fonte: A autora da pesquisa, 2018.

Utilizando mão de obra familiar, a atividade passou por transformações significativas na comunidade, tendo algumas técnicas substituídas por materiais mais sofisticados (Fotografia 5). Mesmo com essas mudanças, os pescadores se caracterizam por usar instrumentos com baixo custo de produção, como: espinhel, linha de mão, caniços, tarrafas, rede de malhar, arpão.

Fotografia 5 - Material de pesca.



Fonte: A autora da pesquisa, 2018.

O produto da pesca é consumido pelas famílias e comercializado nas comunidades vizinhas. Vale destacar que, durante o período do defeso – em que a atividade é proibida para a reprodução dos peixes – a comunidade continua com a atividade, mesmo recebendo o seguro defeso. Segundo os moradores, a quantidade de peixe é diminuída para uma média de 10 quilos por família. A pesca tornou-se, junto com a produção do açaí, a principal fonte de renda. Anualmente, são cerca de 3.000 mil quilos de peixes, seguido pela produção de camarão, com 1.500 quilos.

Nesse contexto, a comunidade possui as áreas de mariscagem (Fotografia 6), atividade exercida principalmente pelas mulheres. Quando os barcos de pesca saem para o mar, passando cerca de 10 dias longe de casa, as mulheres praticam a mariscagem nos pequenos igarapés, áreas de várzea e área de pedras. São usados apetrechos como: o Matapi (feito de tala de miriti, garrafas pets, tecidas com cordas ou cipós), Redes de arrastão, Pará (barragens feitas por folhas de açazeiro trançadas), Técnicas de “gapuia” (onde são retirados a água dos pequenos lagos que se formam na várzea durante a vazante da maré) e Tapagem de pequenos igarapés. Nessa atividade, são capturados camarão, ostra, lagosta e peixes de diferentes espécies, como: matupiri, jacundá, mocinha, etc.

Fotografia 6 - Uma das áreas de mariscagem.



Fonte: A autora da pesquisa, 2018.

A Comunidade do Tartarugueiro possui uma relação intensa com a natureza, tendo sua área coberta por vegetação nativa de diferentes espécies. A exploração dessas áreas é feita de forma sustentável, seguindo o curso natural da floresta. Tirando proveitos desse vasto ecossistema, a coleta de produtos tornou-se crucial para a manutenção econômica local.

A extrema relação dessas atividades com os seres místicos da cultura, como os seres que protegem a mata (Curupira, Visagem, Saci Pererê, Matinta Pereira), os rios (Iara, Cobra-Grande, Boto), foi fundamental para a manutenção e equilíbrio do ecossistema. Segundo os idosos, os seres místicos protegem e castigam aqueles que exploram além da necessidade, fazendo com que eles se percam ao tentar retornar para as suas residências.

Apesar do solo da Amazônia não ser propício à agricultura, a roça continua a ter um papel significativa na configuração espacial da comunidade. Atividade exercida por seus primeiros moradores que se manteve ao longo de sua história, as roças são áreas destinadas aos cultivos de várias espécies de vegetais, como: melancia, abóbora ou jerimum, maxixe, quiabo e, principalmente, a mandioca.

O processo de construção das roças segue o conhecimento tradicional dos moradores. Primeiramente, é escolhida a área a ser destinada à plantação, os roçados, no período de setembro a novembro. Essa atividade é exercida pelos homens, através dos mutirões ou convidado (as pessoas

se unem para fazer a limpeza e a plantação das roças) ou por meio de pagamento em dinheiro a terceiros, para depois haver a queima. O período de plantação ocorre nos meses de dezembro a janeiro, antes do período mais intenso da chuva, e, depois de seis meses a um ano, está pronto para colheita. A farinha de mandioca se tornou um dos itens básicos na alimentação; anualmente, são produzidos 1.500 quilos de farinha para o consumo familiar. É importante destacar a variedade de manivas (Fotografia 7) que são usadas nas plantações, essas variedades são o que vão diversificar a qualidade da farinha.

Fotografia 7 - Plantação de maniva.



Fonte: A autora da pesquisa, 2018.

A casa de farinha se torna um elemento importante na relação entre as pessoas. Sendo uma atividade familiar, o processo de fazer farinha torna-se um elemento de aproximação entre os membros das famílias, podendo demorar de três a quatro dias para ficar pronta, as conversas são apreciadas. Assim, nesses momentos, os conhecimentos são passados para os outros membros das famílias. Além da farinha (Fotografia 8), outros produtos derivam da mandioca, como o tucupi, crueira e tapiocas; ingredientes utilizados nos diferentes preparos, como foi tratado anteriormente.

Fotografia 8 - Morador trabalhando na produção de farinha



Fonte: A autora da pesquisa, 2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio das reflexões empreendidas neste estudo, foi-nos possibilitado descortinar aspectos significativos sobre os saberes que são construídos na aprendizagem em pesquisa e como são mobilizados no contexto da prática. Foi possível refletir sobre: o processo de construção dos saberes tradicionais; como esses saberes influenciam a formação da identidade dos povos; a relação dos saberes e os territórios; e como esses saberes podem se transformar em conhecimentos científicos. Por fim, o estudo possibilitou a compreensão de como a alimentação pode ser apresentada como símbolo dos conhecimentos tradicionais.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, M. *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*. São Paulo: Loyola, 1996.
- FIABANI, Adelmir. *Mato, Palboça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005. 424 p.
- FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/>> acesso em 21/09/2018.
- HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1999. p. 179.
- HAESBAERT, Rogério. Território, multiterritorialidade e globalização. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 237-266.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. *Geographia*, Niterói, v. 9, n. 17, p. 19-46, 2007.
- HOBSBAWM, Eric J. 2002. *A era dos impérios. 1875-1914*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. 10. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.
- RAMOS, D. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais no século XVIII. In: REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.



ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber Cardoso; ROSEVICS, Larissa (orgs.). *Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: PerSe, 2017. p. 240-265.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 3ª ed. Belém: IAPA/programa raízes 2005.

SILVA, Jônatas Conceição da. *Vozes quilombolas: uma poética brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2004.





Seção

3

Mulheres Indígenas e a
Descolonização da Mestiçagem



Rediscutindo a Mestiçagem na Amazônia Contemporânea: identidade nacional *versus* identidades indígenas

Rediscutiendo el Mestizaje en la Amazonía Contemporánea: identidad nacional versus identidades indígenas

Rethinking Mestizaje in the Contemporary Amazon: national identity versus indigenous identities

Alanna Souto Cardoso Tupinambá

Resumo: O presente ensaio analisa criticamente a mestiçagem na Amazônia como categoria histórica e política de exclusão, demonstrando como os censos e classificações oficiais, do período colonial ao IBGE contemporâneo, contribuíram para o apagamento das identidades indígenas e afroindígenas. A investigação combina história oral – com narrativas familiares de comunidades ribeirinhas e registros documentais –, fontes ligadas às ações de movimentos indígenas contemporâneos urbanos, ribeirinhos e rurais, além de dados censitários e diálogo com a literatura científica de autores clássicos, pós-coloniais e decoloniais (Quijano, Cusicanqui, Munanga, Abdias do Nascimento, Goldman, entre outros). O texto assume a natureza de ensaio crítico, articulando memória, teoria e prática comunitária, para revelar a violência da miscigenação e, simultaneamente, os processos de resistência e retomada identitária. Destaca-se o protagonismo das mulheres indígenas na construção de territorialidades e no debate da (contra)mestiçagem, afirmando novas possibilidades de reconhecimento político e étnico-racial na Amazônia contemporânea.

Palavras Chave: Descolonização da Mestiçagem. Identidades Indígenas. Povos Afroindígenas. Amazônia. História Oral.

Resumen: El presente ensayo analiza críticamente el mestizaje en la Amazonía como una categoría histórica y política de exclusión, evidenciando cómo los censos y clasificaciones oficiales — desde el período colonial hasta el IBGE contemporáneo — contribuyeron al borramiento de las identidades indígenas y afroindígenas. La investigación combina historia oral, con narrativas familiares de comunidades ribereñas y registros documentales, además de fuentes de movimientos indígenas urbanos, rurales y ribereños. También dialoga con datos censales y literatura científica de autores clásicos, poscoloniales y decoloniales (Quijano, Cusicanqui, Munanga, Abdias do Nascimento, Goldman, entre otros). Se trata de un ensayo crítico que articula memoria, teoría y práctica comunitaria para revelar la violencia del mestizaje y, al mismo tiempo, destacar procesos de resistencia y retomada identitaria. Se resalta el protagonismo de las mujeres indígenas en la construcción de territorialidades y en el debate sobre la (contra)mestizaje, afirmando nuevas posibilidades de reconocimiento político en el marco de los derechos indígenas en la Amazonía contemporánea.

Palabras Claves: Descolonización del Mestizaje. Identidades Indígenas. Pueblos Afroindígenas. Amazonía. História Oral.

Abstract: This essay critically analyzes mestizaje in the Amazon as a historical and political category of exclusion, showing how censuses and official classifications — from the colonial period to the contemporary IBGE — contributed to the erasure of Indigenous and Afro-Indigenous identities. The research combines oral history, with family narratives from riverside communities and documentary records, along with sources from urban, rural, and riverside Indigenous movements. It also engages with census data and scientific literature by classical, postcolonial, and decolonial authors (Quijano, Cusicanqui, Munanga, Abdias do Nascimento, Goldman, among others). This critical essay articulates memory, theory, and community practice to reveal the violence of miscegenation while also highlighting processes of resistance and identity reclamation. It emphasizes the protagonism of Indigenous women in constructing territorialities and debating (counter)mestizaje, affirming new possibilities of political recognition within the framework of Indigenous rights in the contemporary Amazon.

Keywords: Decolonization of Mestizaje. Indigenous Identities. Afro-Indigenous Peoples. Amazon. Oral History.

Alanna Souto Cardoso Tupinambá – Doutora em Desenvolvimento Sustentável (PPGDSTU/NAEA-UFPA) e pós-doutora em Geografia (PPGG-UEPA/PDPG-CAPES). Presidente reeleita do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Lattes: lattes.cnpq.br/7098836632732859. E-mail: alanna81@instituto-cartografando-saberes.com



*“(…) Você não sabe
Ninguém viu
Mas ficou cravado na minha memória
Pega no laço e você sabe a história
Legalizam o genocídio
Chamam de pardos pra embranquecer
Enfraquecer e desestruturar você
Pra não saber de onde veio*

*E conta a história da bisa, da sua bisa que era
índia
E não é branco, nem preto
Nem indígena o suficiente, pelos fiscais de ID
Ninguém é ilegal em terra roubada
Tô renascendo das cinzas do fogo
Em que queimaram meus ancestrais
Ainda resistimos em tantos tons e vivências (...)”
(Cauê Guajajara)*

INTRODUÇÃO

Descolonizar a Mestiçagem

A Amazônia do século XXI enfrenta retrocessos sociais, ambientais e educacionais que fragilizam direitos fundamentais. O ensino de História e Filosofia perde espaço, cresce a violência de gênero e intensificam-se os ataques aos corpos e territórios indígenas e tradicionais. Somam-se a isso a LGBTfobia e a persistência de uma segregação racial histórica, que atinge pretos, indígenas e aqueles classificados como “quase pretos, quase índios, quase brancos de tão pobres”.

Diante desse cenário, este ensaio propõe uma reflexão crítica sobre a mestiçagem na Amazônia. Mais que um dado demográfico ou biológico, ela se constitui como marcador político de exclusão. As categorias oficiais de cor e raça, utilizadas nos censos, reduzem a pluralidade a rótulos fixos – branca, preta, amarela, parda, indígena, sem declaração – e invisibilizam identidades complexas como as de quilombolas, caboclos e povos tradicionais urbanos.

A discussão aqui proposta não pretende ser exercício neutro de teoria, tampouco se enquadra nas fórmulas científicas convencionais legitimadas pelo *mainstream* acadêmico. Trata-se de uma escrita situada, que assume seu caráter político e comunitário. Metodologicamente, articula a história oral – por meio de narrativas familiares e comunitárias – com o uso de documentos oficiais, registros censitários e fontes ligadas às ações dos movimentos indígenas contemporâneos urbanos, ribeirinhos e rurais. Esse conjunto dialoga com a literatura científica clássica, pós-colonial e decolonial, conferindo densidade teórica à análise e situando o texto como exercício de reflexão crítica e decolonial.

Falo a partir do lugar de mulher indígena de famílias ribeirinhas, reterritorializada na cidade, pesquisadora e educadora comunitária. Minha experiência é atravessada por uma estrutura étnico-racial excludente e pelo silenciamento das subjetividades mestiças formadas em trajetórias indíge-

nas, quilombolas, negras e ribeirinhas. Ao iluminar essas ausências e apagamentos, busco contribuir para uma crítica das políticas de identificação e para a construção de outras formas de nomear e reconhecer os sujeitos amazônicos em sua pluralidade.

1. A Ideia Racial nos Censos do Passado

A questão racial na Amazônia, marcada pela forte presença indígena e afrodescendente, revela como os censos foram instrumentos de controle social e apagamento étnico. Como lembra Benedict Anderson (1993), o censo, o mapa e o museu moldaram a linguagem do Estado colonial, construindo representações nacionais que excluía identidades locais.

Os censos coloniais pombalinos do século XVIII introduziram mapeamentos regulares e categorias jurídicas: pessoas livres (brancos, mestiços e índios “adjuntos”), índios aldeados e escravos. Essa classificação racializada, mesmo sob a proibição formal da escravidão indígena em 1755, manteve a segregação entre povoações de brancos e de índios, reforçando uma hierarquia social e espacial (FONSECA, 2017; CARDOSO, 2018).

Considerando esse contexto, a análise desse tópico proposto explora especificamente os censos coloniais e os censos contemporâneos como instrumentos que reproduzem uma herança colonial de encobertamento da etnicidade¹. Isso contribui para a cristalização do mito das três raças e da pseudodemocracia racial difundidos a partir de 1930, no processo de legitimação das noções de nacionalismo e estado-nação.

1.1. Censos Coloniais Pombalinos no Grão-Pará e Maranhão: padronização demográfica e segregação racial-espacial

Os censos coloniais da Amazônia Pombalina, a partir de meados do século XVIII, introduziram mapeamentos mais regulares e padronizados². A questão populacional³ tornou-se central na arte de governar das metrópoles europeias, articulada à expansão demográfica, ao aumento da

¹ Seguimos aqui a perspectiva de Barth (1995), que entende a etnicidade como uma forma de organização social que classifica os sujeitos em categorias a partir de suas origens e é legitimada no âmbito da interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Como observa O'Dwyer (1999), é possível aplicar o termo etnicidade “(...) com referência ao processo de construção de fronteiras territoriais, antes de descrito, com base em crenças e sentimentos religiosos (...)” (p. 102). Nesse sentido, o contraste com as outras comunidades em torno nem sempre é evidente, mas cada grupo demarca suas próprias diferenças por meio da delimitação de fronteiras étnicas-territoriais próprias e suas territorialidades.

² Tais documentações localizadas no acervo digital do Arquivo Histórico Ultramarino estão disponíveis por meio do Projeto Resgate e acessíveis nos arquivos estaduais e laboratórios de histórias das universidades públicas.

³ Nesse contexto, as metrópoles tomaram providências para arregimentar as colônias nessa nova governamentalidade. Para toda a América, a preocupação era medir a população com objetivo evidente de controle, segurança e moldar um perfil dos povos nativos, conforme a percepção do Estado lusitano. Dessa forma, contagem da população indígena muito antecedeu a adoção dos procedimentos censitários modernos na Europa, já que, desde o início do século XVI, o Estado espanhol começou a requerer de seus funcionários civis e eclesiásticos a descrição e a contagem da população das áreas recém-conquistadas. Contudo, para a América portuguesa, as primeiras iniciativas censitárias ainda tardariam. Até o século XVIII havia apenas estimativas grosseiras feitas por funcionários da Coroa (especialmente com finalidades militares) ou cronistas contemporâneos (BOTELHO; PAIVA, 2008). Logo, o processo de ocupação da Amazônia portuguesa visava corresponder a esse ao modelo de governamentalidade que passava a ter uma perspectiva de população e não de mais clãs familiares, “...centrado na tríade: soberania, disciplina e gestão governamental. Esta última apresenta como alvo principal a população e cujos mecanismos são os dispositivos de segurança” (CARDOSO; MARIN, 2014).

produção agrícola e à circulação monetária, fatores que dinamizaram o mercado antes restrito pelo absolutismo (FOUCAULT, 2008).

O recenseamento de 1778 organizava a população por freguesia e chefia familiar, qualificando-a racialmente em categorias como “cafuzo”, “mameluco” e “mulato”. Tais classificações, como observam Cardoso (2008, 2018) e Quijano (2005), refletiam a estrutura de dominação racial da sociedade colonial.

As reformas pombalinas instituíram uma divisão simultaneamente territorial e racial. A categoria “índio” passou a designar os aldeamentos, em oposição às freguesias, organizadas como povoações de brancos. Nelas se concentravam os engenhos e as regiões mais antigas de colonização, formadas por moradores livres – em geral brancos – e por escravos negros.

Essa concepção racial, consolidada no século XVIII, legitimava distinções entre indígenas, negros e brancos, conforme analisam Quijano (2005) e Alberto da Costa e Silva (2011). Diferentemente de períodos anteriores, em que a escravidão incluía também grupos europeus e norte-africanos, a partir do fim do século XVII, ela passou a ser orientada pelo critério racial. A reorganização espacial pombalina fixou essa segregação, dividindo a Amazônia lusa em povoações brancas e indígenas – distinção crucial para compreender a formação da sociedade amazônica, na qual a miscigenação e a mestiçagem já eram significativas (CARDOSO, 2018).

Tendo em vista essa formação espacial segregada racialmente no Estado do Grão-Pará e Maranhão, entendemos que não é possível discutir as raízes do racismo amazônico sem considerar a questão indígena na formação da população mestiça, inclusive na relação com os afrodescendentes. Isso permite compreender como a violência da miscigenação atinge muitos povos – seja na floresta, no campo ou na cidade – que não se enquadram nas categorias definidas de negro retinto ou indígena, sendo estes últimos reconhecidos apenas quando há autopertencimento à sua etnia em áreas rurais ou aldeadas⁴.

1.2. O Censo de 1872: “caboclo” como categoria de (in)visibilização indígena

No século XIX, foi realizado o primeiro censo nacional, um mapeamento pautado pela divisão racial e não meramente pela cor, que novamente impactou fortemente os indígenas. Em 1872,

⁴ As sociedades “não urbanas” da Amazônia contemporânea podem ser compostas, em suma, por sociedades indígenas; pelos chamados camponeses “tradicionais” ou históricos (caboclos) resultantes da incorporação colonial da região amazônica; e pelos neocamponeses que migraram na década de 1970 como parte das políticas de ocupação da Amazônia. Cada uma dessas sociedades demarca diferenças étnico-raciais e se organiza socialmente e em suas terras tradicionalmente ocupadas. Muitas dessas terras ainda estão distantes de serem tituladas pelo Estado e dividem um histórico de relativa invisibilidade sociopolítica, aspecto do racismo histórico que atinge esses povos (ADAMS; MURRIETA; NEVES, 2006). Nesse contexto, Oliveira (1997) reflete a respeito dos indicadores da diversidade resultante dessas relações raciais, considerando-os absolutizados, mitificados e distorcidos. As três raças são colocadas em um plano de horizontalidade como fundadoras da nacionalidade, supervalorizadas e exaltadas em suas virtudes específicas, o que encobre ausências de características opostas dos três vértices. Com base nisso, se fundamenta a fábula das três raças que solidifica a fraude da democracia racial, conforme Matta (1981). De acordo com o autor, isso obscurece o entendimento da pluralidade étnico-racial e suas relações raciais, abolindo temporariamente as assimetrias sociais, e focando na assimilação e na miscigenação como geradoras da nação moderna. Desse contexto, surge o “racismo à brasileira”, que cria formas de invisibilidade e violência com relação às identidades de povos historicamente subalternizados. Esse fenômeno resulta no que chamo “racismo à amazônica”: uma face do debate racial que negligencia a Amazônia no cenário nacional. Mesmo quando essa discussão ocorre, se sobressai a perspectiva bipolar (branco, negro) apontada pelo movimento negro (TELLES, 2003 *apud* SCHUCMAN; FACHIM, 2016) e que desconsidera uma série de narrativas étnico-raciais dos povos da Amazônia entre matas, rios e cidades.

a população foi classificada por meio de categorias raciais⁵ nas quais a condição civil sobrepunha a divisão racial: os homens livres eram distribuídos em brancos, negros (escravos alforriados) e caboclos. Já a população escrava subdividia-se em negros e pardos, sendo estes últimos frutos da união entre os negros e brancos ou negros e índios. De acordo com Oliveira (2016), a presença indígena foi claramente excluída, uma vez que o mapeamento só abrangia os índios catequisados que já interagiam com os brasileiros ou que se consideravam brasileiros.

A classificação “caboclo” passou a abranger grande número de indígenas no pós-independência, quando prevaleceu a política que os considerava o “futuro brasileiro” e, apenas sob essa condição, poderiam receber assistência estatal. O termo funcionava como estratégia de integração à sociedade nacional, inserindo-se na mitificação do “índio romântico”.

Ainda no século XVIII, porém, a Coroa proibiu essa designação, por visibilizar uma identidade indígena que se pretendia apagar. O Diretório dos Índios reforçou esse apagamento ao proibir o uso das línguas nativas e incentivar casamentos interétnicos. Como termo que denotava resistência, “caboclo” identificava descendentes indígenas, mas sua proibição buscava dissolver tal pertencimento. Aos mestiços reconhecidos como súditos lusitanos, concediam-se regalias limitadas – acesso a escolas, empregos e algumas honras –, sem que fossem realmente aceitos como brancos, sobretudo se fossem pobres (GUZMÁN, 2006).

Assim, já no período colonial consolidava-se a tríade brancos, índios e africanos, com hierarquias sociorraciais bem definidas. O apagamento da população indígena antecedeu, nesse processo, o embranquecimento oficial e científico da população negra no século XIX. No censo de 1872, “caboclo” designava os indígenas vistos como “aliados” e civilizados, enquanto os chamados “bravos”, exteriores à sociedade, carregavam forte estigma. Apenas o Amazonas registrava número de indígenas superior a outras categorias raciais.

Tabela 1 – População total por Estado e Município Neutro por Raça segundo o Censo de 1872

Províncias e Município Neutro	População Total	Raça			
		Total	Pardos	Pretos	Caboclos
Amazonas	56631	11211	7256	1336	36828
Pará	247779	92634	93727	16829	44589
Maranhão	284101	103513	144361	25284	10943
Piauí	178427	43447	106665	14862	13453
Ceará	689773	268836	339166	28934	52837
Rio Grande do Norte	220959	102465	84090	23365	11039
Parahyba	354700	144721	178596	21816	9567
Pernambuco	752511	291159	387851	61696	11805
Alagoas	312268	88798	200199	16907	6364
Sergipe	153620	49778	81583	19172	3087
Bahia	1211792	331479	565704	264727	49882
Espírito Santo	59478	26582	20529	6838	5529
Município Neutro	226033	151799	44845	28466	923

⁵ Aqui observa-se, mais uma vez, o que foi destacado por Benedict Anderson (1993): os censos seguem as percepções ideológicas do espaço concebido, ou seja, do ordenamento espacial para moldar as comunidades, no âmbito do Estado, segundo uma lógica de integração nacional que já estava presente no Brasil Regencial e, inclusive, desde a invasão das Américas.

Rio de Janeiro	490087	303275	121245	57715	7852
São Paulo	680742	433432	151306	56539	39465
Paraná	116162	69698	30636	6741	9087
Santa Catharina	144818	125942	11737	4247	2892
Rio Grande do Sul	367022	258367	48666	34272	25717
Minas Geraes	1669276	830987	598813	207154	32322
Goyaz	149743	41929	86389	17175	4250
Matto Grosso	53750	17237	20914	7075	8524
Total	8419672	3787289	3324278	921150	386955

Fonte: elaboração da autora a partir dos dados do Censo de 1872.

Destaca-se que, nesse momento, no Pará, o número de pessoas classificadas como pardas já ultrapassava o de brancos, e a presença de indivíduos caboclos ainda se fazia significativa. Como vimos, tanto entre os pardos quanto entre os caboclos havia presença indígena.

Não cabe aqui trabalhar com dados quantitativos em si, mas buscar entender de que forma os censos contribuíram com a política e o planejamento estatal de invisibilidade da pluralidade étnica dos indígenas, negros e mestiços. Com base nisso, entende-se o racismo no país também direcionado aos indígenas a partir da sua diluição na população mestiça. Contudo, quando se debate a mestiçagem e racismo, dificilmente se aborda a violência infligida aos indígenas por meio da sua integração forçada à sociedade. Isso se manifesta atualmente quando o IBGE adota como critério para a categoria parda a referência exclusiva à identidade negra, quando, em vez disso, deveria haver uma consulta mais voltada a contextos e trajetórias familiares. Nesse contexto, destaca-se uma Amazônia marcada pela forte presença indígena na formação das comunidades ribeirinhas, além da negra, nas raízes de um campesinato histórico que também passa a marcar a cidade. Como exemplo, destaca-se Belém, seja em função da urbanização crescente e o deslocamento da chamada população de cor para as baixadas da urbe, seja por forte êxodo rural.

1.3. Do “caboclo” ao “pardo”: transição e apagamento étnico no pós-abolição

As categorias criadas pelo Estado tornavam cada vez mais difícil localizar os indígenas nos arrolamentos populacionais. De acordo com Oliveira (2016), no censo de 1890 a designação “caboclo” apareceu pela última vez. Sendo assim, no pós-abolição, essa categoria passou por um grande crescimento e tornou-se uma alternativa socialmente mais aceitável para os mestiços, permitindo-lhes se refugiar da herança negativa da categoria dos pardos, que, no censo anterior, também era usada para identificar pessoas escravizadas. Uma das estratégias utilizadas para ocultar a escravidão indígena, já completamente ilegal no pós-independência, era estimular uniões entre negros não alforriados e indígenas livres, fazendo com que seus filhos já nascessem na condição de escravos. Por esse motivo, é possível que muitos dos pardos que migraram para categoria de caboclos tenham advindo dessas uniões, embora os dados censitários não permitam mensurar o real impacto desse fenômeno. De todo modo, em 1890, a categoria “parda” passa a aparecer como “mestiça”.

A categoria cabocla foi retirada dos censos nacionais após 1890, deixando de figurar como categoria racial e passando a integrar os pardos, que passam ser referência da mestiçagem advinda de indígenas e negros. Já os indígenas só apareceriam enquanto categoria a partir do censo de 1991, como pode ser observado na tabela abaixo.

Quadro 1 – Mapeamento por raça e cor nos censos nacionais.

Definição	1872 Raça	1890 Raça	1940 Cor	1960 Cor	1980 Cor	1991 Cor ou Raça
Classificação	Branca	Branca	Branca	Branca	Branca	Branca
	Preta	Preta	Preta	Preta	Preta	Preta
	Parda	Mestiça		Parda	Parda	Parda
	Cabocla	Cabocla	Amarela	Amarela	Amarela	Amarela
						Indígena

Fonte: adaptado de Silva (2020).

A categoria “pardo” incluía termos como “moreno”, “mulato” e “caboclo” e, com frequência, era usada quando o recenseador não identificava características raciais definidas. No censo de 1940, essa classificação excluiu indígenas, salvo quando declaravam explicitamente sua etnia (OLIVEIRA, 1997).

Esse enquadramento mostra que o Estado tratava o indígena como categoria jurídica, reconhecendo apenas povos isolados ou institucionalizados. Com isso, ignorava os indígenas urbanizados ou diaspóricos (advindos de migrações internas resultantes de situações históricas diversas), cujas etnicidades foram apagadas – processo semelhante ao ocorrido com africanos escravizados e seus descendentes, reunidos genericamente como “afrodescendentes” e outras categorias como mulato, cafuzo, moreno etc.

O avanço da colonização, marcado por deslocamentos forçados e assimilação cultural, resultou no apagamento de etnias indígenas e africanas. Seus descendentes passaram a ser classificados como caboclos, ou seja, mestiços do cruzamento com brancos ou negros, produzindo uma diluição identitária que reforçou a invisibilização da presença indígena na formação do povo brasileiro.

1.4. Classificações Oficiais em Disputa e o Debate Indígena Contemporâneo

A partir da análise do tópico anterior, observa-se que tanto o mito das três raças quanto o da democracia racial se mostram inconsistentes. O IBGE, ao classificar todos os pardos como negros, inviabiliza a visibilidade da ancestralidade indígena na mestiçagem. No entanto, se entendermos como mestiços aqueles que não têm fenótipo branco, torna-se possível pensar uma identidade racial afroindígena, especialmente nas comunidades que não se reconhecem na tríade racial fundadora oficial⁶ e nem como pardos, seja no âmbito do movimento negro, seja nas emergências do movimento indígena contemporâneo.

⁶ O preto/negro, o branco e índio. A categoria “pardo” como observa Oliveira (1997, 2016) refere-se genericamente à mistura entre diferentes grupos de cor, enquanto a condição de indígena remete a um status jurídico e político diferenciado, e não a uma classificação cromática. Ao se autodeclarar indígena, o indivíduo não aponta uma identidade racial baseada na cor da pele, mas afirma seu pertencimento a uma coletividade com formas próprias de organização social e tradições culturais originárias de populações pré-colombianas. Assim, reivindica reconhecimento e tratamento específico do Estado, especialmente em relação a direitos territoriais e políticas de assistência. Não há homogeneidade física ou cromática entre os povos indígenas: há grupos que poderiam ser classificados como negros e outros que se aproximam mais dos padrões fenotípicos brancos do que os vizinhos mestiços. Mesmo dentro de uma mesma aldeia ou comunidade ribeirinha indígena ou, ainda, entre os atuais indígenas urbanos e periurbanos, a diversidade fenotípica é ampla. Portanto, a identidade indígena não se sustenta em critérios raciais ou de cor, ao contrário da categoria “pardo”, que visa mensurar justamente a condição de mistura entre grupos raciais. Mesmo assim, na prática, tanto os indígenas oficialmente aldeados quanto aqueles de emergências indígenas que já foram chamados de “índios misturados” sofrem a violência do racismo, sobretudo na Amazônia, onde o fenótipo indígena é a principal marca da família “cabocla”.

Essa proposta se alinha às experiências de coletividades e grupos étnicos como os Tupinambá do Sul da Bahia, que articulam relações identitárias que extrapolam os limites das categorias raciais tradicionais (GOLDMAN, 2014). Embora se autoafirmem indígenas, os Tupinambá dessa região se reconhecem como afroindígenas em suas práticas e pertencimentos, tanto no plano cultural quanto na constituição fenotípica marcada pela forte miscigenação e mestiçagem cultural com povos de matriz africana. Nesse sentido, pensar a identidade afroindígena como possibilidade concreta e politicamente afirmativa revela-se uma alternativa mais coerente para as comunidades tradicionais e coletividades amazônicas que resistem à homogeneização racial e a “pardanização” imposta pelo Estado. São grupos que se reconhecem em relações identitárias de matrizes indígenas e negras, afirmando suas (r)existências sem subordinação ao elemento branco.

Torna-se, portanto, fundamental acolher as reivindicações de reconhecimento da identidade étnico-racial afroindígena das famílias e coletividades ribeirinhas cuja ancestralidade indígena e/ou negra foi apagada. Nesse ponto, nos referimos de modo especial aos povos da região Guajará, do Baixo Tocantins e da Ilha de Marajó, os quais demandam a retomada das etnicidades e racialidades pela ação de seus próprios agentes e educadores(as) comunitários(as). Como exemplo, citamos os quilombolas indígenas de Barcarena, que resistem e se autodeclaram afroindígenas em território quilombola (MAIA, 2017).

Assim como a negritude é reconhecida como identidade racial nas comunidades quilombolas, as identidades indígenas miscigenadas também deveriam ser. A invisibilização dessas comunidades no reconhecimento étnico-racial oficial contrasta com o avanço das políticas específicas destinadas aos povos quilombolas após a Constituição de 1988. Entretanto, as chamadas comunidades caboclas ribeirinhas com pertencimentos identitários de etnias indígenas seguem, em grande parte, excluídas desse reconhecimento formal.

Nesse horizonte, o retorno e as autodeclarações indígenas vêm se intensificando nos arrolamentos do IBGE⁷ desde o censo de 2022. Para além da crítica de Oliveira (1997), Gersem Luciano (2006), em *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, mesmo sem dedicar um capítulo exclusivo aos indígenas urbanos e periurbanos, trata o tema com sensibilidade e força política. Na introdução da obra, como em um gesto visionário do futuro, descreve o despertar das organizações comunitárias indígenas urbanas como um “desafiante tema – os índios urbanos – um caminho novo e longo que precisa ser aprofundado e valorizado em todos os campos de ação do movimento indígena e indigenista” (LUCIANO, 2006, p. 24-25).

O autor diferencia as perspectivas dos indígenas aldeados e dos urbanos, pontuando que os primeiros vivem dos recursos da natureza e mantêm saberes tradicionais de produção e consumo, enquanto os segundos “vivem geralmente de prestações de serviços e como mão de obra do mercado de trabalho” (LUCIANO, 2006, p. 24), não dependendo diretamente do território para sobreviver. O autor também afirma que essa diferença não pode se transformar em fronteira rígida, pois ambas as condições fazem parte de uma mesma referência sociocultural.

Nessa direção, jovens e adultos indígenas de inúmeros contextos que se distanciaram de suas comunidades em algum momento podem restabelecer vínculos afetivos, culturais e políticos. Mui-

⁷ Luciano (2006) observa que os dados da FUNAI e da FUNASA não contemplam o grande contingente de indígenas residentes em cidades ou em terras ainda não demarcadas, os quais continuam sendo indígenas. O autor ressalta que o IBGE, ao adotar o critério da autoidentificação, apresenta resultados mais confiáveis e realistas. Ainda assim, diversos povos permanecem fora das estatísticas oficiais, como aqueles considerados “isolados” ou em processo de reafirmação étnica após longos períodos de dominação e repressão cultural (LUCIANO, 2006).

tos retornam como lideranças, trazendo experiências adquiridas fora da aldeia como sementes lançadas em solo ancestral, capazes de germinar e florescer em novos horizontes de luta e resistência. Outros, ao protagonizarem retomadas comunitárias de antigos territórios ribeirinhos, reatam os elos fragilizados pelo passado brutal da colonização e pela integração forçada ao Estado nacional, transformando memórias em força viva de (re)xistência.

2. A Fábula das Três Raças, o Racismo e a Questão da Mestiçagem para os Povos da Amazônia

Silvia Cusicanqui (2010) analisa o papel segregador da mestiçagem na segmentação da população indígena andina durante a colonização espanhola. A autora afirma que, já no contexto de integração do estado-nação, a mestiçagem assumiu um papel discursivo seguindo uma narrativa dos privilegiados para encobrir os traços racistas e coloniais do conflito, da violência e da dominação social.

Na prática, tal mestiçagem funcionava para os agentes comunitários como uma forma de escapar do estigma de ser “índio” ou “cholo” (miscigenado de indígena com branco ou negro mais próximo da memória indígena). De fato, a aparência mestiça podia ajudar em uma mobilidade social livre e voluntária, apesar de encobrir processos dolorosos de rupturas com comunidades e redes territoriais que formavam suas condições de existência. Logo, o rompimento dessas relações “(...) seja por força externa ou por autoimposição, como obrigação ou aprendizado da lógica dominante, exige negar aspectos da própria identidade e da cultura ancestral” (CUSICANQUI, 2010, p. 17).

2.1. De Freyre a Munanga e Abdias Nascimento: mestiçagem e branqueamento

A partir de meados de 1930, o Estado brasileiro herdou teses raciais do século XIX que viam a mestiçagem como um problema a ser superado. Autores como Nina Rodrigues, José Veríssimo, Oliveira Viana, Alberto Torres, Euclides da Cunha, Joaquim Nabuco, João Batista de Lacerda e Manoel Bomfim, apesar das diferenças, compartilhavam a ideia de que o futuro da nação dependeria do **branqueamento** da população (SCHWARCZ, 1993; GOLDMAN, 2017). Para Munanga (1999), esse processo resultou na dissolução da diversidade racial e cultural e na hegemonia branca.

No início do século XX, com o Estado Novo, a mestiçagem foi ressignificada como símbolo de brasilidade, apagando indígenas e negros. Nesse contexto, Gilberto Freyre (2003), em *Casa-Grande & Senzala* (1933), consolidou a ideia da “democracia racial”, defendendo a harmonia cultural produzida pela mistura entre lusos, africanos e indígenas (DÁVILA, 2010; DOMINGUES, 2005).

Essa visão foi contestada a partir dos anos 1960 pela chamada Escola Paulista, com autores como Florestan Fernandes (2013), Fernando Henrique Cardoso (2003), Octavio Ianni (1975) e Emília Viotti da Costa (1999). Suas pesquisas mostraram que a suposta harmonia racial ocultava estruturas de exclusão e desigualdade. O estudo encomendado pela Unesco, inicialmente conduzido por Roger Bastide, reforçou essa crítica ao demonstrar que não havia “paraíso racial” no Brasil, mas sim racismo estrutural.

Costa (1999) ressaltou ainda que a negação do preconceito, a crença no branqueamento e a valorização do mulato como categoria intermediária apenas reforçavam a dificuldade de construção de uma identidade negra coletiva. Mesmo a mobilidade social de indivíduos negros ou mulatos exigia a adoção de comportamentos brancos e alinhamento à lógica racial da elite.

Esses trabalhos afastaram opiniões etnocêntricas e consolidaram análises fundamentadas em pesquisas rigorosas, sendo que sua maioria desmitificou a democracia racial e a fábula das três raças apenas a partir da experiência negra. Um marco nessa discussão foi *O genocídio do negro brasileiro*, de Abdias do Nascimento (1978), que se tornou porta-voz do mundo afro-brasileiro ao propor o Brasil como sociedade plurirracial democrática. Ao analisar termos como “moreno” ou “homem de cor”, demonstrou como tais designações apagavam a identidade negra. Além disso, denunciou o branqueamento como prática de genocídio oficializada pelo Estado e reforçada por estratégias censitárias, evidente nos anos 1970, quando os levantamentos da ditadura militar suprimiram informações de raça e cor, inviabilizando políticas públicas específicas.

Nos anos 1990, Kabengele Munanga retomou o debate em *Rediscutindo a mestiçagem* (1999), oferecendo um balanço do pensamento racista e das teorias científicas reconfiguradas no Estado Novo. Em suas análises, mostrou como o mestiço foi reinterpretado como elo de harmonia racial, embora na prática persistissem preconceitos associados ao caráter híbrido e ambíguo do mestiço, frequentemente tratado como um incômodo.

O foco de Munanga (1999) e Nascimento (1978) foi denunciar os mecanismos de branqueamento que ocultavam a presença afrodescendente na população brasileira. No entanto, avançaram pouco na análise das identidades mestiças em sua pluralidade e fragmentação, como ocorre entre povos indígenas e/ou comunidades tradicionais da Amazônia.

2.2. A Crítica Amazônica: comunidades caboclas e campesinato

Muitos grupos, como as comunidades ribeirinhas e os segmentos do campesinato originado de antigas povoações indígenas e de povoações de brancos⁸, escapam ao olhar do Estado e às narrativas fundadoras da identidade nacional, como o mito da “democracia racial” e o paternalismo entre a casa-grande e a senzala, tal como formulado por Gilberto Freyre (2003) e, posteriormente, reelaborado de forma crítica por Darcy Ribeiro (1995).

Ribeiro (1995), diferentemente de Freyre (2003), problematiza a relação entre raça e classe, traçando uma leitura histórica que abrange desde o período da escravidão até a abolição e os processos de resistência negra, como a formação de quilombos e a difícil integração nacional. Um processo semelhante pode ser observado entre os povos indígenas, cuja territorialização forçada e a violenta miscigenação, marcada pela exploração dos corpos e dos úteros das mulheres indígenas, geraram populações mestiças como caboclos, mamelucos, cafuzos e mulatos. Esses grupos chegaram ao estado-nação carregando estigmas de pobreza e exclusão, muitas vezes reduzidos a uma condição de invisibilidade no imaginário oficial.

⁸ O termo “povoações de branco” no Estado do Grão-Pará e Maranhão se refere às freguesias do período pombalino vistas como os primeiros núcleos coloniais de colonizadores lusos. Nelas viviam pessoas livres, com exceção de índios aldeados e escravos. Já as povoações de índios geralmente se originavam das antigas aldeias missionárias onde habitavam pessoas livres, índios aldeados e escravos. As povoações de branco foram marcadas pela presença das terras de engenho que eram o destino de grande parte dos escravos do tráfico negreiro. Esse aspecto marcou a composição da população não somente em termos de miscigenação, mas também na formação etnocultural enraizada nas antigas sociedades indígenas que ali se desestruturaram, além da população africana que passou ocupar essas terras. Não por acaso, se proliferaram muitos quilombos nessa região. Tal disposição do espaço em povoações de brancos e povoações de índios foi característica do espaço amazônico na era pombalina, onde já havia explicitamente um teor de segregação racial marcada pela invenção do índio, e, por conseguinte, a presença indígena. Ver os mapas 10 e 11 presentes no estudo de Cardoso (2018).

Darcy Ribeiro (1995), como aponta Munanga (1999), apresenta contradições ao tratar da mestiçagem, especialmente ao não reconhecer seu uso político como instrumento de branqueamento por parte do Estado e das elites. Ribeiro (1995) defende a “morenização” da população como alternativa para minimizar os efeitos do racismo estrutural no Brasil, frente ao risco de um *apartheid* racial, como ocorrido na África do Sul ou nos Estados Unidos. Contudo, seu argumento se fragiliza quando afirma que o mulato ascende cultural e socialmente ao negar sua negritude e se integrar ao mundo branco, podendo, assim, acessar melhor a cultura erudita. Nesse contexto, cita figuras como Machado de Assis, Aleijadinho e, de forma mais contraditória, Abdias do Nascimento – a quem se refere como mulato, embora o próprio Nascimento (1978) rejeite essa designação por considerá-la um apagamento de sua identidade afrodescendente, assim como Munanga (1999).

Munanga (1999) analisa o racismo e a identidade negra a partir das regiões de maior presença africana no período colonial, como o Nordeste e o Sudeste, mas pouco problematiza a experiência amazônica. Bezerra Neto e Laurindo Júnior (2018) revelam que a incursão africana na Amazônia também foi significativa, mesmo que distinta das dinâmicas do tráfico nos eixos cafeeiro do Sudeste e açucareiro do Nordeste. Desde cedo, houve intensos intercursos entre a população negra e os povos indígenas, cujas presenças eram marcantes na região até meados do século XIX. Esses povos contribuíram para a formação do campesinato e das sociedades ribeirinhas – referidas como caboclas – e passaram a ser identificados e reconhecidos como povos e comunidades tradicionais pela Constituição de 1988.

2.3. Invisibilização Amazônica: comunidades caboclas, campesinato e resistência

A partir da análise das contradições da construção da mestiçagem brasileira e amazônica, percebe-se como a imaginação política limitou desde cedo o entendimento dos mestiços e seu autorreconhecimento por meio das matrizes etnoculturais iniciais nas quais podiam encontrar mais elementos da sua identidade. Não se nega que houve, no início da formação da Amazônia e do Estado brasileiro, as matrizes branca, indígena e africana, mas entende-se que elas deveriam ser pensadas e identificadas pela visão e pelas vozes de seus agentes históricos, sobretudo os mestiços advindos de negros e indígenas. Contudo, tais pluralidades de identidades étnico-raciais são invisibilizadas pela fábula das três raças⁹.

A chamada “triangulação racial” – a possibilidade de múltiplas identificações étnico-raciais – inexistiu nos Estados Unidos, onde prevalece o modelo binário: ou negro, ou indígena. Tal rigidez, sustentada por valores da supremacia anglo-saxã, do liberalismo individualista e da moral protestante, produziu igualdade jurídica apenas formal, institucionalizando a segregação racial e a violência contra a população negra (MATTA, 1981). Ainda assim, esse quadro fortaleceu a consciência histórica coletiva que culminou na assinatura da Lei dos Direitos Civis de 1964 pelo presidente Lyndon Johnson.

Oracy Nogueira (2007) caracteriza esse modelo como preconceito de origem, no qual qualquer “sangue negro” define a identidade racial sem possibilidade de mobilidade. Por outro lado, no Brasil prevalece o preconceito de marca, baseado em traços fenotípicos como pele, cabelo ou aparência, permitindo certa gradação: negros ou mestiços que ascendem socialmente podem alcançar alguma “passabilidade” em círculos brancos, ainda que limitada.

⁹ Ver: MATTA, Roberto da. *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1981.

Abdias Nascimento (1978) problematiza essa distinção ao afirmar que, no Brasil, o racismo combina marca e origem. O autor argumenta que, apesar do consenso científico sobre a inexistência biológica de raças, o marcador étnico-racial segue determinante. Assim, afirma que o termo “mestiço” é uma estratégia simbólica de apagamento da identidade negra: todo “homem de cor” ou “mulher de cor” deve ser compreendido como sujeito negro, sendo as gradações fenotípicas apenas subterfúgios para ocultar essa pertença.

Na Amazônia, a identidade cabocla também foi forjada por políticas coloniais de miscigenação forçada, apagamento étnico e reorganização da vida indígena segundo interesses estatais. A chamada “etnogênese cabocla” não resulta de mistura espontânea, mas de múltiplas violências – simbólicas, territoriais e identitárias – que dissolveram coletivos indígenas em categorias controláveis. Em movimento de resistência, muitas famílias passaram a retomar memórias e reafirmar origens, sobretudo em contextos que transitam entre territórios ribeirinhos e espaços urbanos.

Os processos de silenciamento naturalizaram o caboclo como “resíduo cultural” ou simples habitante da floresta, apartado de reconhecimento político e étnico-racial. No entanto, estudos de etnologia histórica e cartografia social revelam que a identidade cabocla preserva memórias indígenas, práticas agrícolas ancestrais e formas próprias de gestão ambiental. Assim, a sociologia contemporânea tem ampliado o uso da categoria étnico-racial para pensar não apenas o racismo contra populações negras, mas também contra comunidades tradicionais – caboclas, ribeirinhas e descendentes de povos indígenas desagregados pela territorialização forçada.

No campo religioso, Matta (1981) interpreta a Umbanda como reflexo de uma lógica conciliatória, mas sua fundação em 1908 revela conflitos: espíritos de caboclos e pretos-velhos foram rejeitados por kardecistas, evidenciando o enfrentamento com tradições eurocêntricas. Embora Matta não tenha reconhecido a Umbanda como espaço de resistência e de produção de novos marcos identitários, avaliamos essa manifestação comunitária afro-brasileira como parte das religiosidades genuinamente brasileiras. Nesse sentido, pode ser compreendida como espaço de mediação cultural (MONTERO, 2006) ou como um “terceiro espaço” (BHABHA, 1998), no qual se processam reinvenções identitárias e comunitárias para além da hegemonia branca. Mais que sincrética, a Umbanda é uma religião intercultural, que preserva matriz afro-brasileira e incorpora elementos do catolicismo popular, do esoterismo e de tradições indígenas. Goldman (2015, 2017) ressalta que sua estrutura simbólica desloca a centralidade do branco e afirma a resistência afroindígena.

Apesar de sua leitura restritiva da Umbanda, Matta (1981) traz contribuições ao desmontar o mito da democracia racial: no “triângulo racial”, os mestiços ocupam posições conciliatórias e subalternas, assegurando a supremacia branca. Nesse esquema, categorias como “mulata”, “cabocla” e “morena” foram objetificadas por uma lógica racista, machista e heteropatriarcal. Para o autor, o racismo brasileiro constitui uma “ideologia às avessas”, que nega a si mesma, mas reflete o racismo europeu e americano. Assim, a mestiçagem, longe de superar desigualdades, foi usada tanto por setores conservadores quanto pela esquerda convencional para embranquecer identidades, apagando especificidades étnico-raciais e invisibilizando experiências de resistência.

Tal miopia torna-se ainda mais evidente no caso da Amazônia e dos aspectos dos amazônidas não indígenas, que contribuem para esclarecer por que a marginalidade dos caboclos¹⁰ é tão

persistente (NUGENT, 2006). Para esse autor, a condição dos grupos amazônicos está ligada a três processos históricos: a mestiçagem, a extração e as *plantations*. A mestiçagem, moldada desde o período colonial, seguiu padrões semelhantes aos da Europa, voltados a beneficiar a nobreza e garantir linhagens de “pureza” associadas a sangue e origem. Esse ideário já era difundido pelos cristãos espanhóis antes de 1492 e foi posteriormente projetado sobre as Américas e a escravidão africana.

Os mestiços foram excluídos da hierarquia dos “puros-sangues” e incorporados como massa miscigenada de difícil categorização, com direitos limitados, até mesmo em relação a brancos pobres. Assim como os reinos ibéricos criaram categorias específicas para seus mestiços, a América portuguesa também o fez, mas sem assegurar igualdade social ou política.

A fábula das três raças reforçou essa exclusão, sobretudo nas sociedades ribeirinhas e camponesas amazônicas. Segundo Nugent (2006), essa região ficou à margem dos debates nacionais sobre raça e etnicidade e ausente das formulações racialistas do século XIX analisadas por Schwarcz (1993), salvo menções pontuais como as do Museu Goeldi.

A Amazônia passou a ser representada por estereótipos, como o do “índio hiper-realista”, que mistura exotização e admiração. Essa marginalização também aparece na linguagem científica, em que povos amazônicos – índios, caboclos ou mestiços – são descritos como “moradores”, “ocupantes” ou “populações”, categorias vagas e pouco definidas (NUGENT, 2006).

Superar os limites da fábula das três raças exige reconhecer os pertencimentos étnico-raciais das sociedades caboclas para além dos territórios exclusivamente indígenas. Muitas dessas comunidades resultam de processos coloniais que constituíram um campesinato marcado por identidades e relações étnico-raciais diversas.

As dinâmicas coloniais configuraram novos modos de vida e comunidades diversas – ribeirinhas, quilombolas, castanheiras, seringueiras, quebradeiras de coco e pescadoras – que, com a Constituição de 1988, foram reconhecidas como povos e comunidades tradicionais. Seus territórios, hoje definidos como “terras tradicionalmente ocupadas”¹¹, resultam de usos produtivos sucessivos desde a colonização portuguesa, baseados tanto na escravidão negra quanto no trabalho compulsório indígena (PEREIRA, 2014).

3. “A (Contra) Mestiçagem Ameríndia e Afro-Americana” e as Novas Emergências Indígenas na Amazônia Contemporânea

Longe de ser uma designação abstrata, o termo “afroindígena”, a mais de 500 anos de contato entre esses povos Goldman (2015, 2017). Foram cerca de 4 ou 5 milhões de pessoas que de-

¹⁰ O termo caboclo é usado aqui enquanto categoria analítica recorrente nas sociedades amazônicas que se formam nas várzeas e beiras dos rios, resultantes, em grande parte, da desagregação de sociedades indígenas. Conforme a antropóloga Débora de Magalhães Lima (1999), índio e caboclo são termos genéricos criados como antagonismo racial pelo branco colonizador postos como análogos, pois acabaram ganhando significado para quem os recebeu. Embora não corresponda à maioria das formas pelas quais eles se apresentam/representam, isso depende dos contextos das regiões em que os povos podem se autoidentificar como ribeirinhos ou mesmo camponeses. A palavra caboclo deriva ainda do tupi *caa-boc*, que quer dizer “o que vem da floresta”. Essa é a etimologia mais aceita no campo da etnografia, sendo também associada aos pobres da cidade. Isso se deve ao grande êxodo dessas populações rurais para as periferias da cidade, sobretudo a partir da fase de decadência da economia da borracha e de outros contextos de colonização da Amazônia, como o período dos grandes projetos na década de 1970.

¹¹ O termo se refere àquelas terras que manifestam uma diversidade de formas de existência coletiva de povos e grupos sociais em suas relações peculiares com os recursos da natureza. Essa designação foi legitimada pela Constituinte de 1988 e consolidada nos dispositivos infraconstitucionais correspondentes, como as constituições estaduais e as legislações municipais ou, ainda, os convênios internacionais (ALMEIDA, 2004).

sembarcaram nessas terras de Abya Yala (Américas)¹² e entraram em contato com diversas nações indígenas que também passaram por processos de escravidão no início da colonização. Somente em meados do século XVIII se oficializou a liberdade dos indígenas que viviam sob o regime de trabalho compulsório. Contudo, na legislação colonial ainda havia aberturas para a ocorrência dessa escravidão, a exemplo das guerras justas e do resgate (PERRONE-MOISÉS, 1992). Conforme Paul Gilroy (2001), nesse período, a constituição de estruturas transnacionais na modernidade originou um sistema de comunicação global marcado por fluxos e trocas culturais.

Outro ponto a ser observado é a diáspora africana enquanto constituição de um espaço social negro que se formou em Abya Yala, considerando suas especificidades regionais, dado que nesse espaço já havia povos indígenas. No contexto amazônico, essa relação com os indígenas se entrelaça mais notadamente nas práticas cotidianas dos sujeitos e das comunidades, seja na formação de mocambos e de comunidades ribeirinhas ou campestres, seja nas articulações e reconfigurações de grupos indígenas. Com base nisso, atesta-se a grande diversidade de um campesinato constituído e caracterizado por uma pluralidade étnico-racial que deve ser analisada cuidadosamente em suas situações históricas resultantes de diversos processos de desterritorialização e (re)territorialização.

3.1. A Perspectiva Ch'ixi (Cusicanqui); a Teoria Contramestiçagem (Goldman) e Cosmologias Afroindígenas na Amazônia, Experiências Marajoaras (Pacheco)

Este tópico propõe refletir sobre a mestiçagem a partir das teorias da (contra)mestiçagem desenvolvidas por Goldman (2014, 2017), dos contatos afroindígenas marajoaras analisados por Agenor Sarraf Pacheco (2012a; 2012b; 2016) e da perspectiva ch'ixi de Silvia Rivera Cusicanqui (2010a), vinculada à práxis boliviana de descolonização da mestiçagem.

De acordo com Goldman (2014), a perspectiva afroindígena não implica oposição forçada entre indígenas, africanos e brancos, mas uma articulação entre afro e indígena em coexistência. Trata-se de uma relação sem exclusões, em que práticas culturais podem ser compartilhadas. Nesse sentido, Mello (2017) observa que o conceito de afroindígena não está vinculado a uma noção de raça como expressão fenotípica ou natural, mas à ideia de pertencimento relacional, que não busca classificar grupos a partir de uma base essencializada de identificação.

Goldman (2014) denomina esse processo de “contramestiçagem”: não uma recusa à mistura em nome de uma pureza, mas a abertura para indeterminações próprias de todo campo de mistura. Mais que conceito acadêmico, trata-se de chave existencial e de resistência, que conecta coletividades a suas cosmologias e consciências históricas atualizadas.

Entre os Tupinambá da Serra do Padeiro (Bahia), por exemplo, a expressão afroindígena pouco fazia sentido, diferentemente do grupo Umbandaum em Salvador. Vistos como “indígenas misturados”, por assimilarem práticas sertanejas, não deixam de se reconhecer como Tupinambá, sobretudo a partir de uma concepção não linear do tempo histórico, que abrange o pré e o pós-in-

¹² Diferentes povos nativos que habitavam as terras que foram chamadas Américas, após a invasão ibérica, referiam-se a elas usando diversos nomes, como *Tawantinsuyu*, *Ananhuac*, *Pindorama*, entre outros. O termo *Abya Yala* tem origem no povo Kuna – povo indígena originário da Colômbia e que atualmente vive no Panamá – e significa “terra madura” ou “terra em florescimento”, sendo sinônimo de América. Essa expressão é retomada por diversos povos originários, a fim de construir um sentimento de unidade e pertencimento. Apesar da simbologia linguística não contemplar os afrodescendentes, ainda é representativa na luta e empoderamento dos povos que sofreram com a colonização europeia e com a escravidão pautada na questão étnico-racial (PORTO-GONÇALVES, 2009).

vasão ibérica. Sua resistência se recria em contextos devastadores: nos rituais de cura, incorporam o culto de caboclos encantados¹³, associados a forças da natureza de matriz africana, além de práticas cristãs. Contudo, não se identificam como cristão, pois visualizam, antes, a força dos encantados em sua cosmologia reorganizada pela encantaria, responsável por curar a “terra de sangue” e transformá-la em “terra sem males”.

Apesar de ser uma prática consolidada no contexto Tupinambá, a aceção da encantaria tem dificultado o reconhecimento, por parte do Estado, do direito desses grupos à demarcação e proteção jurídica de suas terras. O principal argumento utilizado é a suposta ausência de uma “aparência tradicional indígena”, dado que muitos membros da comunidade apresentam traços fenotípicos de populações negras, além do culto dos encantados ser reconhecido como de matriz africana. Essa luta por reconhecimento tem impulsionado uma revisão não somente histórica e antropológica sobre os entendimentos das nações indígenas, mas também jurídica, que ainda preserva um olhar positivista e estático no tempo-espaço a respeito do que é ser indígena¹⁴.

Um marco importante no debate é o dossiê *(Contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas*, publicado em 2017 (PAZZARELLI *et al.*, 2017), que reúne etnografias de diferentes contextos das Américas e acompanha discursos e vivências nativas. Na abertura, Goldman (2017) recorda que, desde os anos 1970, a antropologia passou a se interessar pela adaptação dos candomblés africanos em cenários marcados pela hegemonia branca e pelo luso-catolicismo, influenciada pela obra de Bastide (1976). Este autor descreveu o fenômeno como o “encontro e o casamento dos deuses africanos e dos espíritos indígenas no Brasil” (BASTIDE, 1976 *apud* GOLDMAN, 2017, p. 12). Para Goldman, entretanto, essa leitura se apoiava em um terceiro eixo – o branco europeu – que orientava tanto a investigação quanto o campo sociopolítico.

Os artigos do dossiê criticam a perspectiva estatal que, ao legitimar projetos de “construção da nação”, produziu identidades homogeneizantes e apagou a diversidade étnico-racial. Essa estatização das relações afroindígenas ocasionou a reprodução da armadilha ideológica do mito das três raças. Apesar dessa herança negativa, hoje há estudos sobre comunidades como os Xucuru e os Tupinambá, bem como sobre afrobolivianos da Tia Marta e os Tocañeros, mostram que a convivência afroindígena não implica mestiçagem no sentido de fusão, mas de coexistência heterogênea (ESCATE, 2017).

Seguindo essa linha, Agenor Sarraf Pacheco (2012a; 2012b; 2016) analisa a diversidade de interculturalidades ligadas à diáspora africana no Marajó e na Amazônia colonial. Desde o século XVII, africanos conviviam com povos indígenas, mesmo diante das políticas de territorialização forçada do Estado. Esse contato resultou na formação de quilombos coloniais e de comunidades tradicionais, nas quais a floresta e os rios passaram a ser habitados também por orixás e caboclos encantados. Tais cosmologias sustentaram resistências contra a escravidão e a dominação colonial e hoje são reafirmadas pela memória oral em cantos, danças, religiosidades e práticas cotidianas (PACHECO, 2013).

¹³ Os encantados são entidades manifestadas e mais visibilizadas na maioria dos terreiros de povos de matriz africana como seres que não vivenciaram a morte e passaram para uma outra dimensão, representando seres “vivos” que sempre existiram para proteger o território (MAUÉS, 2005).

¹⁴ Ver: OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 11-40.

Diferente de Goldman (2017), que enfatiza a convivência, Pacheco (2012a; 2012b) destaca o caráter étnico-racial e político da identidade afroindígena. Para ele, trata-se de prática de resistência baseada na ancestralidade comum, visível em formações históricas de quilombos compostos por negros e indígenas, mas também em comunidades atuais, como os quilombolas indígenas do rio Murucupi, em Barcarena (GOMES, 2005; MAIA, 2017).

Nessas comunidades, o autorreconhecimento se ancora na memória oral, como afirma Nivaldo da Silva Pinheiro, da comunidade Cupuaçu: *“Autorreconhecimento quilombola e indígena, porque meu bisavô era remanescente de escravos e minha bisavó era índia...”* (MAIA, 2017, p. 290). Ainda que a etnicidade se manifeste de forma fragmentada, há referência à ancestralidade Murucupi vinculada ao próprio rio.

Como observam Maia (2017) e Goldman (2014, 2017), a identidade afroindígena não se restringe a uma etnia específica: é uma posição de luta por territorialidades e reconhecimento. Essa perspectiva desestabiliza o mito das três raças ao negar a centralidade do branco e ao evidenciar a complexidade das mestiçagens vividas nos corpos e territórios amazônicos. Nesse sentido, tanto Goldman quanto Pacheco defendem uma leitura crítica – ou de contramestiçagem – que rompe com categorias como “mestiço” e “pardo”, insuficientes para explicar as identidades amazônicas. Para Pacheco (2012b), o termo “afroindígena” expressa melhor essa identidade relacional e de resistência diante da homogeneização estatal.

3.2. Memória e Resistência: narrativas familiares e o protagonismo das mulheres indígenas nos processos de apagamento e retomada étnica amazônica

A colonização instaurou uma crise normativa profunda, que desestruturou modos de organização comunitária e impôs novas formas de controle social. Diante desse cenário, muitas sociedades indígenas, na tentativa de se preservar, passaram por um processo de reforço patriarcal. Contudo, as mulheres indígenas souberam acionar a mestiçagem (*mestizaje*) – entendida tanto como miscigenação quanto como aculturação – como uma verdadeira “apuesta femenina” de sobrevivência (CUSICANQUI, 2010b, p. 180).

Nessa estratégia, a maternidade de filhos tidos como “ilegítimos” e a migração para os espaços urbanos foram recursos de resistência e de inserção, ainda que em posição subalterna. A “terceira república” na Bolívia, por exemplo, formada pelos setores *cholos* e mestiços, pode ser lida como uma ponte entre o universo espanhol e o indígena, na medida em que recriava normas de comportamento coletivo e práticas rituais essenciais para a continuidade da vida. Essa organização, construída pela presença ativa das mulheres indígenas e mestiças, revela como a diáspora indígena urbana engendrou novas formas de pertencimento (CUSICANQUI, 2010b).

Nessa perspectiva, pode-se ler esse processo sob a chave daquilo que Silvia Rivera Cusicanqui (2010b) nomeia de **“violência encoberta”**: formas sutis, normalizadas e persistentes de opressão que atuam sob o manto da integração e da mestiçagem, mas que não anulam os conflitos de raça, gênero e classe. A diáspora indígena feminina nos centros urbanos, portanto, carrega a ambiguidade de ser simultaneamente espaço de exclusão e terreno de reinvenção, onde a memória coletiva e as práticas culturais são reconfiguradas como estratégias de sobrevivência e continuidade.

Na Amazônia paraense, muitas mães indígenas de regiões mais antigas de colonização – como a Região Guajarina, o Baixo Tocantins (Nordeste do Pará) e o Marajó – sofreram profundos impactos resultantes do apagamento de diversas etnias originárias. Assim como ocorreu com as mães cholas andinas, as mulheres indígenas dessas áreas, posteriormente denominadas **caboclas**, mesmo reconhecendo suas origens étnicas, ao falarem português, eram registradas em certidões de nascimento como “caboclas” ou “mestiças”.

Muitas dessas mães foram violentadas por grandes senhores, sendo comum, nessas realidades, que mulheres indígenas-caboclas tivessem filhos de diferentes progenitores. Frequentemente, elas não possuíam registros oficiais de identidade ou de nascimento. Uma das narrativas de **remanescentes**¹⁵ de antigos territórios indígenas em Mutuacá, Cametá e Moju exemplifica essa situação. Conforme relata Ademar da Silva Cardoso (75 anos), meu pai, sua mãe Durvalina Silva (nascida em 16 de novembro de 1907), filha de mãe indígena tupinambá da comunidade ribeirinha de Mutuacá, só conseguiu registro de identidade quando muitos de seus filhos já haviam migrado de Mutuacá/Cametá e Moju para a cidade de Belém. Ela teve um total de 8 filhos de 3 progenitores diferentes (Entrevista concedida em 06 março de 2022).

Já a irmã de Ademar da Silva Cardoso, Almecinda Silva de Lima (87 anos), fruto da última união da sua mãe Durvalina Silva com o caboclo indígena ribeirinho da comunidade de Mutuacá, Santino Cardoso, meu avô, em entrevista realizada em 17 de setembro de 2022, recorda as experiências vividas em Moju. Relata as práticas comunitárias caboclas de forte pertencimento das antigas aldeias Tupinambá de Cametá que se reestruturaram caboclas, conforme as instruções do Estado oficial. A partir disso, mantêm a prática do mutirão (*puxirum*) e trabalho de produção de farinha por meio do artefato de tipiti, e os serviços domésticos e de costura desempenhados após a migração para Belém, em casas de famílias das elites políticas e econômicas da capital.

Figura 1 - Certidão de Nascimento de Ademar Silva Cardoso¹⁶

¹⁵ O termo remanescente é aqui utilizado em lugar de *descendente* por carregar uma conotação político-histórica própria do campo das lutas identitárias e territoriais no Brasil. Enquanto *descendente* se refere de modo genérico à filiação genealógica ou biológica, *remanescente* expressa a continuidade e resistência coletiva de povos e comunidades que, apesar das violências coloniais e do apagamento étnico-racial, mantêm práticas culturais, sociais e territoriais de seus antepassados.

No contexto amazônico, a categoria *remanescente* foi incorporada em políticas públicas e na legislação brasileira – a exemplo do reconhecimento dos “remanescentes de quilombos” pela Constituição Federal de 1988 (art. 68 do ADCT) – ampliando-se também para designar populações indígenas e caboclas que reivindicam seus vínculos históricos e comunitários com territórios tradicionais. Assim, o termo assume não apenas uma dimensão descritiva, mas sobretudo afirmativa e de resistência identitária, sendo, portanto, o mais adequado para a análise aqui proposta.

¹⁶ Fonte primária: Certidão de nascimento de Ademar da Silva Cardoso, Livro nº 39, folha 174, termo nº 73, Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais de Igarapé-Miri (PA), 11 fev. 1958, imagem digitalizada pertencente ao acervo pessoal da autora.



Fonte: Autoria Própria

Figura 2 - Certidão de óbito de Santino Cardoso¹⁷



Fonte: Autoria Própria

Fonte: Autoria própria.

¹⁸ Fonte primária: Certidão de óbito de Duvalina da Silva, Livro nº 198, folha 17, registro nº 23.573, 1º Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais da Comarca da Capital – Belém (PA), 14 mar. 1987, imagem digitalizada pertencente ao acervo pessoal da autora.

Figura 4 - Ademar da Silva Cardoso e Almecinda Silva (fevereiro de 2022)



Fonte: Autoria própria.

Figura 5 - Alanna Souto Cardoso e Tia Almecinda Silva (setembro de 2022)



Fonte: Autoria própria.

Figura 6 - Vovó Durvalina e netos (no colo da avó Alanna Souto Cardoso; o menino Alexandre Souto Cardoso (o mais velho) e em pé de frente para o Alexandre, a irmã mais velha das irmãs Alessandra Souto Cardoso. São três netas fruto do Ademar da Silva Cardoso: Alanna, Ana Carolina e Alessandra. Alexandre é o único homem.



Fonte: Acervo da família, 1980.

Aqui retomamos o debate sobre o processo violento de integração na Amazônia e no Brasil desde o período colonial, que impactou profundamente, sobretudo na memória, os entendimentos

de pertencimento e as novas configurações das identidades indígenas, dentro e fora das aldeias. As chamadas comunidades caboclas ribeirinhas, cuja origem remonta à segunda etapa do processo de territorialização dos povos indígenas, em meados do século XVIII, consolidaram-se na terceira etapa, marcada pelo advento brutal da integração ao Estado nacional (cf. quadro 1, artigo em prelo “A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe” – CARDOSO, 2025). Nesse contexto, estruturou-se a política de pacificação e instaurou-se o regime tutelar, que submetia os povos indígenas à mediação estatal e dissolvia suas especificidades em uma “indianidade genérica”.

Os documentos acima evidenciam como o Estado demarcou juridicamente a população por meio dos censos, combinando mapeamento, classificação racial e um apagamento histórico muitas vezes irreparável. Dessa forma, diversas famílias passaram a ser registradas como caboclas, tanto em vilas urbanas quanto rurais. Desde o primeiro censo nacional, em 1872 (tabela 1), essa categoria serviu para arrolar e integrar indígenas que viviam junto à sociedade, fossem ou não oriundos de aldeamentos tutelados pelo Estado.

Em 1890, a categoria residual “parda” foi substituída por “mestiço”, associada à miscigenação entre negros, indígenas, brancos e outras etnias. O termo caboclo, contudo, ainda aparecia para indicar indígenas “misturados” – em geral com brancos – e mesmo “índios puros” (Quadro 1). Isso revela que não havia interesse do Estado em tornar visível a presença indígena nos indicadores populacionais.

Entre 1940 e 1950, esse apagamento se intensificou: não houve recenseamento por categorias raciais, e até mesmo a menção ao “caboclo” desapareceu. Foi nesse período que meu pai nasceu, às margens do rio Moju. Sua certidão de nascimento (Imagem 1) só foi emitida oito anos depois, quando a família se deslocou a Igarapé-Miri em busca de registro civil. No cartório, ele foi registrado como mestiço, categoria utilizada pelo discurso racial vigente, que reforçava a ideologia da mestiçagem enquanto política nacional e consolidava a invisibilização indígena¹⁹.

É importante observar que as regiões em que os núcleos coloniais e antigos aldeamentos missionários que foram transformados em vilas revelam um ordenamento jurídico-espacial já marcado pela ideia racial. Nessas vilas – chamadas “povoações de brancos” – concentraram-se as *plantations* de engenhos, sobretudo nas freguesias de Belém, Moju, Acará, Cametá, Barcarena e parte do Marajó. Desde o início da colonização do Estado do Grão-Pará e Maranhão, tais projetos de urbanização promoveram a invisibilização indígena. O ordenamento jurídico, com forte viés racial, assegurava que a maioria dos moradores livres e chefes de família fossem brancos. Já os indígenas eram arregimentados, aldeados e deslocados para as chamadas povoações de índios, de onde eram direcionados a diversos trabalhos como vassalos, inclusive dentro das próprias vilas das povoações de brancos (CARDOSO, 2018).

Nesse sentido, observa-se que tais medidas favoreceram processos de “pandanização” e “branqueamento”, através dos quais os descendentes indígenas tendiam a se identificar com outras

¹⁹ Desde o período colonial até a ditadura civil-militar, o Estado estruturou políticas voltadas à integração forçada dos povos indígenas, transformando-os, progressivamente, em trabalhadores nacionais. Essa conversão legal e simbólica ocorreu por meio de marcos jurídicos que apagaram identidades coletivas, ora invisibilizando etnias, ora redefinindo-as como categorias administrativas subordinadas. Na República, esse movimento se consolidou com o Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, que criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Nele, a política de tutela associava a “proteção” ao projeto de incorporação da mão de obra nacional, declarando muitos indígenas como “mestiços” para efeito civil e produtivo. Doze anos depois, o Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928, ao regulamentar o SPILTN, estabeleceu categorias de indígenas entre tutelados e emancipados, prevendo a integração gradual à sociedade civil. Na prática, reforçava-se a lógica de que a emancipação significava abandono da identidade indígena (VIEGAS, 2018).

etnias não indígenas. Esse quadro histórico tem efeitos persistentes: atualmente, Moju é o município com maior número de indígenas da região, embora esse percentual permaneça bastante baixo (0,36%) (MELO; OLIVEIRA, 2022).

Em diálogo com essas interpretações historiográficas, a entrevista com Almecinda, realizada em setembro de 2022, acrescenta a dimensão da memória oral. Ela recorda, em conversa com seu irmão Ademar da Silva Cardoso, que a mãe, Durvalina Silva, era filha de mãe indígena e pai europeu. Essas lembranças permitem associar a trajetória familiar às práticas comunitárias de pertencimento indígena, em especial à origem ligada à comunidade Mutuacá, de onde muitas famílias migraram para as margens do rio Moju. Nesse contexto, Almecinda narra que os chamados “indígenas de aldeia” por vezes desciam para o Piriá, vindos de “cima do rio Moju”, possivelmente fazendo referência aos Anambé do Alto Rio Cairari²⁰, afluente do Rio Moju, que também viviam entre alguns ribeirinhos.

Sua narrativa familiar também reflete a lógica da mestiçagem discutida neste ensaio. Durvalina conviveu em harmonia com Dona Catarina, outra esposa do pai da entrevistada, prática considerada comum em um contexto em que muitos indígenas ainda mantinham mais de uma esposa. Almecinda acrescenta que Moju era habitado por diversos povos e que a população local mantinha grande união. Sua memória, marcada pela referência recorrente a “cabocos ribeirinhos” como designação da população, exemplifica concretamente os processos de mistura étnica e cultural destacados pela literatura (MELO; OLIVEIRA, 2022; CARDOSO, 2025).

A memória de Almecinda também dá concretude ao cotidiano de uma “comunidade de roça” em Moju. Embora não fosse habilidosa em capinar ou arrancar mandioca, participava da culinária nos mutirões (*puxirum*), enquanto sua irmã Aldenora fazia farinha com o tipiti e sua mãe, Durvalina, trabalhava na roça e cortava seringa. Ela recorda que a vida em Moju era “muito farta”, pois alimentos como o açaí eram coletados diretamente da natureza, em contraste com a situação atual, em que é necessário adquiri-los na cidade. Assim, sua lembrança cotidiana exemplifica, em dimensão vivida, práticas agrícolas e de subsistência de pertencimentos indígenas pouco descritas pela historiografia, mas fundamentais para compreender as emergências identitárias de remanescentes de famílias de comunidades caboclas ribeirinhas daquelas regiões mais antigas a partir dos efeitos e impactos da colonização.

As entrevistas, mediadas pela história oral, fornecem bases para compreender os processos de mobilidade e transformação social que marcaram os remanescentes dos povos indígenas do Baixo Tocantins. A trajetória de Almecinda, Ademar e seus irmãos e irmãs, frutos de Durvalina Silva, ilustra a continuidade desses processos migratórios e de redefinição identitária. Muitos foram ensinados a acreditar que já não eram indígenas, mas sim caboclos ribeirinhos. Após a morte de seu primeiro marido, Almecinda decidiu não permanecer na roça – localizada em terras de José Eduardo Salame, empresário da região que cedia áreas para famílias indígenas e ribeirinhas cultivarem. Viúva aos 26 anos, migrou para Belém, onde trabalhou como empregada doméstica na casa de Jarbas Passarinho, importante político paraense de projeção nacional. Fixou-se, inicialmente, nos bairros do Guamá e Jurunas, espaços urbanos de forte presença popular. Essa transição da vida comunitária rural para o espaço urbano, marcada pela adaptação a novas formas de trabalho, evidencia os efeitos concretos dos processos de integração e deslocamento, bem como as dificuldades em manter o elo comunitário e territorial. Sua experiência demonstra como trajetórias individuais

²⁰ Área Indígena Anambé foi demarcada em 24 de dezembro de 1991, através do Decreto nº 380. Esta decisão homologou a demarcação administrativa da área localizada no Estado do Pará, no município de Moju.

materializam, em escala familiar e local, os grandes movimentos históricos de invisibilização e reinvenção da identidade indígena.

Por fim, é importante notar que a certidão de óbito de Durvalina Silva (imagem 3), registrada em Belém em 1987, ignora por completo qualquer referência à sua origem, cor ou raça. Enquanto uma senhora cabocla, sem propriedades e semianalfabeta, sua identidade foi invisibilizada no documento oficial. Esse silenciamento contrasta com o tratamento conferido a mulheres herdeiras de propriedades, cujos registros de óbito frequentemente destacavam a condição social, a cor ou a origem, revelando a seletividade e o viés racial dos mecanismos de registro estatal.

Todo esse processo, embora atravessado pela aculturação, também abriu espaço para a etnogênese e para a reinvenção coletiva das identidades indígenas, afirmadas na chamada zona de mestiçagem estatal, compreendida como um terceiro espaço de resistência. Nesse cenário, emergências indígenas se intensificaram na Amazônia paraense, quando famílias de comunidades caboclas ribeirinhas passaram a reivindicar seus pertencimentos étnicos e a demarcação de territórios. O movimento ganhou força e maior visibilidade entre o final da década de 1990 e o início dos anos 2000, resultando na renomeação de comunidades ribeirinhas como aldeias, sobretudo no Oeste do Pará (Santarém), no Sudoeste (Altamira) e pelo rio Xingu (VAZ FILHO, 2010; PASCUET; FAVERO, 2012).

Estas áreas de emergência étnica recente contrastam com as regiões de colonização mais antigas, em que a territorialização indígena esteve diretamente vinculada à implantação de *plantations*, ao uso intensivo de mão de obra escravizada e ao acossamento das populações nativas. Esse processo favoreceu a formação de inúmeros quilombos, mas também resultou em um profundo apagamento das etnias indígenas em áreas como a Região Metropolitana de Belém, o Baixo Tocantins e o arquipélago do Marajó²¹.

3.3. Feminismo Comunitário, Protagonismo das Mulheres Indígenas e as Emergências Indígenas Contemporâneas

A partir das perspectivas abordadas, propõe-se um novo mapeamento do passado inspirado tanto pela mirada *ch'ixi* andina quanto pela visão cabocla indígena que ganhou espaço no debate científico e político em contextos historicamente marginalizados. Esse movimento parte da retomada da antiga Belém tupinambá²², por meio das travessias da memória oral dos povos amazônicos e de seus antigos territórios indígenas. A proposta articula oralidades, imagens, iconografias, documentos e outras fontes, buscando descolonizar a leitura do espaço histórico e elaborar uma cartografia histórica crítica das territorialidades indígenas ou afroindígenas (considerando alguns coletivos que se organizam a partir dessa identidade).

²¹ NAUAR, Ana Lúcia; OLIVEIRA, Alana Wictoria Lima de. Quando a aldeia é a cidade: mulheres indígenas, trajetórias, experiências e identidades em contexto urbano de Belém do Pará. In: CANCELA, Cristina Donza *et al.* (Org.). *História das mulheres na Amazônia: (Pará, século XVIII aos dias atuais)*. São Paulo: Livraria Faísca, 2023. p. 427-450.

²² É importante registrar que a referência à Belém Tupinambá tem sido recorrentemente associada ao termo *Mairi*, sobretudo no contexto das disputas narrativas que emergiram com a intensificação das afirmações indígenas na Região Metropolitana de Belém entre 2019 e 2025. Nesse cenário, destaca-se a atuação de um grupo de jovens e adultos – com idade aproximada de até 46 anos – oriundos de segmentos da classe média urbana e inseridos em coletivos de artes e comunicação popular, que passaram a reivindicar identidade indígena Tupinambá. Esses sujeitos organizam-se, principalmente, no grupo Mairi Vive (<https://www.instagram.com/mairivive/>) e no Coletivo de Retomada Ancestral em Contexto Urbano Rendáwa Murukutu (<https://www.instagram.com/murukututupinamba/>).

É importante observar que a ideia de uma “Belém-Mairi dos Tupinambá”, conforme proposta por Aldrin Moura de Figueiredo, emerge de um gesto interpretativo que reinscreve sobre a cidade um nome indígena que não aparece em nenhum documento coevo do século XVII. Trata-se de uma hipótese simbólica, sustentada em fontes lexicais e etnográficas tardias, que não encontra respaldo cartográfico, administrativo ou missionário do período da conquista. Embora o autor afirme que “antes da chegada dos portugueses [...] os Tupinambá chamavam de *Mairi* o local onde hoje está o núcleo urbano de Belém” (FIGUEIREDO, 2019, p. 22), não existem registros contemporâneos à fundação que confirmem tal nomeação aplicada ao estuário Guajará-Guamá.

Além disso, o vocábulo *Mairi* aparece em diversas fontes coloniais e oitocentistas associado a outros espaços – especialmente Olinda (PE) – e a entrepostos comerciais indígenas. Aqui, é importante esclarecer que tais referências não foram consultadas diretamente nesta análise, mas compõem o repertório de autores clássicos mobilizados pelo próprio Figueiredo para sustentar sua argumentação. São eles: Hans Staden, Gonçalves Dias, Cândido Mendes de Almeida e Theodoro Sampaio, citados apenas para demonstrar que *Mairi* foi um termo tupi de ampla circulação nas zonas de contato interétnico do litoral, e não uma designação específica e comprovada para o território que viria a se tornar Belém.

Dessa forma, embora a leitura de Figueiredo dialogue com um necessário esforço de valorização da presença Tupinambá e com a crítica ao apagamento imposto pela narrativa da “Feliz Lusitânia”, sua formulação permanece como elaboração historiográfica reinterpretativa – situada no campo da escrita acadêmica – e não como registro histórico comprovado. A partir dessa afirmação inicial, o autor desenvolve uma ampliação interpretativa de caráter simbólico, extrapolando o plano documental para explorar dimensões metafóricas da cidade indígena apagada. Essa movimentação fortalece sua crítica cultural, mas não supera a ausência de evidências diretas para o uso de *Mairi* em Belém no século XVII.

Esta interpretação tampouco estabelece diálogo pleno com a memória oral indígena contemporânea, que alguns coletivos nativos em Belém do Pará reivindica *Mairi* como signo de retomada territorial, cosmológica e política dos Tupinambá e de outros povos que vivem e reconstroem a cidade. O diálogo entre a perspectiva reinterpretativa de Figueiredo (2019) e a mobilização recente do termo *Mairi* só veio a se aproximar com o coletivo nativo Belém–Santarém “Mairi Vive”.

Entretanto, embora se autodeclarem indígenas, tais grupos não evidenciam, até o momento, memórias comunitárias de parentesco, tampouco vínculos intergeracionais que sustentem o pertencimento étnico reivindicado. Essa ausência fragiliza a legitimidade da autoidentificação e tensiona o debate sobre retomadas identitárias em ambientes urbanos, especialmente em um contexto em que discursos performativos e apropriações simbólicas podem ofuscar processos históricos de continuidade territorial, violência colonial e resistência comunitária vivenciados por povos indígenas amazônicos.

Nesse sentido, torna-se fundamental enfatizar o papel das narrativas orais, dos memoriais familiares e das linhagens de pertencimento como elementos estruturantes que articulam memória, corpo e território – dimensões centrais para o reconhecimento legítimo de coletividades indígenas e para a crítica à emergência de identidades desvinculadas de processos comunitários de transmissão de saberes e modos de vida. Ao contrastar experiências comunitárias consolidadas com autodeclarações recentes sem lastro familiar ou territorial, evidencia-se a disputa contemporânea por sentidos de “retomada” e por legitimidade política no campo das identidades indígenas em contexto urbanizado. O material referente ao automapeamento desse grupo encontra-se disponível no documento Estudo Preliminar – Indígenas de Contexto Urbanizado: https://www.canva.com/design/DAGokej4ttA/C6-aA7RUpcFgh222a2N-8sA/view?utm_content=DAGokej4ttA&utm_campaign=designshare&utm_medium=link2&utm_source=unique-links&utm_id=h0e3556ca5a&fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAc3J0YwZhcHBfaWQMMjU2MjgxMDQwNTU-4AAGnDhzMIsoQzYn1II0dLY3W9Vif8WQ4W3P94BXAqmqT8Udt7eup9RLWUYFyq-I_aem_TMHI00yMPu-2T35XWRL-1OA

Todavia, a articulação de retomada indígena mais enraizada nas memórias de pertencimento, nos fios de tradicionalidade e nas narrativas orais de longa duração é realizada pelo Fórum Parawara de Indígenas em Contexto Urbano, Ribeirinho e Rural, criado em maio de 2023. Essa rede reúne sujeitos e coletivos cujos vínculos familiares, territoriais e ancestrais atravessam fronteiras coloniais entre cidade e aldeia, afirmando identidades indígenas muitas vezes invisibilizadas pela lógica classificatória que reduz esses corpos ao termo “caboclo”.

A minha própria demarcação da *Belém-Mairi* emerge de uma perspectiva Tupinambá, enraizada na história dos Anambé e nas vivências dos meus familiares caboclos indígenas do tronco paterno. Esses parentes sobreviveram entre sertanejos e ribeirinhos do Moju e da comunidade de mutuacá, Cametá, à margem esquerda do rio Tocantins e, a partir da década de 1970, migraram para Belém, onde foram socialmente percebidos como “caboclos”. Pergunto-me, portanto, o que significa compreender *Mairi* desde uma experiência indígena que atravessa o rio, a cidade e as violências coloniais que tentaram apagar nosso idioma, nossos nomes e nossas identidades.

Mairi, enquanto palavra, divindade e referência originária, foi apropriada e ressignificada conforme os interesses do colonizador. Se por muito tempo fomos enquadrados sob rótulos como “índios” ou “caboclos”, hoje retomamos nossos nomes, nossas histórias e nossos modos de aldear a política e o urbano. É nesse gesto que afirmo a *Belém-Mairi* contemporânea, não como reconstrução arqueológica duvidosa, mas como expressão viva de reexistência.

Essa retomada transcende o etnônimo colonial que definia *Mairi* como “nome dado pelos tupis às cidades e povoações dos franceses depois da conquista” (BUENO, 1987, p. 191). A *Mairi* que reconheço – enquanto mulher Tupinambá, remanescente de família ribeirinha do Baixo Tocantins, criada em Belém e nutrida pelas memórias territoriais de minha infância – emerge como cidade ancestral viva, constituída por resistências, saberes e cosmopolíticas que persistem apesar das tentativas históricas de apagamento das identidades indígenas migrantes na capital.

Desde a Constituição de 1988, novas emergências indígenas têm se articulado com mais força, tanto em áreas rurais e ribeirinhas, quanto nas cidades. Muitas vezes invisibilizadas pelo projeto assimilacionista do Estado, essas mobilizações passaram a reivindicar direitos de povos indígenas fora dos territórios oficialmente demarcados. Ainda que frequentemente questionadas e marginalizadas, especialmente nos contextos urbanos e periurbanos, vêm construindo frentes políticas significativas.

Um exemplo emblemático é a criação do referido Fórum Parawara de Indígenas em Contexto Urbano, Ribeirinho e Rural²³, que promoveu, em 26 de outubro de 2023, a 1ª Sessão Especial Parawara na Assembleia Legislativa do Pará (ALEPA). O evento reuniu lideranças indígenas de Belém, Santarém e Altamira, representantes da sociedade civil, da FUNAI e do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), objetivando dar visibilidade às demandas indígenas urbanas e fortalecer sua presença em espaços de decisão, como o Conselho Estadual de Política Indígena e Indigenista.

²³ O Fórum tem como atual coordenação Claudio Curuaia (liderança indígena urbana de Altamira); Jordy Xipaia (liderança indígena de comunidade rural de Altamira - FEPIPA) e na articulação Nacional/Estadual, Alanna Souto Cardoso Tupinambá (IPPCS - Região Metropolitana de Belém) e Mario Xipaia (vice-presidente do IPPCS/ AIMA/ FEPIPA) como articuladoras(es) do espaço de mobilização de políticas públicas, de direitos diversos e comunicação dos indígenas desse contexto. Tais lideranças à frente do Fórum Parawara de indígenas em contexto urbano, ribeirinho e rural foram contempladas e reconhecidas em pleito nacional na ocasião do Seminário Regional de Consulta, realizado pelo Ministério dos Povos Indígenas no Estado do Pará na cidade de Altamira. O evento reuniu lideranças de diversos povos organizados por meio de suas entidades e associações indígenas, sobretudo do contexto urbano e periurbano. Para acessar todas as informações, veja a página do Fórum Parawara: <https://www.institutocartografandosaberes.com/forum-parawara-de-indigena-em-contexto-urbano/>

Essa mobilização ganhou novo impulso com a criação do MPI e da Coordenação de Políticas para Indígenas em Contexto Urbano (COPSU), voltada à formulação de políticas públicas para indígenas nas cidades. A articulação do Fórum possibilitou também a realização, em maio de 2025, do Seminário Regional Norte do Estado do Pará, em Altamira, como parte da Consulta Nacional sobre a Política para Indígenas Urbanos e Periurbanos. Esse encontro reuniu novamente lideranças para avançar em propostas históricas de reconhecimento e reparação.

Paralelamente, cresce a urgência de pesquisas e ações de extensão que articulem memória coletiva, fontes documentais e história oral do patrimônio comunitário, visando reconstituir territórios e lutas indígenas e afrodescendentes apagados pelo colonialismo. Essa descolonização do olhar histórico é essencial para afirmar identidades étnico-raciais amazônicas e para fortalecer processos de retomada de ancestralidades, inclusive entre sujeitos classificados como “caboclos”, “ribeirinhos” ou “pardos”.

Exemplo disso é o trabalho da historiadora Márcia Mura, que em 2020, no programa virtual *Maloca Querida*²⁴, promoveu o debate “Afirmção indígena em Porto Velho” com lideranças como Luana Lopes e Eliseu Braga. Discutiu-se ali a importância de reivindicar a identidade indígena mesmo entre aqueles oficialmente classificados como “pardos”, desde que haja memória ancestral familiar. Essa reflexão denuncia o apagamento étnico-racial promovido pelo Estado colonial e afirma os processos de (re)conhecimento identitário como formas de resistência e etnogênese.

As trajetórias de mulheres como Durvalina Silva e tantas mães caboclas mostram como maternidade, mobilidade e práticas comunitárias se tornaram recursos de sobrevivência diante do apagamento estatal. Mesmo classificadas como “caboclas” ou “mestiças”, mantiveram vínculos com territórios ancestrais, abrindo caminho para retomadas étnicas que se intensificaram a partir de 1988 e que hoje se projetam também nos contextos urbanos.

Iniciativas como as de Márcia Mura e a atuação da profa. Alanna Souto Cardoso Tupinambá, evidenciam a centralidade da memória ancestral e da mobilização pela afirmação de pertencimentos, na construção de políticas públicas e na reinscrição da presença indígena nos territórios urbanos e ribeirinhos. Assim, compreender a mestiçagem como campo de conflito, mas também de agência feminina e comunitária, permite reconhecer que as identidades indígenas amazônicas não foram extintas, mas transformadas em novas formas de pertencimento, resistência e reivindicação política, atravessadas por gênero e classe.

CONSIDERAÇÕES SEM PONTOS FINAIS

4. O Problema do Racismo à Brasileira e do Racismo à Amazônica

As reflexões propostas neste ensaio, articulando dados, narrativas, memórias orais, crônicas e experiências sociais para além do gênero científico convencional, visam ampliar o debate sobre as relações étnico-raciais na Amazônia. Trata-se de um esforço para visibilizar a historicidade e complexidade das etnicidades e racialidades marginalizadas, frequentemente negligenciadas pelas políticas públicas, sobretudo no combate ao que se pode chamar de “racismo à

²⁴ Disponível em: <https://www.facebook.com/malocamaquerida.parentes>. Ver também: MACIEL, Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

amazônica”. Isso inclui as lutas de povos indígenas – em contextos urbanos, ribeirinhos e rurais – por reconhecimento territorial e identitário e acesso a políticas públicas²⁵.

Embora haja um foco do *mainstream* acadêmico e de interesses empresariais em regiões como o Baixo Tapajós – especialmente desde o final dos anos 1990, quando se intensificaram os processos de emergência indígena –, é fundamental ampliar o olhar para outras territorialidades igualmente significativas, porém menos visibilizadas. É o caso das reivindicações dos indígenas urbanos de Porto Velho (RO), especialmente das famílias ribeirinhas que vêm se auto(re)conhecendo como indígenas a partir de suas memórias ancestrais, como o Coletivo Mura, liderado pela historiadora Márcia Mura. Também merecem destaque as identidades afroindígenas presentes entre os quilombolas indígenas de Barcarena e coletivos das periferias da Região Metropolitana de Belém (RMB)²⁶, nos quais sujeitos autoidentificados afroindígenas articulam memória, território e pertencimento étnico em contextos urbanos marginalizados.

Essas identidades étnico-raciais emergem articuladas a uma consciência de classe e a práticas de feminismo comunitário, construindo formas próprias de territorialidade e respeitabilidade social. Nesse contexto, suas experiências revelam uma compreensão ampliada de “território”, não apenas como espaço físico, mas como espaço vivido e simbólico, mediado por associações comunitárias e redes de apoio jurídico e político²⁷.

Nesse cenário, torna-se urgente problematizar a categoria “pardo”, amplamente utilizada pelo Estado nos censos e em políticas públicas. Conforme os dados da PNAD 2021²⁸, a população autodeclarada parda passou de 90,2 para 99,9 milhões entre 2012 e 2021, representando 47% da população nacional – com destaque para a região Norte, onde os percentuais ultrapassam 73,4%. Apesar disso, a classificação “parda” segue obscurecendo a diversidade de pertencimentos étnico-raciais, sobretudo de sujeitos com ancestralidades indígenas e afroindígenas, que acabam estatisticamente incorporados à população negra sem o devido reconhecimento de suas especificidades culturais e históricas.

O Censo de 2022 oferece um panorama que ainda não nos alcança plenamente enquanto maioria étnica sobrevivente, marcada pela diversidade e resistência nas comunidades ribeirinhas e nas baixadas periféricas da Amazônia. Crescemos cerca de 88,8% entre 2010 e 2022, passando de aproximadamente 896 mil para 1,693 milhão de indígenas autodeclarados. Esse avanço, ainda que parcial, é resultado das lutas coletivas dos povos indígenas – em especial daqueles que vivem fora das terras oficialmente demarcadas – que passaram a mapear a si mesmos e a contribuir ativamente para os instrumentos oficiais de contagem e reconhecimento. O retrato censitário só avança na

²⁵ É amplamente reconhecido por nós, povos indígenas, especialmente em contextos de emergências étnicas urbanas, que as abordagens de uma etnologia positivista e academicista são insuficientes. Isso se deve ao processo seletivo de apropriação e validação de agentes indígenas, que frequentemente se veem enquadrados nas limitações do historicismo e de benefícios restritos, independentemente de suas afiliações políticas. A desconfiança em relação a essa ciência, que nos serve de alerta – conforme bem observou Cusicanqui (1987) ao mobilizar o projeto de História Oral entre as décadas de 1980 e 1990 –, é justificada. Ela se manifesta diante de um ativismo antropológico irresponsável, muitas vezes impulsionado por grandes jogos de interesses e pela subordinação da própria comunicação dos sujeitos indígenas com projetos autônomos e contra-hegemônicos. A experiência tem demonstrado que essa abordagem se confronta de forma desfavorável com o poder constituído (CARDOSO, 2022).

²⁶ <https://www.facebook.com/cineclubetf/>

²⁷ As redes horizontais, quando mobilizadas a partir de uma perspectiva de academia comunitária em articulação com a educação comunitária – especialmente sob a liderança de mulheres à frente da gestão e condução de projetos –, assumem um papel estratégico na valorização, fortalecimento e visibilização da produção científica, do ensino, da pesquisa e da extensão realizados por povos e comunidades em territórios tradicionais e periferias urbanas (CARDOSO, 2024).

²⁸ https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101957_informativo.pdf

medida em que se fortalecem os processos de automapeamento das coletividades e a atuação dos intelectuais indígenas, que hoje ocupam espaços estratégicos e reivindicam, com legitimidade, suas demandas perante o Estado.

Na Amazônia, essa problemática se agrava em territórios periféricos como a Baixada de Belém, região marcada por sua hidrografia soterrada e pela presença de famílias oriundas de comunidades ribeirinhas. Nessas áreas, a urbanização impôs deslocamentos e apagamentos simbólicos, mas a relação com os rios e os modos de vida ribeirinhos ainda resiste, como revela a expressão local: *“é preciso tomar banho de canal quando a maré encher”*. Essas populações – de filhos, netos e bisnetos de indígenas e afroindígenas – vivem entre a invisibilidade censitária e a resistência cotidiana, muitas vezes em condições de pobreza ou inseridas na classe trabalhadora urbana, sem acesso pleno a direitos. Nesse sentido, repensar as categorias raciais oficiais, especialmente na Amazônia, é um passo essencial para reconhecer a pluralidade das experiências étnico-raciais no Brasil. Superar a lógica da “fábula das três raças” exige escuta, memória e políticas públicas que respeitem os processos de (auto)reconhecimento, etnogênese e territorialização dessas populações historicamente silenciadas.

Por fim, um debate teórico e político que ainda se faz atual, destacado por Oliveira (1997) próximo à virada para o século XXI, diz respeito à essa mobilização étnica de indígenas em regiões de colonização antiga, como o Nordeste e partes da Amazônia paraense que referenciamos no subtópico acima. Nessas áreas, historicamente marcadas pela presença de engenhos no interior das povoações de branco do passado colonial, essa mobilização desafia as visões hegemônicas da política indigenista brasileira, tradicionalmente voltada aos povos indígenas mais isolados ou interiorizados. Observa-se, hoje, uma atuação crescente, competente e legitimada, de lideranças indígenas, de povos emergentes ou não, nos debates sobre políticas públicas e alternativas de desenvolvimento regional. No entanto, persiste a desconfiança em relação à “autenticidade” desses sujeitos, marcada por estereótipos de primitividade. O desafio atual é romper com essas representações limitadoras, ampliando o reconhecimento legal, político e simbólico das múltiplas formas de ser indígena no Brasil e na Amazônia contemporânea.

PROGRAMAS LIVES

MURA, Márcia. Afirmação indígena em Porto Velho. Programa virtual Maloca Querida, live de 2020. Disponível em: <<https://www.facebook.com/malocamaquerida.parentes>>. Acesso em: 9 set. 2020.

FONTES ORAIS (ENTREVISTAS)

CARDOSO, Ademar da Silva. [Entrevista concedida a] Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Belém, 06 mar. 2022.

LIMA, Almecinda Silva de. [Entrevista concedida a] Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Belém, 17 set. 2022.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, 2006.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. *Julgados da terra: ca-deias de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares*. Belém: Edufpa, 2004. p. 9-13.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Niterói, n. 1, 1995, p.15-30.
- BASTIDE, Roger. La Rencontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens. *Afro.Asia*, n. 12, p. 31-45, 1976.
- BEZERRA NETO, José Maia; LAURINDO JUNIOR, Luiz Carlos. Alguns vêm de lá, outros de cá: a Amazônia no tráfico interno brasileiro de escravos (século XIX). Dossiê: Escravidão e Liberdade na Diáspora Atlântica. *História*, São Paulo, v. 37, p. 1-30, 2018. DOI: <<https://doi.org/10.1590/1980-4369e2018021>>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/his/a/XwwGPr-86NXzn3xkXZjCSPjv/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 14 ago. 2022.
- BOTELHO, T. R. PAIVA, C. A. Políticas de População no Período Joanino. In: *Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 16., 2008, Caxambú. *Anais [...]*. Caxambú: ABEP, 2008.
- BUENO, Silveira. *Dicionário tupi-guarani-português*. 5. ed. São Paulo: Brasil livros, 1987.
- CARDOSO, Alanna Souto. A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe. *RCGA-UFPA*, Belém, em prelo, 2025.
- CARDOSO, Alanna S. A produção acadêmica comunitária do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPCCS): práxis social, educação popular e o novo mapeamento do passado. In: *Simpósio Nacional Geografia, Ambiente e Território. Políticas Ambientais no Brasil*. 2., 2022. Belém. *Anais [...]*. Belém: UFPA/UEPA, 2022. Disponível em: <<https://www.institutocartografandosaberes.com/a-producao-academica-comunitaria-do-instituto-de-pesquisa-projeto-cartografando-saberes-ippcs-praxis-social-educacao-popular-e-o-novo-mapeamento-do-passado/>>. Acesso em: 28 jan. 2023.
- CARDOSO, Alanna Souto. *Apontamentos para história da família e demografia histórica na Capitania do Pará (1750-1790)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufpa.br/items/4f8eba6f-b6b3-4aab-8e66-a21d23d69e9c>>. Acesso em: 28 out. 2025.
- CARDOSO, Alanna S. As autoras amazônicas: gênero, raça, classe e produção científica comunitária – A experiência do instituto de pesquisa projeto cartografando saberes (IPPCS). In: *América Latina Mulheres! Ciência, movimentos sociais e arte: caminhos em [re]construção*. Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL)/FMAL (Org.). 2024. *E-book*.
- CARDOSO, Alanna Souto. *Descolonizando a Cartografia Histórica Amazônica: representações, fronteiras étnicas e processos de territorialização na capitania do Pará, século XVIII*. 2018. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível: <<http://www.etnolinguistica.org/tese:Cardoso-2018>>. Acesso em: 22 ago 2022.
- CARDOSO, Alanna Souto; MARIN, Rosa Acevedo. Capitania do Pará: emergência da questão da população e debate sobre regimes democráticos restritos. *Papers do NAEA*, Belém, n. 344, p. 1-20, dez. 2014.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à república: momentos decisivos*. 6. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Un mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos desde un presente en Crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Violências (re)encobertas en Bolívia*. La Paz: Mirada Salvage/Editorial Piedra Rota. 2010b.

DÁVILA, Jerry. Raça, etnicidade e colonialismo português na obra de Gilberto Freyre. *Desigualdade & Diversidade - Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, n. 7, p. 153-174, jul./dez, 2010. Disponível em: <http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/revista7_artigo7.pdf>. Acesso em: 14 mai. 2020.

DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). *Diálogos Latinoamericanos*, Universidade de Aarhus, n. 10, p. 115-131, 2005. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/162/16201007.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2020.

ESCATE, Luis Reyes. No somos cholas y llevamos polleras: Debates sobre las construcciones de identidad Tocañera, La Paz-Bolivia. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, 63-72, jul./dez. 2017. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/03_Luis_Reyes.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2022.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global. 2013.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Mairi dos Tupinambá e Belém dos Portugueses: encontro e confronto de memórias. In: SARGES, Maria de Nazaré; FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; AMORIM, Maria Adelina (org.). *O Imenso Portugal: estudos luso-amazônicos*. Belém: Selo UFPA, 2019. p. 19-41.

FONSECA, André Augusto da. Os mapas da população no estado do Grão-Pará: consolidação de uma população colonial na segunda metade do século XVIII. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Belo Horizonte, v. 34, n. 3, p. 439-464, set./dez. 2017.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso ministrado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileiro sob regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e a dupla consciência*. São Paulo. 34. ed. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOLDMAN, Marcio. “Quinhentos Anos de Contato”: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra) Mestiçagem. *Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 21, n. 3, p. 641-659, 2015. DOI <<http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>>.

GOLDMAN, M. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9 n. 2, p. 11-28. jul./dez. 2017. DOI: <<https://doi.org/10.52426/rau.v9i2.195>>. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/195>>. Acesso em: 07 ago. 2025.

GOLDMAN, Marcio. A relação afroindígena. *Cadernos De Campo*. v. 23, n. 23, 213-222, 2014. DOI: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>>. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/195>>. Acesso em: 04 ago. 2022.

GOMES, Flávio dos Santos. *A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GUZMÁN, Décio de Alencar. Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil, séculos XVIII e XIX). In: ADAMS, C.; MURRIETA, R.; NEVES, W. *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: FAPESP, 2006.

IANNI Octavio. Capitalismo, escravidão e trabalho livre. In: FERNANDES, Florestan. *Comunidade e sociedade no Brasil: leituras básicas de introdução ao estudo macro-sociológico do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1975.

LIMA, Débora de Magalhães. A construção Histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 2, n. 2, dez. 1999. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>>. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/107/161>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: MEC/Unesco, 2006.

MACIEL, Márcia Nunes. *Tecendo tradições indígenas*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MAIA, Rosane de Oliveira Martins. *Territorialidades específicas em Barcarena confrontadas com projetos de “desenvolvimento”*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências do Desenvolvimento Socioambiental) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

MATTA, Roberto da. *Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.

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

MELLO, Cecília Campello do Amaral. Quatro ecologias afroindígenas. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, p. 29-41, jul./dez. 2017. DOI: <<https://doi.org/10.52426/rau.v9i2.197>>. Disponível em: <<https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/197>>. Acesso em: 25 ago 2023.

MELO, Vinícius Zúniga; OLIVEIRA, Willyan Lourinho de. Protagonismo histórico e invisibilidade contemporânea: povos indígenas na Região de Integração do Tocantins/PA, ontem (1757-1798) e hoje. *Aedos*, Porto Alegre, v. 14, n. 31, p. 206-221, jul./dez. 2022. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/download/99260/84872/526015>>. Acesso em: 1 out. 2025.


MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MUNANGA, Kabegêlê. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes. 1999.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: O processo de racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NAUAR, Ana Lídia; OLIVEIRA, Alana Wictoria Lima de. Quando a aldeia é a cidade: mulheres indígenas, trajetórias, experiências e identidades em contexto urbano de Belém do Pará. In: CAN-CELA, Cristina Donza et al. (Org.). *História das mulheres na Amazônia: (Pará, século XVIII aos dias atuais)*. São Paulo: Livraria Faísca, 2023. p. 427-450.

- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Clássicos da Sociologia Brasileira. *Tempo social*, São Paulo, v. 19 n. 1, p. 287-308, jun. 2007. DOI: <<https://doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ts/a/MyPMV9Qph3VrbSNDGvW9PKc/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 17 ago. 2023.
- NUGENT, Stephen. Utopias e distopias na paisagem social amazônica. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. (Org.). *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidades e invisibilidade*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2006.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. “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?* 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Pallas; Salvador: CEAQ, 1999.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, Mestiços ou Caboclos? Os Índios Nos Censos Nacionais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 6, p. 60-83, 1997.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. *Projeto História*, São Paulo, n. 44, p. 197-226, jun. 2012a.
- PACHECO, Agenor Sarraf. Os estudos culturais em outras margens: identidades afroindígenas em “zonas de contato” amazônicas. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. v. 9, n. 3, p. 1-19, set./dez. 2012b.
- PACHECO, Agenor Sarraf. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara (African diasporas and afroindígenas contacts in Marajoara Amazon). *Cadernos de História*, v. 17, n. 26, p. 27-63, 28 mai. 2016.
- PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S. l.], n. 44, p. 197-226, 2013. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/10219>>. Acesso em: 19 jun. 2023.
- PASCUET, Mayra; FAVERO, Mariana. Índios citadinos de Altamira: lutas, conquistas e dilemas. In: Associação Brasileira de Antropologia (Org.). *XXVIII Reunião Brasileira de Antropologia*. Brasília. *Anais[...]* Brasília: ABANT, 2012. p. 207-219.
- PAZZARELLI, Francisco; SAUMA, Julia F.; HIROSE, Maria Belén (Orgs.). Dossiê (Contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas. *R@U – Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 9, n. 2, jul./dez. 2017. Disponível em: <<https://www.rau.ufscar.br/index.php/rau/issue/view/18>>. Acesso em: 28 out. 2023.
- PEREIRA, Edir Augusto Dias. *As encruzilhadas das territorialidades ribeirinhas: transformações no exercício espacial do poder em comunidades ribeirinhas da Amazônia tocantina paraense*. 2014. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 115-132.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. In: Programa de Pós-graduação em meio ambiente e desenvolvimento. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5380/dma.v20i0.16231>>. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231/10939>>. Acesso em: 15 ago. 2023.



QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

SCHUCMAN, Lia Vainer; FACHIM, Felipe Luis. A cor de Amanda: identificações familiares, mestiçagem e classificações raciais brasileiras. *Interfaces Brasil/ Canadá*, Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 16, n. 3, p. 182-205, 2016.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, L. Espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 137-152, 1994. Disponível em: <<https://revistas.usp.br/eav/article/view/9652>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

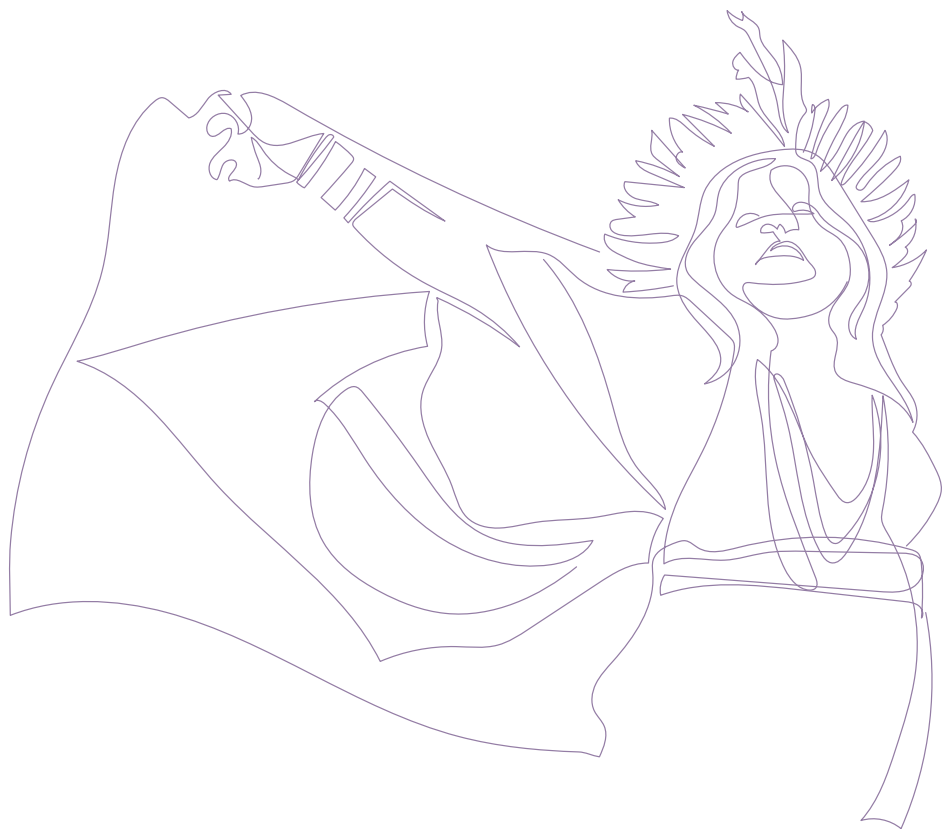
SILVA, Alberto da Costa. *A manilha e o libambo: África e a escravidão (1500 a 1700)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SILVA, Gabriele de Oliveira da. *As não Brancas: Identidade Racial e Colorismo no Brasil*. Portal Geledés, 2020. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/as-nao-brancas-identidade-racial-e-colorismo-no-brasil/>>. Acesso em: 15 out. 2022.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Fundação Ford, 2003.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2010.

VIEGAS, Daniel Pinheiro. A relação do Estado com o direito territorial indígena no Brasil: um levantamento dos marcos legais do período colonial à ditadura civil-militar. In: VIEGAS, Daniel Pinheiro (org.). *A tradicionalidade da ocupação indígena e a Constituição de 1988*. Brasília: FUNAI/CG-DOC, 2018. p. 85-132.



A Governabilidade Cabana das Mulheres Indígenas Ribeirinhas - Etnicidade, Raça e Classe*La Gobernabilidad Cabana de las Mujeres Indígenas Ribereñas – Etnicidad, Raza y Clase**The Cabana Governance of Indigenous Riverside Women – Ethnicity, Race and Class***Alanna Souto Cardoso Tupinambá**

Resumo: Este ensaio realiza uma análise interpretativa das dinâmicas históricas e espaciais nas regiões protagonistas da Revolução Cabana, destacando o papel das mulheres indígenas e ribeirinhas na educação comunitária mobilizada durante os mandatos do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). A partir das memórias políticas e das alianças com educadores e educadoras comunitárias dos povos das florestas e das periferias urbanas da Amazônia paraense, o estudo ressignifica a presença desse passado cabano no cotidiano desses povos, utilizando a perspectiva dos tempos largos para evidenciar a organicidade espacial de uma gestão cultural. Essa gestão mapeia também a emergência indígena em múltiplos contextos, incluindo a retomada dos indígenas urbanos. A metodologia articula educação comunitária, comunicação e patrimônio comunitário por meio da educação popular, configurando-se como estratégia de mapeamento coletivo. Como resultado, destaca-se a produção de inventários de patrimônio das comunidades tradicionais e o reconhecimento de seus direitos perante o Estado Nacional.

Palavras Chave: Nova Cartografia Histórica. Governabilidade Cabana de Mulheres. Patrimônio Histórico-Cultural. Educação Popular.

Resumen: Este ensayo analiza las dinámicas históricas y espaciales de la Revolución Cabana, destacando el protagonismo de las mujeres indígenas y ribereñas en la educación comunitaria vinculada al Instituto de Investigación del Proyecto Cartografiando Saberes (IPPCS). A partir de memorias políticas y de las alianzas con educadores(as) comunitarios(as) de la Amazonía paraense, el estudio resignifica la presencia del pasado cabano en el cotidiano actual, movilizand la perspectiva de los “tiempos largos” para evidenciar la gestión cultural de los pueblos. La metodología articula educación comunitaria, comunicación y patrimonio comunitario en el marco de la educación popular, configurándose como estrategia de mapeo colectivo. Los resultados señalan la valorización de las prácticas de resistencia de las comunidades tradicionales, la producción de inventarios patrimoniales y la reafirmación de derechos históricamente negados, incluyendo los pueblos indígenas urbanos.

Palabras Claves: Nueva Cartografía Histórica. Gobernabilidad Cabana de Mujeres. Patrimônio Histórico-Cultural. Educación Popular.

Abstract: This essay analyzes the historical and spatial dynamics of the Cabanagem Revolution, highlighting the role of indigenous and riverside women in community education linked to the Research Institute of the Mapping Knowledge Project (IPPCS). Drawing on political memories and alliances with community educators from the Amazon region of Pará, the study reinterprets the presence of the cabano past in today's daily life, mobilizing the perspective of “long times” to emphasize the cultural management of the peoples. The methodology combines community education, communication, and community heritage within the framework of popular education, establishing itself as a collective mapping strategy. The results highlight the value of traditional communities' practices of resistance, the production of heritage inventories, and the reaffirmation of historically denied rights, including those of urban indigenous peoples.

Keywords: New Historical Cartography. Cabana Governance of Women. Historical-Cultural Heritage. Popular Education.

Alanna Souto Cardoso Tupinambá – Doutora em Desenvolvimento Sustentável (PPGDSTU/NAEA-UFPA) e pós-doutora em Geografia (PPGG-UEPA/PDPG-CAPES). Presidente reeleita do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Lattes: lattes.cnpq.br/7098836632732859. E-mail: alanna81@instituto-cartografando-saberes.com



Fonte: Pe. Tiago Thorlby.

INTRODUÇÃO

Abertura

O texto sobre a governabilidade cabana de mulheres indígenas ribeirinhas não é apenas um ensaio com análises e posicionamentos. Ele resulta de construções coletivas em diálogo com o grupo de planejamento comunitário do projeto *Cátedra Livre Mapas de Produção: Educação Popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário*, vinculado ao Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). O projeto encontra-se em processo de institucionalização na Universidade do Estado do Pará (UEPA), por meio do Prof. Dr. João Colares (PPGED-UEPA)¹. Esse movimento ocorreu em um período de intensa articulação pela retomada de um projeto de emersão indígena e de fortalecimento da governabilidade cabana, envolvendo também educadoras comunitárias e famílias indígenas ribeirinhas de diferentes contextos.

Sou professora e intelectual indígena urbana, nascida e criada em Belém, mas formada também pelas memórias e vivências junto aos meus familiares caboclos ribeirinhos do antigo território

¹ <<https://www.institutocartografandosaberes.com/catedra-livre-agenda-mapas-de-producao-educacao-popular-comunicacao-e-patrimonio-comunitario/>>. Ver: MOTA NETO, João Colares da. *Por uma Pedagogia Decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. 1. ed. Curitiba: Editora CRV, 2016. 384 p. ISBN 978-85-444-0783-7.

Tupinambá. Esse pertencimento conecta-se à comunidade Mutuacá, em Cametá, e à comunidade ribeirinha conhecida como “Boca D’Atéua”, em Moju, onde meu pai – caboclo ribeirinho e indígena Tupinambá – nasceu e cresceu antes de migrar para Belém nos anos 1970.

Meu nome de registro civil é Alanna Souto Cardoso. Sou do povo Tupinambá, oriunda das comunidades indígenas remanescentes das encruzilhadas ribeirinhas de Cametá e Moju. Nascida em Belém, antiga Mairi/Região Guajarina, também carrego, pela linha materna, a ancestralidade dos povos nheengatbas-Aruã, de Afuá, transmitida por minha avó Corina Nascimento. Contudo convivi e tenho em minhas memórias as vivências de meus familiares no sítio da comunidade ribeirinha do rio Moju com minha avó paterna Durvalina, minhas tias e primas, e seus pertencimentos Tupinambá.

Este artigo busca valorizar e fortalecer a memória das mulheres indígenas que, a partir de seus corpos e territórios, resistem e recriam pertencimentos. Muitas dessas mulheres, historicamente agricultoras e lideranças em suas comunidades, tiveram suas práticas sociais desarticuladas com a invasão colonial. Dessa ruptura, resultaram as comunidades hoje chamadas ribeirinhas, constituídas tanto pela desterritorialização indígena quanto pelos encontros com povos africanos escravizados, que, em diferentes contextos, produziram identidades afroindígenas ou reafirmaram suas etnicidades de antigos povos indígenas².

Essas famílias ribeirinhas com pertencimentos indígenas demarcam territorialidades junto a outras comunidades quilombolas que também são resultantes do processo de colonização de Abya Yala e do tráfico negreiro. Ao lado dos territórios indígenas e das povoações de brancos e de índios³ na Amazônia da gestão pombalina, já configuravam a conformação e as origens das organizações dos atuais povos tradicionais da Amazônia.

Nesta análise, buscamos repensar a Cabanagem a partir de dois eixos. O primeiro diz respeito à sua situação histórica, considerando a configuração do espaço cabano dos povos da Amazônia, com base nas pesquisas mais recentes sobre o movimento no Baixo Tapajós, Marajó, Baixo Tocantins e Região Guajarina. Esses estudos evidenciam que a Cabanagem foi além de uma simples revolta popular: tratou-se de uma experiência histórica marcada pela luta de “classes” étnicas exploradas e subalternizadas dentro da divisão internacional do trabalho imposta aos povos indígenas, africanos e mestiços.

O outro eixo conectivo é a investigação do protagonismo da mulher⁴ na memória espacial dos povos da Cabanagem, para além da perspectiva de uma revolução marcada por identidades

² Foi o que ocorreu no Vale Tapajós, na configuração das comunidades ribeirinhas chamadas caboclas quando, no final dos anos de 1990, emergiram com suas etnias por meio do movimento indígena organizado, passando a reivindicar seus territórios. Tal movimento é resultado de um processo de etnogênese pelo qual passaram esses povos, reafirmando suas identidades étnicas e retomando antigas práticas sociais e espaciais reacendidas pela consciência ancestral.

³ “Povoações de branco” e “povoações de índios” referem-se a como passaram ser classificadas as freguesias organizadas na nova configuração espacial amazônica na gestão pombalina. Povoações de branco eram as vilas marcadas por serem os primeiros núcleos coloniais, sem a presença de indígenas aldeados, onde habitavam moradores livres (brancos, índios livres, mestiços) e escravos. Já as povoações de índios eram as vilas em que estavam alocados os indígenas aldeados, os moradores livres e os escravos. Nas capitânicas do Pará, Piauí e Maranhão, os “censos” distinguiam “povoações de brancos” e “povoações de índios”, conforme a origem “racial” da sua formação e a qualidade majoritária de seus habitantes. Contudo, São José do Rio Negro era a única capitania da América Portuguesa formada exclusivamente por povoações de índios – inclusive sua capital (FONSECA, 2017; CARDOSO, 2018).

⁴ Um trabalho etno-histórico sobre o protagonismo das mulheres indígenas, quilombolas, ribeirinhas, dentre outras, no processo de formação da Amazônia ou, ainda, no pré-contato, é fundamental para o entendimento das sociedades matrilineares. Esse movimento torna-se ainda mais pertinente quando se trata de contextos e narrativas históricas em

masculinas regionais, como apontam estudos mais recentes de Mark Harris (2017) e Letícia Barriga (2014). De fato, hoje a revolução ainda é mais lembrada do ponto de vista das lideranças masculinas, seja pelo grupo de representação das elites, como o fazendeiro Félix Clemente Antonio Malcher, o primeiro presidente cabano, seja pela representatividade das classes trabalhadoras, como foi Eduardo Angelim.

Com base nessas linhas, defende-se a proposição de uma cartografia histórica descolonizadora⁵, que rompe com os limites da cartografia convencional. Essa abordagem considera representações espaciais capazes de localizar os percursos e práticas territoriais de povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos, contribuindo para a elaboração de mapas que evidenciem seus protagonismos. Também propõe mapear processos de territorialização a partir do espaço vivido e das práticas comunitárias, favorecendo a compreensão das acadêmicas comunitárias sobre seus próprios contextos.

Torna-se necessário, portanto, romper com a ideia de que as coletividades tradicionais pertencem a um passado linear e imutável, sustentado por análises evolutivas distantes das questões contemporâneas. É fundamental situá-las em um tempo histórico diverso e diferenciado (OLIVEIRA, 1999; CARDOSO, 2019). Isso implica repensar o compromisso de historiadores, pedagogos, jornalistas, antropólogos e outros cientistas com os espaços históricos e com a educação comunitária no tempo presente.

Assim, o artigo busca reposicionar a atuação dos povos⁶ amazônicos no espaço-tempo, evidenciando como sua história e seus processos de territorialização configuraram diferentes formas de Amazônia. Nesse percurso, destaca-se a representação espacial da mulher cabana como sujeito de luta e memória na releitura da Revolução Cabana.

A questão de gênero, articulada às dimensões de raça e classe, sempre esteve no centro da proposta de uma governabilidade cabana conduzida por mulheres no âmbito do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS). Desde sua fundação, o Instituto se estruturou a

que a violência doméstica, a subjugação, a manipulação e o protagonismo masculino sempre foram evidenciados e frequentemente postos como os únicos fenômenos existentes. Considerando esse problema, vale destacar um dos raros trabalhos que trata do protagonismo da mulher na Cabanagem: a tese da Eliana Ramos (2010), que aborda a participação das mulheres da época no movimento. Segundo a autora, fontes documentais apontam para uma participação mais passiva, de retaguarda, como através da função de assumir a chefatura da família durante a ausência do cônjuge no conflito. Trata-se, portanto, de um estudo que não se submete à influência do discurso colonial ocidental, que direciona o olhar para ações ativas masculinas, sobretudo quando a autora sinaliza registros que sugerem a participação das mulheres no campo de batalha.

⁵ Atualmente existe uma organização que inicialmente foi fundada por uma gestão de mulheres acadêmicas/ educadoras comunitárias da Amazônia e do movimento negro mobilizadas em uma associação legalizada, chamada Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS), que visa elaborar e gerir projetos por meio de linhas de frente de trabalho. A criadora e coordenadora geral eleita do referido instituto, Profa. Dra. Alanna Tupinambá, está movimentando os dois primeiros projetos por meio da linha de frente 1: “A nova cartografia histórica, terras tradicionais ocupadas e a memória oral coletiva”, disponível em: <<https://www.institutocartografandosaberes.com/a-nova-cartografia-historica/>> e <<https://www.instituto-cartografando-saberes.com/linhas-de-acoes-cientificas-e-sociais>>.

⁶ Usa-se o termo “povos” em vez de “povo” em alinhamento à perspectiva da convenção internacional 169 da OIT, de junho de 1989. Esta convenção adota como critério fundamental os elementos da autoidentificação e, após várias reuniões com lideranças de comunidades e pesquisadores, reconhece os “povos” como sociedades configuradas em organizações com identidades próprias, “(...) em vez de simples agrupamentos de indivíduos que compartilham algumas características raciais ou culturais” (ALMEIDA, 2008, p.50). Nesse sentido, reflete Almeida (2008), a pluralidade contida na noção de “povos” explicita diferenças e demonstra existência efetiva no entendimento de território nacional, referindo-se aos agrupamentos historicamente envolvidos em lutas e em oposição ao modelo agrário exportador baseado no monopólio da terra, no trabalho escravo e em outras formas de imobilização da força de trabalho.

partir de uma leitura feminista e decolonial, inspirada por autoras que problematizam a subalternização das mulheres racializadas e indígenas.

Na idealização e articulação da matriz do projeto, tive grande influência das obras de Angela Davis (2016), que desde cedo destacou a interdependência entre gênero, raça e classe; de Spivak (2010), com sua crítica à condição da mulher subalterna do chamado “terceiro mundo”; e do feminismo comunitário andino, nas contribuições de Silvia Rivera Cusicanqui (2010; 2021), Lorena Cabnal (2010), Julieta Paredes e Adriana Guzmán (2014). Soma-se a essas referências a popularização do conceito de interseccionalidade por Patrícia Collins e Bilge (2020) e a experiência do coletivo *Selo Nossas Vozes* (2019-2022). Este último inspirou a organização do projeto de pesquisa e extensão *“As autoras amazônidas: gênero, raça e produção científica comunitária – a experiência do IPPCS”*, aprovado pelo Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (CBEAL), por meio da Fundação Memorial da América Latina. Como desdobramento, o projeto resultou no capítulo do livro *Autoras amazônidas: gênero, raça, classe e a produção científica comunitária* (CARDOSO, 2025).

Estes trabalhos foram referências fundadoras da percepção de gênero na qual o Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS) se engaja, inspirada pela visão pioneira de entendimento desde Angela Davis (2016). Davis já realizava suas análises partindo de uma ótica interseccional antes da popularização e aplicação do termo como categoria de análise por Collins e Bilge (2020) no campo do debate teórico-metodológico do feminismo negro. Em seus trabalhos, também havia interlocuções com outros movimentos sociais de mulheres de matrizes étnico-raciais distintas, tendo sido a primeira a destacar, na história do sistema capital, a opressão sobre as mulheres, sobretudo as racializadas. Apesar de marxista, criticava a esquerda ortodoxa que privilegiava a questão de classe sobre as outras opressões. Afirmava, ainda, que a vivência da classe é atravessada pela raça, assim como a raça é atravessada pelo gênero, evidenciando a interdependência dessas dimensões estruturais (DAVIS, 2011).

No âmbito da autocrítica do Grupo de Estudos Subalternos, Spivak (2010) problematiza a perspectiva foucaultiana de insurreição dos saberes sujeitados, ao evidenciar que o intelectual europeu tende a interceder pelo sujeito subalterno – seja operário, seja mulher –, assumindo sua voz e, assim, reforçando o silenciamento e a relação hierárquica do “informante nativo”. Sua crítica, também dirigida ao próprio grupo, revela os limites de categorias ocidentais que não abarcam a experiência das mulheres e dos povos do chamado “terceiro mundo” (Ásia, África e América Latina), cujas situações históricas não se enquadram no modelo mercantil-industrial europeu.

Nessa mesma direção, Silvia Rivera Cusicanqui (2010a; 2021) denuncia o colonialismo interno e a geo-neo-colonização das vozes indígenas, apontando que até mesmo projetos críticos, como o grupo Modernidade/Colonialidade, cristalizam indígenas e afrodescendentes como objetos de estudo. A partir do Taller de História Oral Andina (THOA), fundado nos anos 1980, Cusicanqui (2010a) reivindica a centralidade da mulher chola e inaugura um campo de reflexão que inspira o feminismo comunitário, posteriormente desenvolvido por Lorena Cabnal (2010), Julieta Paredes e Adriana Guzmán (2014). Esse movimento teórico-metodológico inscreve o protagonismo da mulher indígena e camponesa, historicamente marcada pelo discurso heteropatriarcal e cristão.

1. Contexto da Cabanagem e Territorialização dos Povos da Amazônia

O livro mais recente de Mark Harris (2017) sobre a Cabanagem traz uma visão aprofundada do protagonismo da revolta popular, visualizando a Cabanagem enquanto processo revolucionário de classe e raça, a partir de uma etnografia do passado com base na documentação dos arquivos. Não cabe aqui fazer um balanço da historiografia referente à Cabanagem, e sim defender o posicionamento desse movimento como um ponto de memória em comum e reunificador enquanto revolução popular. Com isso, objetiva-se não somente o entendimento de uma perspectiva de “classe”⁷ e da questão étnico-racial na Amazônia, mas também a retomada da memória caótica da história oficial a partir da memória oral das mulheres contemporâneas dos territórios tradicionais envolvidos na guerra cabana. Essa memória torna-se veículo de suas histórias reescritas e de suas releituras no âmbito da gestão de educadoras comunitárias com pertencimentos étnico-raciais, em especial do Baixo Tapajós, Baixo Tocantins e Região Guajarina – esta última como símbolo de eclosão e de resistência cabana na Amazônia Imperial⁸.

Neste sentido, será a Cabanagem o nosso *Pachakuti*⁹ da Amazônia brasileira? A presença desse passado ressignificado se manifesta nas vidas tradicionais de mulheres do campo e/ou de suas descendentes na cidade. A memória oral desse segmento dos povos da Amazônia é evidenciada à luz do projeto “Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes” (IPCCS), gestado por uma organização legal de mulheres da sociedade civil, com representantes daqueles povos no contexto urbano e rural. O IPCCS propõe repensar a Cabanagem enquanto uma governabilidade cabana atualizada e revisitada no âmbito da gestão fundadora de mulheres indígenas e ribeirinhas na 1ª e 2ª gestão desse Instituto. Essa proposta envolve a mobilização de coletivos e comunidades tradicionais de diversas regiões, com destaque para Região Metropolitana de Belém, Santarém, Baixo Tapajós, Altamira, Xingu e Marajó da Floresta, que participam do diálogo a respeito da emergência étnica de comunidades outrora consideradas caboclas ribeirinhas.

O Baixo Tapajós é símbolo de resistência, sobretudo nos anos finais de Cabanagem, período em que ocorreram travessias dolorosas dos cabanos contrários ao governo interventor do general Soares d’Andréia, responsável pela retomada da capital e pela prisão de Eduardo Angelim. Essas

⁷ José Maia Bezerra Neto (2008), por meio de outros estudos a respeito da escravidão negra, afirma que o escravismo foi uma face do pré-capitalismo no Novo Mundo, pois era compatível com o progresso técnico industrial, sendo dois sistemas homólogos. Um exemplo disso é a própria dinâmica do engenho do açúcar que “antecipou” alguns métodos de um industrialismo capitalista emergente através da sua regulação rigorosa da mão de obra e a subordinação a um ritmo mecânico. Quando o capitalismo se mundializou, a escravidão no Brasil consolidou-se justamente porque o capital demandava uma grande massa de trabalhadores sem posses. Eles eram excluídos dos meios de subsistência que só encontrariam nas plantações escravagistas das novas terras, cuja produção e lucros gerados eram mais acelerados do que os das pequenas propriedades.

⁸ A Cabanagem foi uma das maiores, senão a maior, revolta do Norte do Brasil Império. Teve uma dimensão gigante no eixo capital da Província do Pará e via os rios principais dos sertões da Amazônia: Amazonas, Tocantins, Xingu, Tapajós, Madeira, Negro e Solimões. Verifica-se que, entre outubro de 1836 e de 1837, os conflitos bélicos marcavam a “paisagem” diária, frequentemente, em todo território paraense. Apesar de Belém já estar sob jurisdição de um governo reconhecido pelo império, muitas áreas da região estavam mobilizadas em confrontos violentos continuamente. Nesse contexto, a Ilha do Marajó, o rio Acará, a região Sul de Belém e o Baixo Amazonas destacavam-se como áreas de confrontos intensos entre rebeldes e legalistas. Destaca-se que tais áreas foram expoentes de antigos núcleos coloniais, economias camponesas e ribeirinhas vinculadas à produção para exportação em pequena escala (LIMA, 2008; HARRIS, 2017).

⁹ É o conceito andino que significa Pacha = espacio-tiempo. Em qhichwa e aymara tem significado “la revuelta o conmoción del universo”. Assim como todo ditado andino, *pachakuti* pode ter interpretações ambivalentes e divergentes ou complementares, ainda que antagônicas em determinadas situações como no sentido “el de catástrofe o el de renovación” (CUSICANQUI, 2010a, p. 43-44).

travessias para os sertões do Baixo Tapajós em torno do forte Ecuipiranga¹⁰ despertaram a fúria dos comandantes imperiais, segundo a documentação dos “legalistas” da época. Um deles, João Henrique Matos, em 1842, se referia a Ecuipiranga como um lugar de perturbadores da ordem pública desde 1835. Segundo ele, estabeleceu-se ali o ponto de reunião da revolta mais fortificado, com todos os recursos e praças comandadas pelas principais chefias, e onde se localizava a esperança dos revolucionários cabanos (HARRIS, 2017; BARRIGA, 2014).

Cabe aqui pensar a Cabanagem como uma situação histórica de ocupação e de retomada do espaço social da Amazônia. Essa perspectiva pode ser compreendida à luz da triplicidade espacial proposta por Lefebvre (2006). Não se trata apenas de uma dimensão textual ou contextual, mas de um processo histórico que marcou profundamente as situações históricas¹¹ das memórias largas dos povos amazônicos, em constante diálogo com suas memórias curtas¹².

Os recentes trabalhos já citados, além de outros estudos acadêmicos brilhantes, entre dissertações, monografias, teses e artigos como os de Lima (2008), Melo (2015), Lima (2002), Scaglione (2019) e Ricci (2007; 2008), demonstram a participação, as identidades políticas, além da etnicidade e racialidade dos sujeitos advindos de contextos sociais mais vulneráveis e subalternizados, como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, brancos pobres e soldados desertores.

1.1. Processos de Territorialização Indígena

Aqui buscamos analisar as situações históricas que atravessaram povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos durante e após a Cabanagem, destacando os distintos processos de territorialização e sua abordagem nos estudos recentes. Nesse contexto, cabe indagar: além da questão racial, foi também a Cabanagem uma das primeiras organizações de luta de “classe” étnico-racial na Amazônia? O movimento não apenas reuniu povos indígenas, mas também expressou a condição de populações submetidas à divisão internacional do trabalho imposta à região, marcada por diferentes processos de territorialização¹³.

¹⁰ Ecuipiranga foi um acampamento baluarte dos cabanos rebeldes do interior durante a Cabanagem, localizado entre Santarém e Óbidos, na margem Sul do rio Amazonas, a 24 km da Vila Franca.

¹¹ Entende-se por situação histórica uma forma de compreender as dinâmicas de poder entre grupos sociais, especialmente étnico-raciais, a partir de estruturas que, ao longo do tempo, reproduzem exclusões e subalternizações, sobretudo a partir do avanço do modo capitalista de apropriação do espaço. Diferentemente das abordagens historicistas baseadas em fases ou etapas, essa noção busca captar narrativas singulares que revelam como se constituem ou se desfazem certas configurações sociais. O conceito também visa analisar a distribuição desigual de poder, considerando tanto as normas gerais quanto suas formas específicas de dissimulação, para além do que é legalmente instituído ou conscientemente percebido pelos agentes. Essa perspectiva foi formulada por João Pacheco de Oliveira Filho (2015), que a diferencia de análises meramente contextuais.

¹² “Memórias largas” se refere a uma perspectiva de historicidade que alcança os tempos largos das lutas anticoloniais indígenas e dos seus antigos territórios tradicionais. Essa leitura também é adotada quando investigamos e pensamos territórios quilombolas e ribeirinhos que remontam aos tempos da colonização, para o entendimento de uma luta que ocorre não somente em defesa das tradições e direitos territoriais, mas também de uma “classe” étnico-racial que se forma desde a invasão ibérica até o pós-independência. Essa “classe” se organiza no alvorecer da integração dos Estados Nacionais por meio de sindicatos e é mobilizada por suas memórias nativas mais antigas das rebeliões indígenas. No caso do mundo andino boliviano, as lutas de Tupac Katari são retomadas no contexto da situação histórica de lutas de classes (CUSICANQUI, 2010b).

¹³ A noção de territorialização refere-se a um processo de reorganização social no qual os povos e comunidades passam a se reconfigurar em uma nova unidade sociocultural, marcada por uma identidade étnica própria e diferenciadora.

QUADRO 1: Comparativo dos Processos de Territorialização Indígena no Brasil.

Processo	Temporalidade	Características principais	Consequências para os povos indígenas
1º - Espaço do ordenamento territorial - Missionário.	Séculos XVI-XVIII (período colonial).	<ul style="list-style-type: none"> - Missões católicas (inicialmente móveis, depois fixas); - <i>Descimentos</i> (deslocamentos forçados); - Imposição da língua geral (nheengatu); - Controle das lideranças. 	<ul style="list-style-type: none"> - Desestruturação dos modos de vida; - Perda de território e autonomia; - Submissão aos valores coloniais religiosos e sociais.
2º - Pombalino / Diretório dos Índios.	Século XVIII (gestão pombalina).	<ul style="list-style-type: none"> - Expulsão dos jesuítas; - Criação do <i>Diretório dos Índios</i>; - Transformação das aldeias em vilas; - Incentivo ao casamento inter-racial; - Imposição da língua portuguesa. 	<ul style="list-style-type: none"> - Assimilação forçada; - Regularização da propriedade privada da terra; - Expansão de engenhos e fazendas; - Crescimento dos quilombos na Amazônia.
3º - Tutelar / Indigenismo Oficial.	Fim do século XIX – início do século XX.	<ul style="list-style-type: none"> - Política de pacificação do Estado; - Regime tutelar; - Diluição das etnias em uma “indianidade genérica”; - Mediação estatal das relações locais. 	<ul style="list-style-type: none"> - Etnogênese como resistência e retomada identitária; - <i>A zona de mestiçagem estatal</i> enquanto um <i>terceiro espaço</i>¹⁴; - Reinvenção coletiva das identidades indígenas entre a resistência e aculturação.

Fonte: Oliveira, 2016; Cardoso 2018.

Esse processo envolve a formação de mecanismos políticos específicos, a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais e a reelaboração de suas práticas culturais e da relação com o passado. Trata-se, portanto, de uma dinâmica ativa de reconstrução territorial, histórica e identitária diante das imposições externas (OLIVEIRA, 2016).

¹⁴ Bhabha (1998) ajuda-nos a entender que, no decorrer das lutas sociais e construções identitárias, é necessário adentrarmos em uma zona que se localiza para além das oposições (esquerda-direita; mercantil-marxista; senhor-escravo etc.). É nesse espaço contraditório da temporalidade da negociação ou tradução (e não de negação) enquanto demarcador de dissenso, de alteridade e outridade, que irá surgir um terceiro espaço filtrado pelos diversos poderes simbólicos. Ou seja, não existe enunciado que seja ditado por uma consciência que se sabe plenamente em sua própria posição. A enunciação ocorre sempre em um espaço de tradução, onde se joga entre o que se quer dizer e o que se é capaz de dizer. Tal movimento flutuante emana dos povos, das comunidades, do feminismo racial diverso; das lutas de classe que manifestam uma instabilidade oculta que somente pode ser articulada enquanto “práxis cultural” desse espaço indeterminado dos sujeitos da enunciação. Portanto, esse terceiro espaço, embora aparentemente irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o espelho do passado originário, mantido intocado na tradição nacional do povo, seja derrubado por essa temporalidade subversiva que desloca a narrativa ocidental da escrita homogênea, linear, serial... (BHABHA, 1998; ANDERSON, 2008).

Flávio Gomes (2005), mais focado nas experiências dos quilombos e nas lutas de seus sujeitos que resistiam conforme as especificidades regionais e locais, logrou uma organização, ainda que dispersa e parcial, referente às práticas espaciais, mas focada nas relações sociais. Com isso, verificou na Capitania do Pará casos de formação de “mocambos¹⁵ de índios”, em especial nas regiões de Alter do Chão, Melgaço, Nogueira, Santarém, Boim, Barcelos, Serpa, Colares, Portel, entre outras. Nas freguesias onde foram implantadas as principais vilas e diretórios nos anos de 1750, “fugir e estabelecer mocambos [...] podia significar resistir às imposições dos aldeamentos” (GOMES, 2005, p. 65). Além de mocambos de índios, o pesquisador aponta mocambos constituídos por negros e índios em meados do século XVIII e início do XIX, destacando-se a Ilha do Marajó nessa formação espacial de resistência da relação afro-indígena. Menciona, ainda, os mais recorrentes mocambos formados por negros dispersos pelas matas e rios do Estado do Grão-Pará, com destaque para o Baixo Amazonas, Rio Tocantins, Amapá e, mais uma vez, o Marajó. “Não faltando lugar, não faltavam fugitivos e mocambos” (p. 55).

Contudo, Gomes (2005) analisa o objetivo da fixação das comunidades quilombolas, apesar das constantes migrações em função dos ataques e das caçadas das tropas lusas. Para o autor, chave para entender esse processo é a formação do campesinato negro, sobretudo no período pós-abolição da escravidão e no Brasil República. As autoras Rosa Acevedo Marin e Edna Castro (1993) corroboram essa perspectiva, definindo o campesinato negro a partir de suas experiências históricas, avaliando que:

A formação histórica de segmentos mais antigos do campesinato na Amazônia origina-se da ruptura de escravos com as estruturas econômico-sociais do passado colonial, representada pela fazenda ou o engenho, constituindo-se nos grupos camponeses mais antigos da região (MARIN; CASTRO, 1993, p. 161).

Assim como Marin e Castro (1993), Flávio Gomes (2005) trabalha com a categoria do “campepinato negro”, confirmando que as comunidades negras rurais vivem do cultivo da terra por questão de sobrevivência e organização social, aspecto que demarca sua etnicidade e raça, remetendo aos quilombos durante o regime de escravidão. Ainda que alguns quilombos migrassem constantemente para garantir sua sobrevivência, muitos se estabeleceram em um único lugar durante longos períodos, cultivando seus alimentos, o que lhes garantia a subsistência e interações com a sociedade local através das trocas comerciais.

Nos diários de Frei Caetano Brandão, escritos durante suas visitas pastorais pela Capitania do Pará (1783 e 1789), havia registros que indicavam uma herança da organização espacial da era pom-balina. Esse aspecto, residia nas descrições de uma civilidade lusa nas povoações em detrimento da conversão dos indígenas das povoações de índios, embora em seus relatos se observasse uma maior reverência ao referir-se aos primeiros núcleos coloniais do Estado do Grão-Pará, que demarcavam as povoações de branco¹⁶.

¹⁵ Salles (1988), por meio de Barbosa (2004), informa que o termo “mocambo” tem o mesmo sentido que quilombo. O primeiro designa “aldeamento provisório” e o segundo “aldeamento fixo” (SALLES, 1988 *apud* BARBOSA, 2004, p. 39).

¹⁶ Amazônia Colonial do passado é o território que compreende o Estado do Grão-Pará e Maranhão (composto pelo Pará, Piauí, Rio Negro e Maranhão) desde sua primeira formação (1621-1751), com sua criação em 1751 e separação em 1772/1774. Essa região também configura outra diferença na gestão espacial pom-balina: uma divisão que já parte de uma ideia racial marcada pela forte presença indígena. Tornou-se, assim, o único território luso dividido em povoações de índios e brancos. Na Capitania do Rio Negro, havia apenas povoações de índios (CARDOSO, 2018).

De acordo com Francisco de Assis Costa (2010), é nesse período do final do Diretório que passa a se configurar um campesinato típico amazônico, que veio a se estabelecer como um “campesinato caboclo” ou ribeirinho, sobretudo de famílias mestiças com indígenas. Tais famílias criaram condições internas e conhecimentos para viver fora do Diretório a partir do seu amplo domínio do meio ambiente, embora ainda houvesse certo grau de dependência de mercadorias europeias. Essa virtude de subsistência garantiu sua reprodução por meio do seu próprio trabalho, passando, assim, a se inserir enquanto uma unidade fixa e nuclear no mundo mercantil.

No entanto, no final do século XVIII, apesar do engajamento do Estado na economia e do controle da mão de obra indígena da gestão pombalina, os núcleos foram impactados pelas reformas de Francisco Coutinho e pelo desmembramento do Diretório, ocasionado pela tirania dos diretores. Segundo o próprio governante, as povoações se tornaram inabitáveis para muitos indígenas, e quando o Estado deixou de atuar como principal protetor, organizador e fiscalizador no interior das vilas, práticas abusivas voltaram a ser cometidas por oficiais militares, proprietários e outros empregadores. Muitas dessas arbitrariedades eram impulsionadas pela própria escassez de recursos¹⁷.

A ideia das reformas pós-pombalinas para os indígenas das antigas povoações visava tornar possível que esses grupos vivessem entre os outros habitantes da Capitania do Pará. A partir dessa lógica, a população composta de mestiços de indígenas e brancos foi muito favorecida, pois incorporava com mais facilidade a dinâmica da produção mercantil e da nova divisão de trabalho do início século XIX. Esse processo, no entanto, gerou consequências irreversíveis para os indígenas das vilas, como a perda do reconhecimento coletivo identitário (HARRIS, 2017).

1.2. A Cabanagem e os Processos de Territorialização na Amazônia.

No início do século XIX, ainda se atravessava a segunda etapa do processo de territorialização, marcada pela transformação de aldeias missionárias em vilas. Essas vilas viviam processos de urbanização e de arregimentação da força de trabalho indígena – nos aldeamentos, no recrutamento militar ou em propriedades privadas. Na fase pós-diretório, os indígenas sofreram ainda mais as consequências da colonização. Já não estavam vinculados aos núcleos coloniais, mas reféns de uma expansão econômica que não reconhecia sua presença. Muitos descendentes passaram a trilhar trajetórias individuais, buscando escapar dos estigmas, inclusive pela tentativa de embranquecimento, geralmente sem sucesso. O resultado desse processo foi a invisibilização progressiva da presença indígena na sociedade nacional.

Nesse contexto, tornaram-se frequentes os chamados “mocambos de índios”¹⁸, já registrados desde o século XVII. Esses agrupamentos representavam uma forma de resistência, quando indígenas fugiam dos aldeamentos e se organizavam nas matas, em paralelo aos quilombos de afri-

¹⁷ VER: COELHO, Mauro César; MELO, Vinicius Zuniga. Nem heróis, nem vilões: O lugar dos diretores das povoações nas dinâmicas de transgressão à lei do Diretório dos índios (1757-1798). *Rev. Hist.*, São Paulo, 174, jan-jun 2016. <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.115846>>.

¹⁸ Outro ponto notável, conforme as documentações levantadas nos estudos de Cardoso (2008, 2018) e Gomes (2005), é o fato de que essas organizações resultaram de uma leitura mundo colonial mais localizada no espaço da Amazônia pombalina. Nesse cenário, os indígenas também conseguiam reagir de forma mais radical ao mundo do trabalho da vassalagem vigente durante o Diretório. Isso pode ser observado no discurso oficial que deixa transparecer, na ambivalência do seu enunciado, a existência de um “terceiro espaço” visível na maneira como o colonizador descrevia os mocambos de índios. Esses mocambos recebiam classificações mais genéricas e punições diferenciadas quando comparadas aos mocambos de bases negras, que, diferentemente daqueles, eram nomeados a partir do perfil cultural das comunidades negras que os compunham, resistindo ao mundo do trabalho escravo.

canos fugitivos. Como observa Gomes (2005), havia continuidades entre essas territorialidades de resistência africanas e indígenas, que compartilhavam estratégias de luta, adaptação e sobrevivência frente à repressão.

Por outro lado, grande parte dos indígenas mestiçados – identificados à época como caboclos, cafuzos, mamelucos e mulatos – e as comunidades ribeirinhas viviam sob a condição de invisibilidade imposta pelo Estado imperial. Essas populações, reduzidas à categoria de “comunidades caboclas”, resultavam da desagregação das antigas sociedades indígenas, sem o reconhecimento jurídico de “vassalos da Coroa”.

1.2.1. Classes Étnico-Raciais e a Revolução Cabana

Os camponeses negros livres, junto com aqueles que se insurgiam contra a escravidão em quilombos, compunham uma verdadeira (contra)cartografia do mundo do trabalho, pouco reconhecida pela historiografia cabana dominante. Embora fragmentada e distante das lideranças ilustradas de Belém, essa geografia de resistência configurava formas autônomas de contestação da ordem escravista-imperial (ALMEIDA, 2008; GOMES, 2015).

Na nova ordem imperial, os indígenas perderam o status jurídico de vassalos da Coroa e passaram a ser tratados como indivíduos isolados. Muitos não se sentiam seguros nas vilas e eram convocados arbitrariamente para trabalhos compulsórios. Assim, gradualmente, compartilharam angústias e interesses comuns com camponeses, mestiços, escravizados e brancos pobres. Esse bloco social subalternizado emergiria com força na Revolução Cabana, única no Brasil a ocupar o palácio do governador e instalar, por um período, um governo popular (SOUZA JUNIOR, 2022; TRECCANI, 2001).

A Cabanagem nasceu das tensões do mundo étnico-racial do trabalho na recém-criada Província do Pará. Inicialmente articulada pela elite – nomes como Felipe Patroni, Batista Campos e Felix Malcher –, a revolução logo ultrapassou seus limites, mobilizando trabalhadores indígenas e ribeirinhos que compunham a base social do movimento. O termo “cabanagem” expressa essa massa de trabalhadores pobres, em sua maioria ribeirinhos¹⁹, que viviam em cabanas e não tinham seus direitos reconhecidos.

Essa heterogeneidade também trouxe altos custos humanos e materiais. Prisões, mortes e deslocamentos recaíram especialmente sobre indígenas, negros e mestiços. Eduardo Angelim perdeu o controle da capital em 1836 e refugiou-se no rio Capim, onde registros indicam que recebeu apoio de grupos indígenas, possivelmente Ka’apor (LIMA, 2004).

Com a ascensão de Francisco José Soares de Andrea, intensificou-se a militarização da província. A repressão reorganizou os “corpos de trabalhadores” (1838), reunindo negros, indígenas e mestiços sem propriedade em contingentes compulsórios, desde os dez anos de idade (PAZ,

¹⁹ Os ribeirinhos são grupos sociais que se constituíram nesse processo de colonização na Amazônia, marcado pela forma violenta através da qual os indígenas foram integrados à sociedade colonial e, posteriormente, ao Estado Nacional, conforme o estudo de Pereira (2014). Tal pesquisador nos lembra da resistente presença indígena na Amazônia lusa, que marca um dos entendimentos das práticas espaciais de comunidades ribeirinhas que assumem determinadas características etnossociais e territoriais. No âmbito do imaginário estatal, essas práticas são sequer próprias do “estilo de vida” das comunidades indígenas, nem uma reprodução cultural dos lusitanos colonizadores (PEREIRA, 2014). Além disso, Oliveira (2016) e Almeida (2008) destacam o processo de destituição dos direitos coletivos das territorialidades específicas dessas famílias caboclas como resultado do processo violento ocorrido a partir do Estado Nacional, tendo em vista que esses grupos não eram mais considerados “aldeados” nem reconhecidos como parte de nações indígenas específicas.

2020). Essa política consolidou uma divisão racial do trabalho, reflexo da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005; QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992). Essa medida foi justificada pela suspeita de um “pacto secreto” cabano entre homens de cor, que supostamente planejavam “darem cabo de tudo quanto for branco” (RICCI, 2007, p. 27). A partir dessa leitura, tornou-se indispensável, para o governo imperial, proteger a multiplicação de “brancos”.

Os povos indígenas, por sua vez, ficaram divididos entre apoiar as lutas cabanas ou se alinhar às forças legalistas. Foi o caso dos munduruku, que se uniram às tropas do governo e participaram da chacina de um grande contingente do grupo “murificado” com os Muras, na região do rio Autaz (HARRIS, 2017; LIMA, 2004).

1.3. Mulheres na Memória e na Prática Cabana

A Cabanagem, enquanto luta por transformação das condições da classe trabalhadora, precisa ser revisitada pela memória oral coletiva²⁰, especialmente pela perspectiva das mulheres ribeirinhas, quilombolas e indígenas. Em diferentes regiões do Pará, suas histórias revelam um protagonismo pouco visibilizado, para além dos papéis domésticos ou de herdeiras de terras.

A historiadora Eliana Ramos (2010) identificou mulheres atuando ativamente no movimento, mesmo sem serem consideradas cidadãs pela lei. Estavam registradas como posseiras, arrendatárias, herdeiras e senhoras de terra, ainda que com garantias desiguais em comparação às mulheres brancas. Essas evidências mostram que, embora limitadas pelas fontes, as práticas espaciais femininas também integraram o movimento cabano.

Com base nisso, propõe-se uma leitura descolonizadora das vozes cabanas, que recupere a presença das mulheres na guerra e na resistência. Esse trabalho vem sendo desenvolvido por pesquisadoras e educadoras comunitárias indígenas, quilombolas e ribeirinhas, em especial da Região Guajará, Marajó, Baixo Tapajós e Xingu, no âmbito da “nova cartografia histórica”²¹ conduzida pelo IPPCS.

2. O IPPCS e a Governabilidade Cabana Contemporânea

Neste tópico, apresentamos a gênese organizacional do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS), que se consolidou a partir de uma proposta de gestão cabana protagonizada por mulheres amazônicas de contextos específicos²².

Com a reeleição da diretoria para o mandato de setembro de 2022 a setembro de 2024, prevaleceram somente mulheres na diretoria executiva: Alanna Souto Cardoso Tupinambá (presidente);

²⁰ Aqui trabalha-se com a noção de memória, conforme Le Goff (1990), enquanto uma bússola que orienta o destino dos povos, servindo como um instrumento de poder: “Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva” (p. 426). Nessa direção, Freire (2008) ajuda no entendimento das reivindicações da memória coletiva das sociedades orais por meio da etno-história, conceito que recoloca e reconhece o valor dessa memória quando se pensa, por exemplo, em um novo mapeamento do passado. Isso permite a integração dessas novas fontes, a fim de serem trabalhadas pelo historiador utilizando novas metodologias, em uma perspectiva interdisciplinar, para abarcar o vasto campo do entendimento das múltiplas frentes de existências e resistências dos territórios tradicionais. Implica, também, na perspectiva mais peculiar da orientação e dos encaminhamentos dos seus resultados.

²¹ Ver: <<https://www.instituto-cartografando-saberes.com/a-nova-cartografia-historica/>>

²² Ver: CARDOSO, Alanna Souto. Algumas concepções de mulheres em contextos específicos e segmentos para um planejamento estadual de políticas públicas para mulheres. Instituto Cartografando Saberes, 2021. Disponível em: <<https://www.instituto-cartografando-saberes.com/artigos/>>

Andreia Kumaruara (suplente da presidência); Jully Miranda, geógrafa quilombola (coordenação de secretaria e tesouraria); e Edenilza Borges (coordenação administrativa).

Nesse 2º mandato, consolidou-se o entendimento de que o protagonismo das mulheres indígenas, quilombolas e ribeirinhas pode abrir caminhos para uma gestão mais equitativa de gênero, etnia, “raça”, classe e projetos comunitários. Essa perspectiva também preparou o terreno para a diretoria executiva atual (dezembro de 2024 a janeiro de 2028), composta por mulheres negras, quilombolas, indígenas e LGBTQIA+, além de homens indígenas, quilombolas e ribeirinhos: Alanna Souto Cardoso Tupinambá (presidente reeleita); Mario Xipaia (vice-presidente); Erasmo Theofilo, camponês quilombola (coordenação de secretaria e tesouraria); e Daniele Silva (coordenação administrativa).

Tal direcionamento converge com análises que denunciam a hegemonia masculina e branca na produção acadêmica das universidades e grandes grupos de pesquisa, cujos cânones dificilmente contemplam os feminismos comunitários. A forma de falar e de se expressar fora dos protocolos convencionais, especialmente em congressos e espaços formais, causa desencontros de entendimento e deslegitimação, uma vez que corpos femininos e racializados não são reconhecidos como referência para a comunicação acadêmica. Não por acaso, “[...] muitas mulheres autoras têm sido criticadas no trabalho de campo, apresentações, salas de aula, por estarem longe do padrão acadêmico masculino, racionalista, de corpo estruturado e quieto” (BEZERRA *et al.*, 2018, p. 76).

Ainda assim, intelectuais negras, indígenas, ribeirinhas e quilombolas transformam seus corpos-territórios em espaços de enunciação, afirmando epistemologias próprias que revisitam e tensionam os cânones. Nesse contexto, surgem obras coletivas fundamentais, como “Mulheres quilombolas – territórios de existências negras femininas” (DEALDINA, 2021) e “Vivências diversas – Uma coletânea de indígenas mulheres” (BANIWA; KAINANG; TREMEMBÉ, 2020), que reúnem narrativas, memórias e análises críticas a partir de experiências de vida, cosmologias e práticas comunitárias.

Na Amazônia, como demonstra Cardoso (2025), iniciativas semelhantes vêm sendo estruturadas pelo Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS), que organizou o projeto Autoras amazônidas: gênero, raça, classe e produção científica comunitária. A publicação, parte do projeto Mapas da Produção (habilitado pela Lei Semear/PA/2023)²³, demarca espacialmente a produção de conhecimento de lideranças mulheres racializadas da educação comunitária de diferentes territórios (ilhas, ribeirinhas, quilombolas, povos do Marajó, Baixo Amazonas, Baixo Tapajós e Xingu). Estruturada em sessões regionais com comitês científicos próprios, a coletânea afirma a potência da produção comunitária e coletiva, além de tensionar os padrões de cientificidade hegemônicos e inscreve outras epistemologias no campo acadêmico²⁴.

Esta experiência resultou no capítulo *Autoras amazônidas: gênero, raça, classe e a produção científica comunitária*, de minha autoria, publicado na coletânea *América Latina mulheres! Ciência, movimentos sociais e arte: caminhos em [re]construção* (SIMÕES, 2025). O texto evidencia como as epistemologias comunitárias amazônidas se articulam a um movimento mais amplo de produção crítica de conhecimento científico, político e artístico em toda a América Latina.

O IPPCS, enquanto associação sem fins lucrativos, tem como missão construir um espaço coletivo de produção de conhecimento, tanto na dimensão científica quanto na formação em edu-

²³ <<https://www.institutocartografandosaberes.com/a-nova-cartografia-historica/>>; <<https://www.institutocartografandosaberes.com/catedra-livre-agenda-mapas-de-producao-educacao-popular-comunicacao-e-patrimonio-comunitario>>.

²⁴ <<https://www.institutocartografandosaberes.com/das-diretrizes-a-curadoria-e-ao-comite-cientifico/>>.

cação popular. O projeto mobiliza educadores(as) – homens, mulheres e pessoas LGBTQIA+ – a partir de seus contextos territoriais e identitários, enfrentando os limites ainda impostos por uma epistemologia colonial que marginaliza outros saberes.

Nesse sentido, a proposta de uma gestão de governabilidade cabana busca qualificar o corpo técnico e formativo do IPPCS por meio de uma política de memória articulada com suas lideranças e educadores(as) comunitários(as), consolidando uma prática político-científica coletiva territorializada para o fortalecimento de suas territorialidades específicas²⁵.

A retomada da governabilidade cabana parte do entendimento de que a Cabanagem foi um movimento social profundamente enraizado nas camadas populares, em busca de libertação diante de um poder excludente no período regencial. Contudo, como analisa Magda Ricci (2007), apesar de seu caráter revolucionário, o governo cabano careceu de planejamento estratégico e de um projeto político consolidado. Essa ausência de diretrizes limitou a consciência política das massas e abriu espaço para o avanço de ideologias dominantes, como o liberalismo e o escravismo, que acabaram por sufocar a revolução.

Embora a memória da Cabanagem seja mais reconhecida por sua expansão no Alto, Médio e Baixo Tapajós, a literatura aponta para a sua forte presença em outras regiões, com destaque para Belém, Acará e Marajó, alcançando também as margens do rio Madeira (RICCI, 2008).

Com base na memória histórica e na atual articulação das coletividades indígenas e tradicionais, propõe-se um projeto de governabilidade cabana contemporâneo no campo da sociedade civil organizada. Essa proposta estrutura-se por meio de associações voltadas à produção de conhecimento e à formação de movimentos de base, com vistas à construção de uma governança coletiva dos saberes científicos e tradicionais, em diálogo com a sociedade, instituições públicas e entidades privadas. Dessa forma, reafirma-se a possibilidade de um poder científico popular, enraizado nos territórios e conduzido pelos próprios sujeitos que historicamente resistem.

A Cabanagem foi um símbolo de organização popular muito usado pela memória recente da governabilidade do poder público municipal e/ou do Estado no Brasil República. Há dois momentos de disputas políticas eleitorais no Pará, em períodos distintos, nos quais o movimento foi utilizado em narrativas de chegada ao poder direcionadas às massas famintas. O primeiro ocorreu no âmbito do governo Estadual com o Jader Barbalho (1983-1987), do PMDB, e o segundo, no governo municipal com o prefeito de Belém, Edmilson Rodrigues (1997-2004) do PT. Ambos usaram as narrativas cabanas em suas disputas eleitorais e projetos de poder, em defesa dos interesses do povo, e, para isso, precisaram adaptar o discurso cabano diante das conjunturas que enfrentavam em sua época. Nesse contexto, Jader Barbalho certamente precisou ceder e se alinhar à leitura política de José Sarney, que assumia a presidência na época (BARBOSA, 2010).

A cultura dominante de um governo, independente de controle ideológico, contribui para integração real de determinada classe ou grupos dominantes que configuram um poder público em uma integração “fictícia” na sociedade em sua totalidade. Isso garante a comunicação imediata

²⁵ Tratamos a territorialidade específica enquanto construção política de uma identidade coletiva demarcada pela percepção dos agentes sociais. A partir desse conceito, depreende-se que a possibilidade de garantir de forma estável o acesso a recursos essenciais fundamenta uma territorialidade específica, gestada por meio de históricas reivindicações e intensas lutas das comunidades envolvidas. Essa territorialidade não se limita ao espaço físico, mas revela-se como um campo de diálogo – por vezes tenso, por vezes negociado – com os agentes antagonistas e com as instâncias do poder estatal. Trata-se, assim, de um processo dinâmico no qual as comunidades reafirmam sua presença, constroem legitimidade e estabelecem mecanismos de defesa e sobrevivência, conferindo novos sentidos e significados ao território que habitam ou às suas coletividades e organizações comunitárias legais (ALMEIDA, 2008).

entre todos os seus membros, distinguindo-os de outras classes, fator que ocasiona a desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas. Como consequência, ocorre a legitimação da ordem estabelecida por meio das distinções (hierarquias), assegurando a sua manutenção.

Esse direcionamento de efeitos ideológicos produz a cultura dominante que mascara a função de divisão na própria função da comunicação, ou seja, a cultura que une (intermediária da comunicação) pode ser também a cultura que separa (instrumento de distinção), legitimando, assim, as distinções. Esse processo resulta na marginalização de todas as outras culturas (designadas como subculturas), privilegiando aquelas aclamadas pela ordem vigente, enquanto as preteridas passam a se definir pelas suas distâncias da cultura dominante (BORDIEU, 1989).

Sendo assim, a retomada da governabilidade cabana está inserida nas disputas de poder simbólico das lutas de classes, como afirma Pierre Bourdieu (1989), enquanto produções simbólicas usadas para instrumentalização de dominação dos grupos que estão no poder. Trata-se de bens simbólicos, que, diferentemente dos bens materiais, só podem ser apropriados por sujeitos que tem um sistema de apreciação, ou seja, códigos para interpretação e valorização.

Para Cesaltina Abreu (2015) o capital cultural é demarcado por uma composição de posições cultivadas que formam a compreensão dos bens simbólicos e culturais. Tal conceito se aproxima da perspectiva de Bordieu (2007), segundo a qual o capital cultural está intimamente relacionado aos sistemas de disposições (*habitus*), ou seja, demarca “hábitos de classe diferenciados”.

Com base nisso, avaliamos a importância da composição da gestão marcada pelo protagonismo das mulheres indígenas, traduzindo-se em uma governabilidade cabana que age para a formação de uma academia comunitária. Esse projeto torna-se possível por meio da rede educadoras/educadores acadêmicos comunitários na gestão de saberes científicos e processos formativos enraizados nas comunidades. Tal prática ainda se configura mais como uma espécie de “terceira margem” ou “terceiro espaço” (BHABHA, 1998), uma zona da “produção do saber acadêmico convencional”, marcada por um sistema de apreciação simbólico advindo de famílias que habitam e/ou habitavam em terras tradicionalmente ocupadas.

No que se refere aos projetos que visam a um novo mapeamento do passado dos povos da Amazônia, a princípio organizado por uma gestão de mulheres educadoras de contextos específicos do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS), questiona-se: o que a governabilidade cabana e as memórias cabanas têm a ver com emergência indígena?

A consciência da governabilidade cabana afirmada em um grupo de produção de conhecimento comunitário se expressa na defesa dos saberes, na produção de conhecimentos de seus territórios e comunidades e nas formas de gestão autônomas de projetos locais. Contudo, essas experiências ainda operam, em grande parte, à margem, devido à dispersão das lideranças locais (em especial, as mulheres indígenas) e da invisibilização de outras organizações pela concentração de recursos em determinadas regiões, ou pelo foco restrito a algumas lideranças. Estas, mesmo quando beneficiadas e aprovadas nas instituições de poder, ainda continuam favorecendo a reprodução do monopólio arbitrário de grupos de pesquisa e empresariais em relação à direção de projetos²⁶.

A retomada da memória cabana, conduzida por educadoras e acadêmicas comunitárias indígenas e ribeirinhas, constrói um projeto de luta enraizado no pertencimento histórico desses povos. Ele reafirma a continuidade das famílias de bisnetas(os) e netas(os) de indígenas que, durante a

²⁶ Ver também SANTOS, Milton. *O espaço dividido: Os dois circuitos da Economia Urbana dos países subdesenvolvidos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

Cabanagem, já eram classificadas(os) como caboclas(os) pela Província do Pará, reflexo do não reconhecimento estatal no Brasil Regente. Vale lembrar que muitos indígenas haviam sido excluídos de suas identidades coletivas desde a Carta Régia de 12 de maio de 1798²⁷, que extinguiu o Diretório e promoveu a conversão gradual dos indígenas em colonos.

É importante destacar, ainda, as regiões que foram principais alvos de empreendimentos de engenhos e de ocupação de grandes terras, também destinadas à implantação da pecuária por meio de cartas de sesmaria, desde meados do século XVII, fato que marca o início do primeiro projeto de colonização na Capitania do Pará. Segundo Treccani (2001), as terras mais procuradas inicialmente localizavam-se nos arredores de Belém, como Pinheiro (atual Icoaraci), Val de Cães e Utinga; às margens do rio Guamá, próximas à Casa Forte e ao rio Capim; nas proximidades dos rios Arari e Anajás na Ilha do Marajó; e em Gurupá. As áreas do Marajó e próximas ao rio Guamá foram as mais beneficiadas, com maior número de confirmações.

No século seguinte, o Baixo Tocantins – em especial Cametá, Moju e Acará – também foi fortemente impactado por muitos empreendimentos de engenhos. As ordens religiosas, sobretudo os Jesuítas, tomaram grande parte dessas terras e da mão de obra indígena local, cuja posse passou a simbolizar riqueza nos dois primeiros séculos da ocupação do Estado do Grão-Pará e Maranhão. A concentração de riqueza, somada aos conflitos com os colonos, acarretou a expulsão dos Jesuítas do território amazônico. Tal medida foi tomada a partir da ascensão do Marquês de Pombal, que também reconfigurou o Estado do Grão-Pará e Maranhão. Além disso, para intensificar a economia agrícola e diversificar a mão de obra, criou-se, em 7 de julho de 1755, a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, que tinha como uma de suas missões trazer escravos negros da África.

A Ilha do Marajó era a região em que se concentrava a maioria das atividades de pecuária, representando 76% do total das sesmarias, nas quais a criação de gado era a atividade predominante (TRECCANI, 2001).

Observa-se que, em geral, o processo de ocupação dessas terras pelos senhores(as) sesmeiros envolviam conflitos com a população indígena local, especialmente na região Guajarina, com os Tupinambá, que recuaram somente após a morte do cacique Guamiaba, durante o levante Tupinambá (1617-1621) (CASAL, 1946).

Já no Marajó indígena, em meados do século XVIII, as esposas dos indígenas das chamadas “nações” nheengaiabas ainda eram proibidas por seus companheiros de aprender a língua geral amazônica (LGA), conforme relata o padre João Daniel (1975). É sabido que, muitas vezes, a tentativa de falar a língua dos “índios” Tupinambá não tinha nenhum êxito no trato com os nheengaiabas, que falavam diversas línguas do tronco *Aruaké*. A última tentativa de pacificação desses povos ocorreu com a saída de uma frota de 12 canoas da aldeia Camutá, entre 16 e 27 de agosto de 1659, composta pelo Jesuíta Manuel Pires, o Padre Antônio Vieira, seis soldados da praça de Cametá, sendo os demais membros “índios cristãos” Tupinambás de arco e remo (VIEIRA, 1735).

Na ilha do Marajó, desde meados do século XVII, os lusitanos enfrentaram cerca de 44 anos de guerra contra os nheengaiabas²⁸, em um cenário de dominação do colonialismo português (DIAS, 2016). A guerra cessou somente após a missão liderada pelo cacique Piyé Mapúa, que con-

²⁷ Documento completo disponível em: <https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/A_carta_regia_de_12_de_maio_de_1798B.pdf>

²⁸ “nheengaiabas” é um termo em tupi usado pelos portugueses de forma pejorativa para classificar as “nações” indígenas do Marajó que não eram do tronco linguístico Tupi. As línguas derivadas desse tronco eram consideradas “línguas boas”, enquanto as dos nheengaiabas eram “línguas ruins” em razão da dificuldade da sua conversão para o

seguiu pacificar cerca de 53 das principais “nações” de diferentes línguas, dentre as quais havia os “(...) Mamaynas, os Aroans e os Anayás, de baixo dos quaes se [compreendem] Mapuás, Guajarás, Pixipixís e outros. O número de almas não se pode dizer com certeza, os que menos o sabem, dizem que foram quarenta mil (...)” (VIEIRA, 1735, p. 39-40).

A resistência dos velhos nheengaíbas marajoaras demonstra a inteireza da vida ribeirinha e das memórias indígenas que marcam o espaço histórico do Marajó. Nesse sentido, destaca-se eixo das florestas (ocidental) – espaço marcado por lutas, nas quais os antepassados indígenas defenderam bravamente suas terras, modos de vida, línguas maternas e crenças. A carta do Padre Vieira demonstrando a astúcia do cacique Piyé Mapuá no acordo de paz com os lusitanos, questionando a vassalagem completa, é uma memória dos indígenas nheengaíbas pouco explorada pela historiografia, especialmente pela história de luta dos direitos indígenas diante dos grupos dominantes coloniais. Não por acaso, o historiador Joel Dias finaliza sua tese *“Confuso e intrincado labirinto”: fronteira, território e poder na Ilha Grande de Joanes (séculos XVII e XVIII)* assinalando a importância de verificar a situação das populações remanescentes dos índios no Marajó sobreviventes ao colonialismo português, sobretudo entre comunidades caboclas ribeirinhas que, em meados do século XIX, já se configuravam concretamente naquelas várzeas (DIAS, 2016).

Um apagamento similar das identidades indígenas também é perceptível na cidade de Cametá, cuja história oficial centrada nos “homens notáveis” e na imagem da “Cidade Invicta” durante a Cabanagem ainda prevalece, mesmo que alguns moradores preservem memórias dos povos Carijó e dos Tupinambá da velha Camutá (NERI, 2016). No início do século XIX, segundo Baena (2004), o rio Tocantins e suas freguesias eram constantemente saqueados pelos Timbiras e Apinagés, tidos como piratas da região.

Os processos de ocupação no Grão-Pará apresentaram dinâmicas diferenciadas. As povoações de “brancos” – freguesias próximas a Belém – eram formadas majoritariamente por moradores livres (brancos, índios forros, mestiços) e escravizados africanos, mas não incluíam indígenas aldeados (as chamadas repartições). Já as povoações de índios, resultantes da transformação de antigas aldeias missionárias, eram compostas por indígenas aldeados, moradores livres e escravizados africanos (CARDOSO, 2018).

Segundo Treccani (2001), a partir da análise das listas nominativas e dados do censo de 1823, observa-se que vilas originadas de aldeias missionárias, como Arraiolos e Esposende, apresentavam pequenas unidades familiares. Em contraste, nas vilas originadas por sesmarias – como Ourém, Irituia e São Miguel –, predominavam as médias propriedades com cerca de seis escravizados por família. O pesquisador destaca, ainda, que nenhuma sesmaria foi concedida à Capitania do Rio Negro, não havendo também registros de concessões para além do médio Amazonas, incluindo os rios Tapajós, Jari, Araguaia e o sul do Pará (TRECCANI, 2001).

Esses dados revelam que o problema fundiário no Pará teve raízes e dinâmicas distintas do restante do Brasil, por serem resultados de soluções políticas diferentes diante de crises econômicas regionais. No Pará, a formação de latifúndios ocorreu apenas após a adesão ao Império, com a desestruturação das economias de subsistência e a introdução da lógica da economia de mercado. Já no restante do país, o regime de sesmarias foi extinto em 1822, enquanto no Grão-Pará isso só aconteceu em 1836, em plena eclosão da Revolução Cabana.

nheengatu e para o entendimento dos lusos. Os nheengaíbas eram cerca de 29 nações indígenas diferentes, dentre as quais o padre Antonio Vieira menciona os Anajás, Mapuás, Paucacas, Guajarás, Pixipixís, Boccas, Pauxis, Mamaianazes, Mocoões, Jurunas, Muanás e Sacacas” (DIAS, 2016; VIEIRA, 1735).

Essas contradições históricas lançam luz sobre os debates em torno das narrativas indígenas emergentes e da reivindicação de reconhecimento territorial por parte de povos indígenas em contextos urbanos e rurais. Guardiões de patrimônios materiais e imateriais, esses grupos tensionam o campo político ao buscar o reconhecimento e a reinvenção de territorialidades apagadas dos registros oficiais. A complexidade desses conflitos e retomadas só será plenamente compreendida por meio de projetos coletivos de diálogo consistente entre educação comunitária e desenvolvimento do patrimônio comunitário através de sua história oral e comunicação.

2.1. Ciência comunitária e Revolução Cabana: mapeamento da presencialidade do passado e lutas territoriais

Os projetos desenvolvidos²⁹ pelo Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS) que propõem um novo mapeamento do passado e a visibilidade das etnicidades violentamente encobertas, constituem os primeiros resultados de uma gestão político-científica inspirada em uma “revolução cabana” protagonizada por mulheres cientistas da educação popular. Sob liderança e orientação da professora Alanna Tupinambá, tais iniciativas já apresentaram ações concluídas entre novembro de 2023 e outubro de 2024, especialmente no âmbito da cartografia histórica das resistências em comunidades tradicionais.

Duas comunidades tradicionais estiveram diretamente envolvidas no projeto de estágio pós-doutoral sob execução da professora Alanna Tupinambá e nas ações do mapeamento coletivo como ferramenta da educação popular do IPPCS: a comunidade ribeirinha Maria Petrolínea e a comunidade quilombola de Abacatal. Esse trabalho foi articulado ao curso de extensão “Cartografia Histórica dos Conflitos: Educação Popular Patrimonial, Memória e Política Pública”, aprovado pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da UEPA (PPGG/UEPA) e ministrado entre setembro e dezembro de 2023.

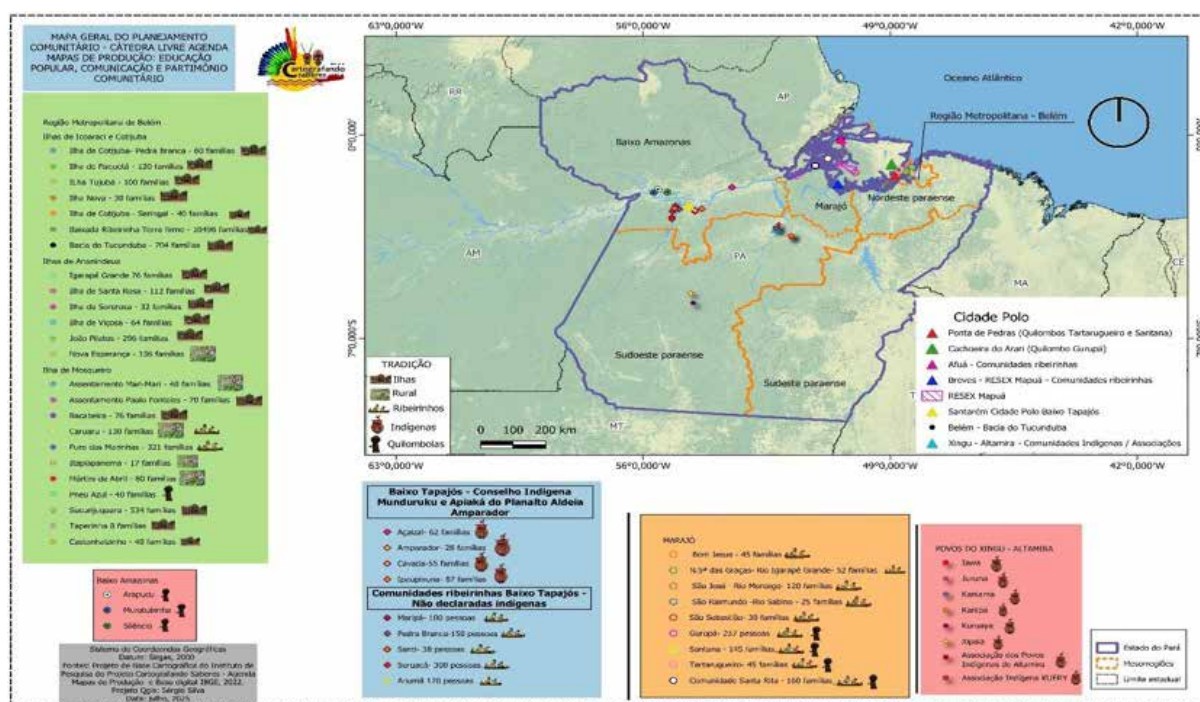
O curso mobilizou educadoras e educadores populares do Cursinho Emancipa-UFPA e pós-graduandas(os) quilombolas do PPGED/UEPA e do PPGA/UFPA, integrando as dimensões do ensino, pesquisa e extensão na construção de uma ciência comunitária. A ação conjunta resultou em um levantamento e mapeamento para a produção de um dossiê dos inventários patrimoniais das comunidades Maria Petrolínea e Quilombo Abacatal, projeto que atualmente está em fase final de organização de dados, sistematização e elaboração para publicação.

Para além da importância acadêmica e simbólica do dossiê, uma das conquistas mais relevantes dessa articulação entre IPPCS e PPGG/UEPA foi o reconhecimento oficial, pela Superintendência do Patrimônio da União (SPU), de que a área tradicionalmente ocupada pela comunidade ribeirinha Maria Petrolínea pertence ao domínio da União. Esse reconhecimento abre caminho para o processo de regularização fundiária das moradias, atualmente em andamento junto à SPU. Quando a regularização estiver concluída, a comunidade finalmente será incluída nas agendas de planejamento, defesa e acesso a políticas públicas prioritárias para seus territórios – um passo fundamental na efetivação de seus direitos territoriais, culturais e cidadãos.

²⁹ Atualmente, o projeto 1: A “nova” Cartografia Histórica dos Engenhos e a “Presencialidade” do passado nas comunidades tradicionais da Amazônia - demarcando políticas públicas, a educação patrimonial comunitária e a história oral, do Instituto de Pesquisa Projeto Cartografando Saberes (IPPCS) está vinculado ao Estágio Pós-doutoral Estratégico do PPGG-UEPA, sob supervisão do prof. Dr. Fabiano Bringel. Ver em: <<https://www.instituto-cartografando-saberes.com/a-nova-cartografia-historica/>>. O IPPCS ainda conta com um projeto construído e mobilizado pelas lideranças da educação comunitária desde 2021, a Cátedra Livre - Agenda Mapas de Produção: Educação Popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário.

Outro projeto importante que envolveu a mobilização de lideranças da educação comunitária de diversos povos e comunidades tradicionais das regiões do Pará é a Cátedra Livre - Agenda Mapas de Produção: Educação Popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário. Essa iniciativa está ligada à gestão e orientação da nossa linha 1, que se articula com as outras linhas por meio dos diálogos estabelecidos entre as diversas matrizes comunitárias envolvidas: povos das ilhas da região metropolitana de Belém, movimento negro, povos de terreiro de matriz africana, povos indígenas, quilombolas e comunidades ribeirinhas.

Figura 1: Mapa Geral do planejamento comunitário – Cátedra Livre Agenda Mapas de Produção: Educação Popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário.



Fonte: Indicadores e Dados dos agentes comunitários indígenas, ribeirinhos, quilombolas pretos(as) da educação comunitária do Grupo de Planejamento Cátedra Livre – Agenda Mapas de Produção: Educação Popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário, coordenado pela Profa. Dra. Alanna Souto Cardoso Tupinambá.

Essa construção parte da urgência de fortalecer os direitos territoriais e patrimoniais de comunidades tradicionais amazônicas, por meio da realização de uma Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), referente à importância da educação comunitária para o fortalecimento e (auto) sustentabilidade do patrimônio dessas comunidades. O objetivo é encaminhar, com base na escuta ativa e coletiva das comunidades, a criação de um curso de pesquisa, ensino e extensão em parceria com o Prof. Dr. João Coladores do Programa de Pós-Graduação em Educação da UEPA (PPGE-D-UEPA). O foco do curso será a formação de educadores(as) comunitários(as) selecionados diretamente pelas próprias comunidades, com vistas à produção de inventários participativos do patrimônio comunitário. Os inventários deverão articular dimensões da educação popular, comunicação comunitária, história oral, associativismo e economia local como instrumentos de planejamento e incidência em políticas públicas.

A ação será desenvolvida em duas etapas:

Etapa 1 (2025): realização do evento CLPI, um debate formativo com lideranças locais e o encaminhamento dos planos de trabalho e das equipes comunitárias referente ao projeto Cátedra Livre - Agenda Mapas de Produção: Educação Popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário.

Etapa 2 (2026): formação das equipes por meio de um curso de extensão coordenado pelo IPPCS/PPGED-UEPA, com produção dos inventários e lançamento da Cartilha dos Mapas de Produção Comunitária.

Ao valorizar os saberes locais e promover o protagonismo dos povos amazônicos na gestão do seu patrimônio, a proposta reafirma o papel fundamental da educação popular e da ciência comunitária na promoção à justiça territorial e cultural na região.

2.2. A Retomada dos Tempos Longos: mulheres, resistência e tradição na Revolução Cabana

A partir da perspectiva das mulheres indígenas, quilombolas e ribeirinhas, a Cabanagem pode ser revisitada como referência de resistência histórica. Em regiões como o Baixo Tapajós, onde a cidade de Santarém chegou a constituir um centro autônomo de participação indígena antes de ser violentamente reprimido, essa memória permanece viva (TAPAJÓS; SILVA NETO, 2019).

Mais do que um movimento interrompido, a Cabanagem ressurgiu nos “tempos longos”³⁰ da memória coletiva, articulando passado e presente. Nesse processo, lideranças femininas – pajés, parteiras, benzedeiras – assumem papel central na continuidade cultural e política dos povos da Amazônia, mesmo quando invisibilizadas pelas narrativas patriarcais.

O antropólogo indígena Florêncio Vaz Filho (2010; 2017) identifica que, desde 1998, 55 comunidades ribeirinhas dos municípios de Santarém, Belterra e Aveiro reivindicam sua identidade indígena, compondo hoje 14 povos distintos que habitam áreas como a Resex Tapajós-Arapiuns, a FLONA do Tapajós e outras zonas de proteção. A presença ativa das mulheres indígenas nessas mobilizações, inclusive nas assembleias do CITA, evidencia sua centralidade nas lutas atuais.

A memória da Cabanagem é especialmente forte em comunidades como Ecuipiranga, onde os processos de etnogênese têm sido impulsionados pela reativação de práticas e saberes ancestrais. Esse movimento reafirma o direito à terra, à identidade e à história, construindo uma unidade política e social indígena a partir das experiências locais de resistência e reexistência. Isso só foi possível por meio do movimento de organização de uma conscientização de dimensão identitária dessas lideranças no sentido do fortalecimento de suas crenças.

Nessa perspectiva, as lutas anticoloniais se expressam na demarcação de suas memórias largas e curtas, na qual o “caminho da volta” não significa simplesmente retornar a algum lugar do

³⁰ O conceito de memória larga, desenvolvido por pesquisadores e ativistas bolivianos como Silvia Rivera Cusicanqui (1987, 2010) e García (2014), tem sido fundamental para repensar a educação e o ensino de história em contextos comunitários. Essa abordagem reconhece a potência das memórias ancestrais – articuladas com as lembranças recentes (memória curta) – como forma de empoderar sujeitos históricos e valorizar suas trajetórias, especialmente em comunidades indígenas e quilombolas com longos anos de contato e resistência. A articulação entre memórias largas e curtas permite compreender as experiências históricas a partir das próprias narrativas dos povos, fortalecendo seu direito à existência e à continuidade cultural. No entanto, essa força também enfrenta desafios, pois muitas vezes há dificuldades internas e externas no reconhecimento pleno de pertencimentos étnicos, sobretudo após séculos de repressão estatal e apagamentos sistemáticos, conforme apontam diversos relatórios de direitos humanos (GARCÍA, 2014).

passado, mas revisitá-lo por meio de suas recriações lúdicas, espirituais e de valores éticos fundamentais para a produção das bases de uma existência coletiva (CARDOSO, 2018).

2.3. Memória e Emergência Indígena: resistência e direitos

Atualmente, observa-se a articulação gradual de movimentos indígenas tanto na Região Metropolitana de Belém quanto no Marajó, envolvendo comunidades urbanas e rurais. No Marajó, destaca-se a resistência da família do artesão Carlos Amaral (Zuca de Aruã), em Soure, que mantém viva a herança cultural dos Aruã – os rituais, a cerâmica, a musicalidade e a pajelança. Essa continuidade ocorre mesmo sob pressão de grupos hegemônicos locais, incluindo um representante da Universidade Federal do Pará (UFPA), que não realizou consultas aprofundadas sobre esse povo.

Embora o livro autobiográfico de Zuca esteja sendo transcrito por esse pesquisador da UFPA/Soure, a pressão econômica e social levou à dispersão de sua família. Esse processo inviabilizou o pedido formal de reconhecimento e demarcação territorial junto à FUNAI e comprometeu o direito à educação indígena de seus descendentes.

Outro exemplo em Soure é a comunidade Caju-Una, liderada por Carla Yapoti, que reúne diversas famílias identificadas como descendentes do antigo povo Aruã e que reivindicam esse pertencimento tradicional.

Na Região Metropolitana de Belém (RMB), duas organizações se destacam no contexto urbano:

- **Associação Wika Kwara (WK)**, presidida por Miguel Tembê, com atuação em espiritualidade, arte e redes virtuais de acolhimento para todo sujeito que se identifica como indígena, independentemente de origem ou raça.
- **Fórum Parawara de Indígenas em Contexto Urbano, Ribeirinho e Rural**³¹, fundado após a ruptura entre a liderança Tupinambá de Belém/Mairi, Profa. Dra. Alanna Souto Cardoso (IPPCS/PPGG-UEPA), e representantes da Conferência Popular de Indígenas em Contexto Urbano Marçal de Souza, coordenada virtualmente por Giva e Sassá Tupinambá.

Essa ruptura gerou desdobramentos e divisões no movimento indígena urbano, tanto em Belém quanto em cidades como Ananindeua, Santarém e Altamira. Lideranças também se afastaram da WK, como Glailson Santos (Porake Munduruku), engenheiro agrônomo e articulador do coletivo Kabiadip, formado por cidadãos munduruku em contextos urbanos, que igualmente participou da fundação do Fórum Parawara.

As narrativas de emergência indígena, sobretudo nos contextos urbanos e periurbanos, são diversas e não podem ser tratadas de forma homogênea, nem subordinadas a monopólios de grupos hegemônicos, acadêmicos ou partidários – comuns, por exemplo, no Baixo Tapajós, em Altamira (Região do Xingu), no Marajó, no Baixo Tocantins e na Região Metropolitana de Belém. As lutas por direitos indígenas na cidade e no campo seguem trajetórias próprias, resistindo à lógica seletiva de reconhecimento imposta por setores do Poder Público no Pará e na Pan-Amazônia.

Em geral, essas identidades só são reconhecidas oficialmente quando associadas a territórios rurais tradicionais. Em consequência disso, as reivindicações dos povos indígenas que vivem nas cidades permanecem à margem. Os indígenas urbanos, mesmo quando organizados coletivamente,

³¹ <<https://www.institutocartografandosaberes.com/forum-parawara-de-indigena-em-contexto-urbano/>; <https://www.institutocartografandosaberes.com/logomarcas-das-entidades-de-bases-indigenas-forum-parawara-de-indigena-em-contexto-urbano-ribeirinho-e-rural/>>.

continuam invisibilizados e sem acesso a políticas públicas essenciais – saúde, educação, moradia, cultura e assistência social. Além disso, enfrentam discriminação por parte de entidades sociais oficiais e de órgãos que deveriam promover esses direitos, como a FEPIPA (Federação dos Povos Indígenas do Pará) e a SEPI-PA (Secretaria de Estado dos Povos Indígenas do Pará).

Essa omissão atinge sobretudo os povos que não se encaixam na dicotomia “aldeados *versus* desaldeados” e cujas identidades foram apagadas por mecanismos estatais, como mapas, censos e museus. Esses dispositivos consolidaram a categoria “cabocla” como estratégia de invisibilização. Muitas famílias migraram para as cidades em razão da expulsão de seus territórios, mas permanecem conectadas às suas memórias e pertencimentos indígenas.

Um caso emblemático é o de Altamira, marcada pelo impacto da Hidrelétrica de Belo Monte. Esse contexto impulsionou a organização política de povos indígenas urbanos e rurais que vivem fora das Terras Indígenas oficialmente reconhecidas. A fundação da AIMA (Associação Indígena de Altamira), em 2002, liderada por mulheres indígenas como Elza Xipaya, foi um marco na luta por políticas públicas e direitos territoriais no espaço urbano.

Outro ponto de inflexão foi a criação da Coordenação Técnica Local dos Índios Citadinos e Ribeirinhos de Altamira, instituída pela FUNAI-Brasília em 2010. Essa iniciativa pioneira no país (PASCUET; FÁVERO, 2014) fortaleceu as mobilizações desses povos em contextos urbanos, reafirmando sua presença e agência histórica no território.

A emergência de novas identidades e a reafirmação de pertencimentos tradicionais no Pará revelam o que podemos chamar de uma “Pachakuti cabana”: uma virada histórica e simbólica inspirada nas cosmologias andinas e apropriada nas lutas cabanas. Essa reviravolta sociopolítica ganhou força no século XXI, quando antigas comunidades caboclas passaram a se autodemarcar como aldeias e grupos indígenas se organizaram em associações urbanas e rurais.

Esses movimentos buscam, de forma cada vez mais orgânica, o reconhecimento de direitos invisibilizados por instituições estatais e municipais que historicamente ignoram ribeirinhos de pertencimento indígena e imigrantes em situação de refúgio, como os Warao, na Região Metropolitana de Belém.

A resposta a essa invisibilização ganhou forma com a criação e articulação do Fórum Parawara de Indígenas em Contexto Urbano, Ribeirinho e Rural, mobilizado por lideranças das cidades de Belém, Santarém e Altamira. Um marco desse processo foi a realização da 1ª Sessão Especial Parawara, na Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA), em 26 de outubro de 2023, presidida pelo deputado Dirceu Ten Caten. A sessão garantiu espaço de fala para diversas lideranças indígenas urbanas, consolidando um importante conquista no pleito por políticas públicas diferenciadas³².

³² A partir da sessão da ALEPA, foi encaminhada a Moção nº 1570/2023 por meio do presidente da Sessão Parawara de Indígenas em Contexto Urbano e Periurbano, deputado Estadual Dirceu Ten Caten, à Casa Civil da Governadoria do Estado do Pará, para que providencie medidas para garantir a inclusão, no Conselho de Política Indígena e Indigenista do Estado do Pará (CONSEPI-PA), de indígenas urbanos e periurbanos no Estado do Pará, além de outras questões específicas das entidades indígenas. Também houve a solicitação de notas técnicas referentes à sociodiversidade de indígenas (e seus contextos) na moção/revisão do decreto estadual nº 93, de 9 de maio de 2019 (CONSEPI/PA); iniciativa para criação do observatório indígena; solicitação de abertura de um canal de comunicação (ouvidoria/SAC) específico para esses contextos na plataforma do MIP, por meio da secretaria nacional responsável por essas entidades indígenas diversas do Estado do Pará, para além das TIs; e uma nota de comunicação da ALEPA via gabinete do Deputado Estadual Dirceu Ten Caten, referente à realização, no dia 26 de outubro, da Sessão Especial Parawara, com adendo de indígenas em contexto urbano, ribeirinho e rural, resultado da mobilização e coordenação do Fórum Parawara e da Reunião com o MPI/Governo Federal. <<https://www.institutoartografandosaberes.com/logomarcas-das-entidades-de-bases-indigenas-forum-parawara-de-indigena-em-contexto-urbano-ribeirinho-e-rural/>>

Dessa sessão resultaram duas ações estratégicas:

1. A Moção nº 1570/2023, encaminhada ao Governo do Estado do Pará, solicitando urgência na garantia de representatividade indígena urbana e periurbana no Conselho Estadual de Política Indigenista.
2. A escolha da cidade de Altamira como sede do Seminário Regional do Estado do Pará – 2ª Etapa da Amazônia, promovido pelo Ministério dos Povos Indígenas (MPI). O evento teve como objetivo central a formulação coletiva de uma Política Nacional para Povos Indígenas em Contextos Urbanos e Periurbanos, reunindo lideranças de comunidades residentes em cidades, migrantes em periferias urbanas e imigrantes em situação de refúgio.

O Seminário Regional de Consulta de Indígenas em Contexto Urbano e Periurbano – Região Norte/Pará buscou mobilizar, elaborar e discutir as bases comunitárias indígenas dessas cidades. A agenda incluiu a apresentação das ações da COPSU/MPI e o debate sobre o arcabouço institucional da Secretaria Nacional de Articulação e Promoção dos Direitos Indígenas.

Entre os principais encaminhamentos, destacaram-se: articular demandas de comunidades e sujeitos indígenas de Belém, Altamira e Santarém; promover o reconhecimento e a demarcação de territórios urbanos com a FUNAI; ampliar o diálogo com fóruns e associações indígenas; e consolidar parcerias para garantir direitos em áreas como saúde, educação, moradia, cultura, esporte e segurança.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

3. A Construção Coletiva de uma “Nova” Cartografia (Etno)Histórica: povos cabanos, memória oral, educação popular, comunicação e patrimônio comunitário

A chamada “nova” cartografia histórica propõe uma leitura descolonizadora do espaço amazônico, questionando a cartografia convencional e ampliando o conceito de mapa para além da técnica, considerando-o como roteiro de lugares e práticas espaciais. Por meio de diversas fontes, inclusive coloniais, essa nova leitura revela as territorialidades indígenas em sua complexidade e terceira margem (espaço entre o lócus original e o colonizador) de mediação/“negociação”/criação.

Esta cartografia mapeia o passado dos povos indígenas e comunidades tradicionais em diálogo com seu presente coletivo, mobilizando a memória indígena e comunitária. Pesquisadores comunitários indígenas, quilombolas e ribeirinhos com formação básica e/ou acadêmica ou ainda educadores comunitários, reinterpretem os processos de ocupação, o patrimônio³³ histórico e as práticas de resistência, destacando processos de territorialização³⁴ que geram novas configurações sociais e emergências indígenas em comunidades caboclas e ribeirinhas.

³³ A noção atualizada de patrimônio, nos campos jurídico e antropológico, abrange dimensões econômicas e simbólicas, ambas ligadas à ideia de propriedade. O conceito tradicional, centrado em monumentos históricos de viés eurocêntrico, foi sendo ampliado para incluir outras categorias, como patrimônio artístico, arqueológico, arquitetônico e urbano, reconhecidas pelo Estado. Com as transformações sociais e o avanço do capitalismo nos séculos XIX e XX, apenas nos anos 1970 a ONU passou a tratar a proteção do patrimônio cultural como pauta internacional. Em 1972, a UNESCO adotou a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, considerando patrimônio cultural os bens com valor universal excepcional, como monumentos arquitetônicos, sítios arqueológicos e conjuntos integrados à paisagem. Já em 2003, foi aprovada a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, reconhecendo práticas, saberes, expressões, técnicas e rituais de povos indígenas e comunidades tradicionais, associados a artefatos, lugares e memórias coletivas. Essas manifestações se expressam por meio da oralidade, das cosmologias, da medicina tradicional, da arte e dos modos de ver o mundo e a natureza (ALMEIDA; DOURADO; MARIN, 2013).

³⁴ A história oral desta nova cartografia histórica em desenvolvimento estabelece um diálogo interdisciplinar com

Assim, ao longo deste ensaio, buscou-se evidenciar como a memória da Cabanagem e a experiência histórica das comunidades indígenas, quilombolas e ribeirinhas revelam a necessidade de uma nova cartografia histórica e feminista comunitária, capaz de deslocar o olhar hegemônico e afirmar epistemologias situadas. Retomando os três eixos estruturantes – classe, raça e gênero –, reafirma-se que é sobretudo no papel transformador das mulheres que se encontra a possibilidade de reinvenção das práticas de governabilidade cabana. Por fim, propõe-se compreender a trajetória do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS) como continuidade histórica e política dessa governabilidade protagonizada por mulheres, que, no passado e no presente, mantêm vivas as lutas por memória, território e justiça social na Amazônia.

Essa convergência fortalece a educação escolar no campo, a indígena e a quilombola, reconhecendo a pluralidade étnico-racial das pedagogias das comunidades tradicionais. Inspirado em Paulo Freire (1992), o projeto enfatiza uma educação democrática que valoriza as linguagens e experiências dos povos, evitando autoritarismos e promovendo a descolonização e a invenção da cidadania por meio da arte, música e cartografias comunitárias.

A reescrita do passado a partir do presente mobiliza acadêmicos indígenas, ribeirinhos e quilombolas para romper o confinamento da história oficial, buscando alternativas e mudanças significativas nas universidades e em projetos comunitários, ampliando, assim, uma “economia política do conhecimento”. Esse movimento abre caminhos para investigações de tempo-espço e autonomia para sujeitos comunitários marginalizados. Destaca-se, dessa forma, a proposta de uma cartografia histórica e da história oral conduzida por mulheres acadêmicas cabanas e focada no protagonismo das organizações coletivas e comunitárias atuais. Assim, esses grupos revisitam e ressignificam suas memórias étnicas, dando um novo contorno ao tempo presente por meio de uma gestão local articulada no projeto Cátedra Livre - Agenda Mapas de Produção: Educação popular, Comunicação e Patrimônio Comunitário.

FONTE PRIMÁRIA:

A carta régia de 12 de maio de 1798. Disponível: <https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/A_carta_regia_de_12_de_mairo_de_1798B.pdf>

CASAL, Manuel Aires. *Corografia Brasileira, Relação Histórico-Geográfico do Reino do Brasil composta e dedicada a sua majestade fidelíssima por hum presbítero secular do gram priorado do crato*. Tomo II. Imprensa Nacional. Rio de Janeiro. 1946.

DANIEL, Pe. João. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. t. 1 e 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976. (Separata dos Anais da Biblioteca Nacional, v. 95, t. 1-2, 1975).

áreas como a Antropologia Histórica, Sociologia Histórica, a Geografia, a Pedagogia e as Ciências Naturais, destacando-se a epistemologia da História Oral de Cusicanqui (1987). Essa abordagem promove uma reconstrução plural e autônoma da história em comunidades, na qual o pesquisador não é central, mas compartilha a condução das narrativas com indígenas, intelectuais mestiços e demais agentes sociais. Dessa forma, são reveladas múltiplas identidades e cosmologias, em contraponto ao colonialismo histórico e à história oficial eurocêntrica que desvalorizam os saberes, territorialidades e epistemologias dos povos indígenas, comunidades tradicionais e de matriz africana.

VIEIRA, Antônio. *Cartas do padre Antonio Vieira da Companhia de Jesus*. Lisboa Ocidental: Na Officina da Congregação do Oratorio. 1735.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Cesaltina. A lógica da distinção em Pierre Bourdieu, vista através de uma obra excepcional. *Mulemba*, v. 5, n. 10, p. 841-864, 2015. DOI: <<https://doi.org/10.4000/mulemba.2195>>. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/mulemba/2195>>. Acesso em: 10 abr. 2014.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanheais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheilla Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Org.). *Patrimônio cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA Edições, 2013.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Ensaio corográfico sobre a província do Pará Colonial: Uma notícia Histórica*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1097>>. Acesso em: 14 set. 2014.
- BANIWA, Brulina; KAINANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha (orgs.). *Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres*. Brasília: Coleção Diálogos da Diáspora, 2020.
- BARBOSA, Benedito Carlos Costa. *Estudo sobre os mocambos das terras do Cabo Norte na última década dos setecentos*. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em História) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.
- BARBOSA, Mário Médici. *Entre a filha enfeitada e o paraensismo: as narrativas das identidades regionais na Amazônia paraense*. 2010. Tese (Doutorado em História Social), Pontifícia Universidade Católica. São Paulo 2010. Disponível em: <<https://tede.pucsp.br/handle/handle/12615>>. Acesso em 11 jan. 2023.
- BARRIGA, Letícia Pereira. *Entre letras e baionetas: independência e Cabanagem no médio Amazonas (1808-1840)*. 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.
- BEZERRA, Ana Carolina *et al.* Corpos em movimento: epistemologias feministas e críticas ao cânone acadêmico. In: *Feminismos e produção de conhecimento*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018. p. 65-82.
- BEZERRA NETO, José Maia. Escravidão, abolicionismo, mundialização e processo Civilizatório na Amazônia, século XIX. In: *ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH*. 19. 2008, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2008. Disponível em: <<https://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Jose%20Maia%20Bezerra%20Neto.pdf>>. Acesso em 23 out. 2018.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: EDUSP, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 2. ed. Lisboa: Difel, 1989.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: Minervas Ediciones (org.). *Momento de paro. Tiempo de rebelión. Miradas feministas para reinventar la lucha*. Montevideo: Minervas Ediciones, 2010. p. 116–134. Disponível em: <<https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2023.

CARDOSO, Alanna Souto. *Apontamentos para história da família e demografia histórica da Capitania do Grão-Pará (1750–1790)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufpa.br/items/4f8eba6f-b6b3-4aab-8e66-a21d23d69e9c>>. Acesso em: 28 out. 2025.

CARDOSO, Alanna Souto. *Descolonizando a Cartografia histórica Amazônica: representações, fronteiras étnicas e processos de territorialização na capitania do Pará, Século XVIII*. 2018. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – PPGDSTU-NAEA, Universidade Federal do Pará. Belém, 2018.

CARDOSO, Alanna Souto. “Nações” indígenas, identificação étnica e territorialização dos rios Amazonas e Tapajós. IN: *Reunião Equatorial de Antropologia – REA*, 6., 2019, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: PPGA – FFCH, 2020. v. 4. p. 423-444. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/32217>>. Acesso em: 13 mai. 2020.

CARDOSO, Alanna Souto. *Algumas concepções de mulheres em contextos específicos e segmentos para um planejamento estadual de políticas públicas para mulheres*. Instituto Cartografando Saberes, 2021. Disponível em: <<https://www.instituto-cartografando-saberes.com/artigos/>>. Acesso em: 25 nov. 2022.

CARDOSO, Alanna Souto. Autoras amazônidas: gênero, raça, classe e a produção científica comunitária. In: SIMÕES, Mirlene Fátima (org.). *América Latina mulheres! Ciência, movimentos sociais e arte: caminhos em [re]construção*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina; Centro Brasileiro de Estudos da América Latina, 2025. p. 174-192.

COELHO, Mauro César; MELO, Vinícius Zúñiga. Nem heróis, nem vilões: o lugar dos diretores de povoações nas dinâmicas de transgressão à lei do diretório dos índios (1757-1798). *Revista de História*, São Paulo, n. 174, p. 101-129, jan./jun. 2016. DOI: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.115846>>. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rh/n174/2316-9141-rh-174-00101.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2022.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2020.

COSTA, Francisco de Assis. O campesinato histórico da Amazônia: das drogas do sertão ao início do ciclo da borracha. *Revista Eletrônica Trilhas da História*, v. 14, n. 28, p. 83–100, 2010. Disponível em: <<https://trilhasdahistoria.ufms.br/index.php/RevTH/article/download/21961/15183>>. Acesso em: 28 out. 2022.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *“Oprimidos pero no vencidos”: Luchas del campesinato. Aymara e Quechwa (1900-1980)*. La Paz: La mirada Selvage. 2010b.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Violência (re) encubiertas em Bolívia*. La Paz: Mirada Selvage/Editorial Piedra Rota, 2010a.

DAVIS, Angela. *As mulheres negras na construção de uma nova utopia*. Geledés: Instituto da Mulher Negra, 2011. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>>. Acesso em: 4 set. 2025.

DAVIS, Angela. *Gênero, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. São Paulo: Sueli Carneiro/Jandaíra, 2021.

DIAS, Joel Santos. *“Confuso e intrincado labirinto”: fronteira, território e poder na Ilha Grande de Joanes (séculos XVII e XVIII)*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

FERREIRA, Eliana Ramos. *Mulheres da Cabanagem: vozes e silêncios da revolução popular na Amazônia (1835–1840)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

FONSECA, André Augusto da. Os mapas da população no estado do Grão-Pará: consolidação de uma população colonial na segunda metade do século XVIII. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Belo Horizonte, v. 34, n. 3, p. 439-464, set./dez. 2017.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena*. 2008. Biblioteca da Funai. Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto65/FO-CX-65-4274-2011.PDF>>. Acesso em: 16 jul. 2023.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GARCÍA, Alejandro Cerda. Memorias largas y cortas: tensiones para su articulación en el campo indígena. *Clepsidra - Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, n. 1, p. 82-99, 2014.

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Editora Claro Enigma, 2015.

HARRIS, Mark. *Rebelião na Amazônia: Cabanagem, raça e cultura popular no Norte do Brasil, 1798-1840*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2017.

LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Tradução: Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. Paris: Éditions Anthropos, 2000. Primeira versão: início – fev. 2006. Disponível em: <https://gpect.files.wordpress.com/2014/06/henri_lefebvre-a-produc3a7c3a3o-do-espac3a7o.pdf>. Acesso em: 28 out. 2017.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Ana Renata do Rosário de. *Revolta camponesa no Vale do Acará - Grão-Pará (1822-40)*. 2002. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) - Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2002.

LIMA, Leandro Mahalem de. Presenças indígenas na Cabanagem: Proposta metodológica para a compreensão de suas participações diferenciadas. *Encontro Regional de História*, 17, 2004, Campinas. *Anais [...]*. CD-ROM.

LIMA, Leandro Mahalem de. *Rios Vermelhos: perspectivas e posições de sujeito em torno da noção de “cabano” na Amazônia em meados de 1835*. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2008. Disponível em: <<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-14052008-151318/pt-br.php>>. Acesso em: 13 mai. 2022.

MARIN, Rosa E. Acevedo; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. Belém: UFPA/NAEA, 1993.

MELO, Wilverson Rodrigo Silva de. *Tempos de revoltas no Brasil oitocentista: a resignificação da Cabanagem no baixo Tapajós (1831-1840)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2015.

MELO, Vinícius Zúniga; OLIVEIRA, Willyan Lourinho de. Protagonismo histórico e invisibilidade contemporânea: povos indígenas na Região de Integração do Tocantins/PA, ontem (1757-1798) e hoje. *Aedos*, Porto Alegre, v. 14, n. 31, p. 206-221, jul./dez. 2022. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/download/99260/84872/526015>>. Acesso em: 1 out. 2025.

MOTA NETO, João Colares da. *Por uma Pedagogia Decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. Curitiba: Editora CRV, 2016.

NERI, Pâmela Paula Souza. *Memória-esquecimento da história e cultura indígena em Cametá: uma arqueogenealogia dos fios narrativos na trilha indígena da Aldeia e Torráo-Mupi*. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura, Universidade Federal do Pará, Cametá, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: UEA Edições, 2015. Disponível: <http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2018/03/politica-e-religiao-em-uma-reserva-ticuna_joao-pacheco.pdf>. Acesso em: 8 ago. 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. *El feminismo comunitario desde Abya Yala: ideas y reflexiones para tejer feminismos descoloniales*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2014.

PASCUET, M.; FÁVERO, M. Índios Citadinos de Altamira: lutas, conquistas e dilemas. In: *Belo Monte e a questão indígena*. p. 207-219. Brasília: ABA, 2014.

PAZ, Adalberto. Classe, cor e etnia nas legislações de compulsão ao trabalho na Amazônia: do Diretório ao fim dos corpos de trabalhadores (1755-1859). *Mundos do Trabalho*. Florianópolis, v. 12, p. 1-28, 2020. DOI: <<https://doi.org/10.5007/1984-9222.2020.e72949>>. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/1984-9222.2020.e72949>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

PEREIRA, Edir Augusto Dias. *As encruzilhadas das territorialidades ribeirinhas: Transformações no exercício espacial do poder em comunidades ribeirinhas da Amazônia tocantina paraense*. 2014. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Anibal. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. La Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista internacional de ciencias sociales*, vol. 44, nº 4, p. 549-557, 1992. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092840_spa>. Acesso em: 28 out. 2025.

RICCI, Magda. A Cabanagem, a terra, os rios e os homens na Amazônia: o outro lado de uma revolução (1835-1840). In: MOTA, Márcia e ZARTH, Paulo. (Org.). *Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história: Concepções de Justiça e resistências nos Brasis*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

RICCI, Magda. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. *Tempo*. Niterói, v. 11, n. 22, p. 5-30, 2007. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/10370>>. Acesso em: 17 ago 2022.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará, sob o regime de escravidão*. Brasília/Belém, Ministério da Cultura/Secretaria de Estado da Cultura, 1988.

SANTOS, Milton. *O espaço dividido: Os dois circuitos da Economia Urbana dos países subdesenvolvidos*. São Paulo: Editora da USP, 2018.

SCAGLIONE, Luiza Delamonica. *Índios na Cabanagem: Participações e Identidades (1835)*. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura em História) - Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2019.

SIMÕES, Mirlene Fátima (org.). *América Latina mulheres! Ciência, movimentos sociais e arte: caminhos em [re]construção* [recurso eletrônico]. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina; Centro Brasileiro de Estudos da América Latina, 2025.

SOUZA JUNIOR, José Alves de. *Cabanagem: revolução amazônica: 1835-1840*. São Paulo: Fundação Lauro Campos, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAPAJÓS, Ib Sales Tapajós; SILVA NETO, Nirson Medeiros da. Emergência indígena e abertura da história no Baixo Tapajós. *Revista Ciências da Sociedade*, v. 3, n. 5, 2019. DOI: <<https://doi.org/10.30810/rcs.v3i5.983>>. Disponível em: <<https://portaldeperiodicos.ufopa.edu.br/index.php/revistacienciasdasociedade/article/view/983>>. Acesso em: 15 ago. 2022.

TRECCANI, Girolamo Domenico. *Violência e Grilagem: Instrumentos de Aquisição da propriedade da Terra no Pará*. Belém: UFPA – ITERPA, 2001.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência étnica de povos indígenas no Baixo Rio Tapajós, Amazônia*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. Povos indígenas no Oeste do Pará. In: VARGAS, João Tristan; FARIA, Doris Santos de. *Textos interdisciplinares: um olhar integrado sobre a Amazônia, o Brasil e o conhecimento. Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (SND) e Estudos Integrativos da Amazônia (ELA)*. São Paulo/Santarém: UFOPA/CFI, 2017.





Seção

4

Narrativas e Práticas de Saberes
Tradicionais de Mulheres/
Mães do Axé





SEÇÃO 4 DOSSIÊ AUTORAS AMAZÔNIDAS RCGA/ UFPA – Narrativas e práticas de saberes tradicionais de mulheres/ Seção mães do Axé

Por Alanna S. Cardoso Tupinambá (IPPCS) & Tainá Façanha (UEPA).

Nota Metodológica sobre Transcrição em História Oral

O trabalho de transcrição em História Oral não se reduz apenas à mera passagem *Ipsis litteris* da fala para a escrita. Ele constitui um processo de mediação, no qual a oralidade é traduzida em texto de modo a preservar o conteúdo, o estilo narrativo e a subjetividade das narradoras, ao mesmo tempo em que se busca adequar a forma para fins de leitura e publicação (THOMPSON, 1992; PORTELLI, 1996; MEIHY; HOLANDA, 2015).

No presente trabalho, as entrevistas foram transcritas de forma fiel às estruturas narrativas das entrevistadas, respeitando pausas, ênfases e modos próprios de narrar. Entretanto, visando maior clareza e fluidez textual, adotaram-se os seguintes procedimentos:

1. **Organização da narrativa** – os relatos foram ordenados em sequência de acontecimentos ou blocos temáticos, de modo a favorecer a leitura sem modificar o sentido original.
2. **Exclusão de muletas discursivas**¹ – expressões de apoio conversacional, como “né?” e “não é?”, foram suprimidas por não acrescentarem conteúdo à narrativa, mas sem comprometer a autenticidade da fala.
3. **Preservação da voz e da subjetividade** – evitou-se qualquer reescrita interpretativa. As escolhas linguísticas, estilísticas e emocionais das narradoras foram mantidas, assegurando a legitimidade da oralidade convertida em texto.

Esse procedimento metodológico dialoga com Thompson (1992), ao defender que a transcrição deve preservar a voz da memória; com Portelli (1996), ao indicar que a História Oral envolve narração, interpretação e significado, e não apenas registro; e com Meihy e Holanda (2015), que destacam a importância da transcrição crítica como instrumento de equilíbrio entre fidelidade e legibilidade.

REFERÊNCIAS

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: História oral*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Contexto, 2015.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.

¹ Conforme ressaltam Meihy e Holanda (2015, p. 135), a transcrição crítica deve buscar um equilíbrio entre fidelidade e legibilidade, permitindo a exclusão de repetições e vícios de linguagem que não alteram o conteúdo da narrativa. Nesse mesmo sentido, Thompson (1992, p. 292-293) destaca que a transcrição deve preservar a voz da memória, mas tornar o texto acessível ao leitor. Portelli (1996, p. 60-61) complementa ao afirmar que a passagem da oralidade para o escrito é sempre uma operação interpretativa.

Práticas Espaciais de Ensino de Tradição e Narrativas Oraís do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina¹

Prácticas Espaciales de Enseñanza de Tradición y Narrativas Orales del Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina

Spatial Practices of Teaching Tradition and Oral Narratives of the Umbanda Terreiro Casa de Mãe Herondina

por Mãe Jucilene Carvalho (D'oiá)²

Resumo: Este texto apresenta a experiência da Casa de Mãe Herondina como território de aprendizagem e transmissão de saberes na Umbanda. A partir de narrativa oral (entrevista realizada em 02 dez. 2019, Icoaraci, com registros adicionais em mar. 2022, Festa Cabocla Mariana, Cotijuba/Praia Funda), evidenciam-se práticas de ensino baseadas na incorporação, no manejo ritual das folhas, na cura e na partilha comunitária. A cosmovisão afro-indígena articula ancestralidade, natureza e ética do cuidado, problematizando impactos ambientais (rios, praias, indústrias) e o racismo religioso. O terreiro emerge como “quilombo urbano” de resistência, onde mulheres lideram processos formativos, políticos e espirituais que integram corpo, território e memória coletiva.

Palavras Chave: Umbanda. Cosmovisão. Educação Ambiental. Oralidade. Território.

Resumen: El texto aborda la Casa de Mãe Herondina como territorio pedagógico de la Umbanda, donde la formación ocurre por medio de la oralidad, la incorporación, el uso ritual de hojas, la cura y la vida comunitaria. Con base en narrativa oral (entrevista del 02 dic. 2019, Icoaraci, y registros de mar. 2022 en la Fiesta Cabocla Mariana, Cotijuba/Playa Funda), se evidencia una cosmovisión afro-indígena que vincula ancestralidad, naturaleza y ética del cuidado, denunciando impactos ambientales y racismo religioso. El terreiro aparece como “quilombo urbano” y espacio de resistencia femenina, articulando cuerpo, territorio y memoria para sostener procesos espirituales, políticos y educativos.

Palabras Claves: Umbanda. Cosmovisión. Educación Ambiental. Oralidad. Territorio.

Abstract: This article presents Casa de Mãe Herondina as a pedagogical territory in Umbanda, where learning unfolds through oral narrative, spirit incorporation, ritual leaf knowledge, healing, and community sharing. Grounded in oral testimony (interview on 2 Dec. 2019, Icoaraci, with additional records from Mar. 2022 during the Cabocla Mariana Festival, Cotijuba/Praia Funda), it foregrounds an Afro-Indigenous worldview linking ancestry, nature, and an ethics of care, while denouncing environmental harm and religious racism. The terreiro is framed as an urban quilombo and a women-led space of resistance, integrating body, territory, and collective memory to sustain spiritual, political, and educational processes.

Keywords: Umbanda. Worldview. Environmental Education. Orality. Territory.

¹ Transcrição: Gabriel da Costa Araújo

² Mãe de Santo de Umbanda por mais de 10 anos e também futura Yalorixá da linha do candomblé Ketu.

Mãe Jucilene Carvalho (D'oiá) – Yalorixá do Terreiro Casa de Mãe Herondina; liderança comunitária em Icoaraci/Cotijuba (PA). E-mail: cartografandosaberesxxi@gmail.com

INTRODUÇÃO

Apresentação de Mãe Juci

Bom dia. Boa tarde. Boa noite. Axé, Saravá!

Me chamo Jucilene Carvalho, sou sacerdotisa de Umbanda do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina. Nosso terreiro tem 14 anos, vai pra 15 anos de fundação, e nós somos um terreiro da periferia. Os terreiros pra nós são quilombos, quilombos urbanos! A gente trabalha muito a questão da ligação com os nossos ancestrais, na visão de que esse espaço é um espaço ancestral e que nós nos aquilombamos nele, aquilombamos a nossa trajetória de vida. Eu, como sacerdotisa de Umbanda, assim como a maioria de nós de Umbanda que tem a trajetória quase que parecida.

Eu incorporo desde os sete anos, já trago isso comigo desde quando eu nasci. Eu lembro bem que com sete anos eu incorporei e foi muito difícil esse primeiro momento, por eu não ter entendimento e por eu ser de uma família católica apostólica romana. Minha era mãe muito católica! Todos nós sempre fomos muito católicos e, quando eu incorporava, a minha mãe me fechava no quarto. Tinha um quarto que eu ficava trancada enquanto estava incorporada, porque não tinha o entendimento de cuidar e de tratar daquelas energias. Eu aprendi com meu avô, meu avô paterno. Não conheci minha avó, mas sei que minha vó era benzedeira.

1. Relato da Infância e Aprendizado com o Avô Benzedor

O meu avô paterno também benzia. O nome dele é Seu Antônio Delfino, ele não está mais entre nós. Desde pequena, ele me ensinou a benzer criança. Eu só benzia a criança! A energia é muito forte na hora da benzer, ele me ensinou a folha de benzer e me ensinou montar mesa de benção. Ainda criança, comecei praticar a história do benzimento e com o meu avô aprendi a fazer alguns unguentos de cura pra dor.

Foto 01 - Mãe Juci em entrevista



Fonte: CARVALHO, Jucilene (Mãe Juci d'Oiá). *Práticas espaciais de ensino de tradição e narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina*. Ilha de Cotijuba – Praia Funda. Entrevista concedida à Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma de Souza Brito e Leila Leite, em 2 dez. 2019, Icoaraci.

Então, embora estando na igreja, eu sempre tive muito essa ligação e sempre gostei muito desse envolvimento; eu só não gostava de incorporar, quando eu incorporava... aí já não era bom pra mim. Porque na sociedade em que nós vivemos – até hoje isso é muito forte ainda – era demoníaco você receber uma energia, uma entidade. Era o demônio. Por isso, eu cresci com medo de incorporar. Eu cresci com vergonha dos meus amigos e minhas colegas de escola verem que eu passava por aquele processo. Isso era muito difícil pra mim. Então, eu chegava a ter vergonha. Quando eu fui crescendo, passei a ter raiva. Até certo ponto da minha vida eu tive raiva de incorporar, muita raiva!

Foto 2 - Mulheres/filhas de santo sentadas ouvindo



Fonte: CARVALHO, Jucilene (Mãe Juci d'Oiá). *Práticas espaciais de ensino de tradição e narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina*. Ilha de Cotijuba – Praia Funda. Entrevista concedida à Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma de Souza Brito e Leila Leite, em 2 dez. 2019, Icoaraci.

2. A Enfermidade e o Encontro com a Umbanda

Chegou um tempo e eu fiquei muito doente. E aí começa a história da minha trajetória de mudança de vida. Eu fiquei muito doente, tive um derrame. O padre, que era o pároco da paróquia que eu desenvolvia meus trabalhos sociais, veio na minha casa e não deu jeito. Eu já tinha ido pra todos os hospitais e não deu jeito. Outro dia estava até contando que eu bati com a cabeça no vidro do Hospital Abelardo Santos, porque a dor de cabeça não passava e eu não acreditava em mais nada, era muito forte e nada me curava. Nada do hospital me curava!

Foto 3 - Coletivo em roda com pratos e panelas



Fonte: CARVALHO, Jucilene (Mãe Juci d'Oiá). *Práticas espaciais de ensino de tradição e narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina*. Ilha de Cotijuba – Praia Funda. Entrevista concedida à Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma de Souza Brito e Leila Leite, em 2 dez. 2019, Icoaraci.

Uma vizinha minha, daqui mesmo dessa área – eu moro aqui na Sete de Setembro há mais de 20 –, me chamou pra ir no terreiro que ela ia. A minha vizinha mora até hoje ao meu lado e ela já morava há bastante tempo lá. Eu não falava com ela, porque ela era macumbeira e eu era católica. Eu não falava com macumbeiro de jeito nenhum, porque macumbeiro pra mim eram aquelas pessoas que destruíam os casamentos, que faziam feitiço, que tiravam a sua saúde, o seu sossego, assim como pra maioria da sociedade, o que é mentira. Hoje eu tenho uma visão diferente, pelo aprendizado que eu tenho. Então, esta vizinha me chamou pra ir no terreiro dela, porque ela estava preocupada com o sofrimento que eu vinha tendo durante muito tempo da minha vida. E aí eu fui para o terreiro da minha mãe, Luciana.

Luciana Negrão de Paula é minha mãe de santo de Umbanda e quando eu cheguei lá ela me atendeu, depois de muito tempo, porque terreiro também demora um tempo até a mãe de santo entender que energia é aquela para o que ela vai fazer com a pessoa. Tudo é um tempo, não dá para chegar e já resolver. Você não marca uma consulta e chega lá. Até quando a gente vai para o médico, como diz o caboclo, pro “capelo branco”, a gente tem que marcar consulta e mesmo assim a gente espera. Quanto mais no terreiro, né?! E aí, menina, para acabar com a história, a Dona Herondina me apanhou, me batizou.

Eu já saí de lá batizada com uma missão de arrumar minha roupa de ração pra voltar pra tomar uns sete banhos que a gente toma. Os sete banhos que são pra abrir as sete linhas. Na Umbanda, a gente toma os banhos de abrir a cabeça pra mediunidade fluir, pra poder organizar essas

incorporações. E assim foi. Eu me vi já, dois dias depois, voltando para aquele terreiro. Só frisando que eu estava com dor e quando eu fui sair de lá, já estava sem dor depois dessa incorporação; aí já saí batizada na Umbanda, com a missão de voltar, me preparar, porque eu tinha que ser uma mãe de santo que já era determinado pela minha cabocla Dona Herondina. Ela é a dona dos meus passos e da minha vida, é quem me determina, quem cuida desse chão, quem cuida do meu coração e essa senhora dos punhais que a gente chama de Dona Onça aqui mais intimamente. E, então, eu comecei a ser preparada por essa mãe de santo para poder ser uma mãe de santo também. Como ela dizia: “você não pode ficar na minha casa, porque duas rainhas não reinam num reino só. Você tem que ir pra sua casa, você tem que ter as suas coisas assentadas.”. E assim essa senhora fez, assentou tudo que ela podia pra mim, assentou a minha cabocla, fez uma festa, eu me recolhi e fui para o Maranhão, fez tudo como manda o figurino, né? E daí em diante eu comecei ficar na minha casa, porque se era aquela determinação, eu tinha que aprender.

3. Casa Mãe Herondina: território, cosmovisão e educação ambiental

Foto 4 - Coletivo em roda com pratos e panelas. Foto do grupo dentro do espaço do terreiro, sentados no chão ou em roda



Fonte: CARVALHO, Jucilene (Mãe Juci d'Oiá). *Práticas espaciais de ensino de tradição e narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina*. Ilha de Cotijuba – Praia Funda. Entrevista concedida à Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma de Souza Brito e Leila Leite, em 2 dez. 2019, Icoaraci.

A minha mãe disse: “olha, você tem que ter um terreiro.”. Aí já era uma outra luta, né? Como é que você era mãe de santo? Agora tinha que ter um terreiro. Aqui sempre foi a casa, minha casa de morar. Como, na época, o pai dos meus filhos, os meus filhos e eu ia especificamente ficar aqui onde é o espaço do terreiro? Aqui era o meu quarto. Um certo dia, já tinha me separado, eu estava deitada e vi quando entrou um vulto – que a gente chama na Umbanda de vulto – e eu senti quando entrou aquele vulto de uma senhora e ficou em certo lugar do espaço. Na mesma hora, eu descobri que aquele espaço seria o espaço do terreiro! Porque dava pra rua, dava pra abrir a porta. Eu fui com a minha mãe de santo e disse: “olha, já sei onde que a dona Herondina vai querer que faça as coisas dela.”. E assim ela veio. Fez. Assentou. Colocou pedra e pá de novo e foi acontecendo.

Quando eu abri os olhos, com o tempo, eu já tinha alguns filhos de santo. Vinham pessoas cuidar da saúde e ficavam para ser filhos de santo. E eu chorava: “Meu Deus, como é que eu vou

cuidar dessas pessoas?”. Aí foi criando, crescendo, crescendo... e eu fui cuidando com a força, com os ensinamentos da minha mãe: “não, minha filha, é assim e assado...”. Coisas que, mesmo eu não estando na casa dela, até hoje eu levo. Ela é a mãe que eu tive de umbanda e ela vai ser sempre. Eu levo até hoje os ensinamentos que ela me deu e os ensinamentos que meu avô deixou pra mim! Além disso, nós temos também as intuições dos nossos caboclos, eles sabem muita coisa, as energias que nós carregamos, elas sabem coisas que a gente nunca imagina. E nunca imaginei. Tem certos ensinamentos que a dona Mariana dá, uma cabocla que trabalha muito aqui em casa, que eu nunca imaginaria aquilo. Eu aprendi, ao decorrer do tempo, que esses ensinamentos estão dentro de nós, eles são saberes dos nossos ancestrais. Eu aprendi que a Dona Mariana, que eu receba Dona Herondina, que eu receba a Dona Jarina, seu Zé Raimundo, seu Zé Pelintra e Dona Cigana são as nossas energias ancestrais; que estão dentro de nós. Por isso que a gente fala assim: “eu já nasci com isso!”. Quando a gente é de umbanda, a gente diz: “eu nasci com isso, eu não sei.”. Minha mãe me disse que eu incorporei com tantos anos, porque realmente eles nasceram conosco, nós nascemos com eles e é uma troca de energia muito importante para nós e os saberes guardados dentro de nós. São eles que trazem os nossos ancestrais.

A preocupação com o meio ambiente. Dona Mariana, por exemplo, é uma cabocla que se preocupa muito com a destruição atual do meio ambiente. Sabe, ela fala muito pra nós. A questão da Amazônia como que se dá, como que se dá a saída dos caboclos daquela região de queimadas? Como que se dá a saída dos caboclos do Rio? Por exemplo, eu estava agora há pouco no rio Xingu e o rio está quente, fervendo. E os guias explicam para nós que essa transformação que o homem está fazendo no ambiente reflete na energia deles. Por exemplo, o seu Zé Raimundo, quando chega aqui no nosso terreiro, ele vinha pelo rio Piraibas, que é um braço do rio Maguari, que passa aqui atrás de nós. E aí ele conta que ele vem pelo rio, pega a canoinha dele e chega aqui através do riozinho que tinha no braço do rio que ainda existia e hoje não existe mais. Quem destruiu o rio foram os caboclos? Foram os guias? Não! foram os seres humanos que moram em volta, que destroem, que queimam, que matam, o sistema político que não trata o esgoto. Então, isso tudo, podem pensar que não, reflete em nós. As indústrias, assim como Belo Monte – aqui nós temos uma indústria no nosso bairro de Maracacuera que são as indústrias de curtume –, são empresas que trabalham com curtume e que jogam os seus dejetos no rio. Por isso que matou-se o rio Piraibas. Assim como a população que mora à volta. Mas também as indústrias que vieram para cá, que há 20 anos não estavam aqui.

Quando nós chegamos para esse terreiro, para essa comunidade, essas empresas ainda não estavam aqui. Esses devoradores, como a gente, chama da natureza ainda não estavam aqui. Então, isso tudo reflete na nossa energia ancestral. Porque o seu sete Flecha fala: “se não tem árvore, como tem caboclo da mata? Por onde? Qual a folha que eles vão vir? Se o homem tirou todas as árvores, onde eu vou pegar a folha que cura?”. Então, vai cada vez mais a sociedade nos jogando à margem mesmo, para fora do centro da cidade. Nós, a maioria em Belém, somos terreiros de periferia. Nós estamos fora do miolo da cidade, porque nós precisamos da natureza, do rio, da água, da praia. E aí você vê que a praia de Icoaraci não presta. A praia mais próxima para dar um banho no filho é lá em Outeiro e hoje nós estamos pretendendo tirar o nosso terreiro daqui. Não por nós, mas pelos guias, porque eles não sentem mais a mesma energia que tinha aqui. Então nós precisamos levar, tirar a nossa. A gente não pode ficar fazendo isso, pegar nosso axé, arrancar. É como se arrancasse o nosso coração. Mas a sociedade, a cultura social, nos joga para fora do espaço sagrado que é o nosso. Justamente por isso, por não ter mais esses recursos naturais.

Falando da questão de ser militante no Estado do Pará, como todo mundo sabe, é muito difícil para nós de terreiro, nós, pessoas de axé, povos tradicionais, de matrizes africanas, povo de umbanda. Para nós é difícil ser militante, sabe? Eu ando assim, como todo mundo me conhece, vestida de branco. Hoje eu sou a mulher de branco, eu sou o de branco. Mas é difícil você entrar num ônibus e alguém não sentar do seu lado. O último espaço que vai ser ocupado é o ao lado de uma pessoa que está vestido de axé. Todo mundo senta no lado de todo mundo, mas o nosso lado vai ser o último, porque as pessoas têm medo de nós, têm receio de algo mau, são racistas religiosos mesmo, preconceituosos. Eu nem chamo que é preconceito. É racismo religioso mesmo. Mas quando o filho chega na minha casa eu falo para os meus filhos: “olha, nós somos um terreiro que vai pra rua!”. Sabe, nós somos militantes, nós não somos só um terreiro de bater tambor aqui dentro desse espaço, não. Porque seria muito cômodo pra nós só chegar aqui, tomar um banho e vir bater tambor. Dar nosso caboclo, embora disfarçado. Não. Os meus filhos andam com as suas contas. Os meus filhos andam de cabeça coberta quando estão de preceito. Nós já fomos bater tambor na Praça da República e, se precisar, nós iremos novamente. Nós vamos fazer o nosso axé na encruzilhada, onde for necessário.

O Espaço da natureza a gente vai, porque é o espaço que é nosso, é onde estão as nossas energias. Elas não estão só dentro do terreiro, elas estão no espaço do tempo. E, se for necessário que a gente vá pra Praça da República, que é o cemitério dos nossos ancestrais, tocar o nosso tambor e fazer a nossa gira, nós vamos, sim! Porque nós precisamos mostrar para a sociedade que nós somos um povo de paz. Há um hino da Umbanda: “A Umbanda é paz e amor, é um mundo cheio de luz e força em nossas vidas e a grandeza nos conduz.”. Nós somos um povo de paz. Nós somos de Oxalá! Quando a gente pede para Oxalá cobrir com seu Alá os nossos corpos, é justamente para nós podermos enfrentar esse mundo aí fora que é devorador de nós, devorador da nossa essência. E eu falo para todo mundo que quem nos ataca não sabe quem nós somos, porque nenhum momento da história você viu um povo da Umbanda ou do candomblé sair pra ir atacar outro povo. Nós não vamos na porta da igreja católica apedrejar, nós não vamos na porta de igreja evangélica apedrejar. Eu, por exemplo, que eu ensino isso para os meus filhos, para o nosso povo, que se a gente passar na porta da igreja evangélica e eles oferecerem um papelzinho daqueles, a gente diz: “não, obrigado!” e vai embora. Nós não vamos debater com eles. Cada um tem sua fé e cada um tem que ter esse direito de exercer a sua fé.

O que nós podemos dizer para as pessoas quando a gente fala assim: “Um mundo cheio de luz e força em nossa vida e a grandeza nos conduz, porque nós somos grandes.”? Quer dizer que nós lutamos para ser grandes e grandiosos na energia. Eu falo que nós somos pessoas melhores. Quando eu digo para os meus filhos: “não se misturem com qualquer um!” quer dizer que a gente não se mistura com qualquer pessoa realmente, porque nós somos melhores, nós temos o entendimento do que é a natureza para nós, nós cultuamos a natureza e nós temos esse entendimento. Então, nós não vamos nos misturar com alguém que agride outro, nós não vamos nos misturar com alguém que queima floresta, com alguém que devasta, com alguém que sai matando, atirando, nós não vamos porque nós somos grandiosos, nós somos melhores em todos os sentidos, que é isso que nós procuramos para a nossa vida: nos melhorar, para dar o melhor de nós. Eu digo também que, quando você chega a mim e pede uma palavra, uma ajuda, uma cura, nós temos que estar preparado dentro do nosso coração para dizer a melhor palavra, para dar o melhor de nós para aquelas pessoas que nos procuram, que essa é a nossa maior função: ser

melhor para dar o melhor de nós para o outro. E não é caridade cristã ou alguma coisa assim. É caridade de energia natural mesmo.

4. Aprendizagem Oral e Transmissão dos Saberes

O processo de aprendizagem, como tudo na vida e todas as aprendizagens, é doloroso. O processo iniciático na Umbanda não é uma doçura, eu não vou mentir, não é? Primeiro porque você está se conhecendo, está conhecendo o seu corpo e está conhecendo aquela energia que você carrega. O desenvolvimento dói, principalmente quando você é um médium de incorporação, que sente e que ainda vê, que sabe que vai incorporar. Assusta. Às vezes dói, mas é uma dor de amor, sabe? De emoção. De estar conhecendo aquilo. De estar se doando. É aprender mesmo. É sentar no chão e aprender ouvindo a nossa tradição. Por ser oral, nós precisamos estar no terreiro para aprender, senão não se aprende. Eu fiquei muito próximo à minha mãe por muito tempo de aprendizado, porque só pode aprender a lidar com as energias quem está lá. Você vai lidar com uma folha, vai aprender fazer um banho? Você precisa estar lá para pegar aquela folha, para macerar, para fazer um banho. Não dá para a minha mãe me ligar: “Olha, minha filha, se você pega a folha, você faz assim assim assim”, porque não é a mesma coisa de eu ver a minha mãe pegar a folha, macerar, separar folha por folha. Porque cada cabeça é uma energia. Cada cabeça é uma folha. Não adianta você pegar todas as folhas, jogar numa panela ou macerar, pilar e dizer que aquilo é um banho, porque é uma ciência, o aprendizado do sentir.

Foto 5 - Partilha - Mãe de santo/ terreiro e sociedade civil.



Fonte: CARVALHO, Jucilene (Mãe Juci d'Oiã). *Práticas espaciais de ensino de tradição e narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina*. Ilha de Cotijuba – Praia Funda. Entrevista concedida à Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma de Souza Brito e Leila Leite, em 2 dez. 2019, Icoaraci.

Eu sei que o meu filho vai chegar, porque eu senti o Exu dele chegar na frente dele. Ou então alguém vai chegar. Já tem o Exu está farejando ou o caboclo passou e a gente já vai sentindo. Isso é sentir, perceber. Mas, para isso, nós precisamos estar integrados com o axé, estar dentro do terreiro. E uma das coisas que eu falo sobre aprendizagem é essa, aqui é o nosso chão de aprender. O que a minha mãe de santo falou e ensinou, eu tento passar para os meus filhos da forma mais simples possível,

para que se entenda. Eu brigo muito com a internet, brigo com os meus filhos por conta de internet, porque eu acho que os aprendizados reais não estão lá. Os aprendizados reais estão no terreiro, é por isso que tem mãe de santo e pai de santo. Os processos de aprendizagem no terreiro é assim: hoje, se você entrar, você vai tomando seus banhos. Você fica mais nessa parte reservada aqui pra fora pra todo mundo que chega, que é a parte mais comum do terreiro. Aí, com tempo, meus filhos já vão tirar uma folha, já é o que eu já vou passando pra eles. Você já vai lidar com a folha, você já vai lidar com banho, o outro já vai cozinhar o milho, já vai lidar com uma outra coisa, com uma outra energia. Então cada um vai tendo a sua determinação e não é inventado. Olha, eu vou inventar que tu vais mexer a panela... Não! a energia daquela pessoa que vai se mostrando para esse aprendizado. E tudo é com o tempo. Não adianta você chegar falando... não venha com seu caderno pra cá me fazer 1 milhão de perguntas, porque eu só vou responder na conformidade. Que você tenha entendimento pra isso.

Meu BabalOrixá, pra quem não sabe, eu também sou de candomblé, sou iniciada, Yawo, e dá o meu axé, eu ficarei. Meu babalOrixá diz nada é com pressa: “Se eu for lhe dar esse ensinamento agora, você vai se atrapalhar”. Então tudo é o seu momento. Ontem, eu disse pra minha filha: “vou dar meia folha, porque você não está preparada para receber uma folha inteira”. Tudo é esse processo de entender, de sentir, de troca. Se aprende ouvindo e sentindo. Para sentir, você não sente de longe, você sente o arrepio, você sente a energia, você estando nesse espaço. Nós estávamos fazendo a festa de hoje, a festa de Exu em casa, e só se sente a energia do Exu quem está aqui, da Lebara quem está aqui. Já o filho de santo que está lá no meio da feira fazendo as coisas dele ou no trabalho dele, não sente. Não tem necessariamente sentimento por isso que está acontecendo aqui. Não vai sentir esse arrepio, esse aperto no coração, a batida, o cheiro da defumação, o cheiro das coisas que estão se acontecendo no terreiro vai sentir quem está aqui.

5. Sobre Exus e Lebara

Quando a gente fala de sete linhas... eu quero começar falando por uma linha específica de Exu. Hoje nós estamos alimentando as nossas Lebara, as Lebara dos meus filhos que estão assentado Exu. Então, todo mundo banaliza e vandaliza as Lebara e os Exus. Para nós, na nossa linha de Umbanda e na nossa casa, as Lebara e os Exus são energias tão sagradas quanto qualquer outra energia. As nossas Lebara são desenvolvidas na nossa casa para trabalhar para o amor e para a família. Então, elas são as responsáveis de cuidar da família que chega precisando de ajuda, da mãe que está com filho com problema. As energias dos Exus são preparadas na nossa casa para isso: para devolver o amor que foi perdido. O desenlace. Essa ligação muito grande com o amor, com a família, que eu falo de axé, com a família, pai, mãe, irmãos, as Lebara nossas, os nossos exus. Seu Zé Pelintra trabalha muito aqui em casa. Hoje, trabalha na cabeça do meu filho Max, mas trabalha muito nessa questão do buscar se encontrar. Eu não acredito numa energia que seja... As pessoas falam a Lebara pega a mulher e leva para a rua, ela não nos leva para rua. Elas são senhoras, moças, jovens, que são dedicadas ao amor por tudo o que elas sofreram, por tudo o que elas foram banalizadas, foram jogadas ao vento, foram estupradas ao longo do tempo, foram enganadas. Então são energias que hoje vêm na Terra para ajudar as pessoas, para que não aconteçam com essas pessoas o que aconteceu com elas. É uma troca de energias. Assim como elas vão se melhorando nas energias delas, elas vão passando esses ensinamentos de amor próprio e ao próximo também.

Na outra ponta, nós temos os pretos velhos. Quem são os pretos velhos? São os nossos ancestrais, como a gente fala, lá do fundo, sabe? São os mais antigos sabedores que trazem essa

experiência de cura de uma outra forma. É um nagô que vai colocar na cuia no coité. É ali que ele vai curar da forma dele, do cachimbo dele, da fumaça do tauari. É dali que ele tira a cura para aqueles corações, para as pessoas que chegam no terreiro, para os próprios filhos de santo. Porque se cura o coração, cura a cabeça, cura a alma. Então os pretos velhos, na linha de Umbanda, são a linha de Oxalá, que é a linha mais doce e pura: que é a devolução do amor de tudo o que eles têm para nós. Então, eles trabalham muito na linha de cura. E essa questão do amor, o ensinamento, por serem mais velhos, aconselham e dizem para nós qual a melhor direção a gente tem para seguir, para alcançar o objetivo que nós viemos buscar nesse terreiro. Eu digo que todas as vezes que a gente vem para o terreiro, a gente vem com o objetivo de voltar daqui. Esse deve ser o nosso maior objetivo: voltar melhor do que a gente veio e levar daqui aquilo que a gente veio buscar, que deve ser o melhor também.

6. Festa de Erês

Nesse entremeio, nós temos quem? Os erês. Os erês que a gente cultua com doce, com mingau, com balas, com amor. Aqui na nossa casa, a gente tem muitas crianças e a gente faz uma festa pra erê muito grande também, que é onde a gente abre a porta para a comunidade participar. As crianças da comunidade, as mães, os pais, todos aqueles que querem participar... o banquete maior que tem na nossa casa é na festa de Erê, porque é onde nós vamos distribuir o nosso doce, o doce do nosso coração para a comunidade que nos cerca, que nos protege de uma forma ou de outra. Porque é aqui que nós estamos e para cá que as pessoas vêm. É uma forma de devolver para a comunidade todo o amor, toda a doçura que a gente recebe durante o ano das crianças. Alguns pais e até filhos de santo falam: “eu não vou trazer meu filho, porque ele ainda é muito pequeno pra entender.”. Eu sou contra esse pensamento, porque quando você é cristão, católico ou evangélico, você pega seus filhos e leva para batizar. Quando você vai para a igreja, você leva seu filho para acompanhar na missa de domingo. Ora, então, se você acredita nas suas energias, por que você não traz seus filhos para o terreiro?

Foto 6 - Crianças, soberania alimentar e compartilhamento - O chão do terreiro.



Fonte: CARVALHO, Jucilene (Mãe Juci d'Oiá). *Práticas espaciais de ensino de tradição e narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina*. Ilha de Cotijuba – Praia Funda. Entrevista concedida à Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma de Souza Brito e Leila Leite, em 2 dez. 2019, Icoaraci.

O terreiro é um espaço pra criança, sabe? Elas trocam a energia, elas conversam, elas aprendem. Nós aprendemos muito com elas, porque a gente pensa que criança não sabe nada. Erê, Espírito, Erê, Joãozinho, Mariazinha, Cosme, Damião, Doum curam com a sua cuia, com o seu bombom, com o seu pirulito, que às vezes você não quer aquele pirulito que ele passou no pé, que ele já lambeu, aquela Coca-Cola... aquele refrigerante que ele botou na boca e devolveu pra ele lhe dar: “Tome, tiazinha. Você não quer que tá com nojo?”. E ali ele está fazendo uma cura em você, naquilo que você mais deseja, naquilo que você mais quer. Então, se os erês encantados estão no nosso espaço, eu sempre peço para que os pais tragam seus filhos também, tanto que vocês vêm o tanto de crianças que tem aqui. Tragam seus filhos para eles irem trocando essa energia e observando também o que se passa, como se passa, para não terem medo mais adiante, sabe? Para não jogarem fora. Eu ouço muito dos meus filhos. Eu já fui no terreiro quando eu era criança, mas aí foi crescendo. A mãe não levou mais, o pai não levou. Aí se quebrou um elo. E eu falo para os meus filhos também uma coisa: “Não queira que os seus filhos sofram o que você sofreu. Não queiram que essas crianças sofram o que eu sofri por essa questão do desenvolvimento!”.

Eu tenho um filho, o meu filho de sangue, que é o meu filho caçula. Ele é meu braço direito dentro do terreiro; desde criança ele participa comigo. Então, por esse entendimento de que eu ia para a igreja, eu levava ele. Quando eu passei para o terreiro, ele veio comigo. Eu fui fazer meu santo, ele foi comigo. E foi uma coisa que ele disse: “Mãe, eu quero passar por esse momento com a senhora.”. Então ele é meu filho, é meu irmão, meu “Dofonotinho” de barco no candomblé e aqui ele trabalha também com a gente, ajuda, faz tudo o que tem que fazer.

7. A Linha dos Caboclos

Nós temos um amor muito grande pelos nossos encantados e pelos ensinamentos deles. Os encantados que mais vem na casa são: Dona Mariana, Seu Zé Raimundo, a Dona Herondina, que é a dona, quando ela vem vira uma festa, porque todo mundo consegue sentir essa energia maravilhosa que eles têm. Eles trabalham na linha Pena e Maracá, na linha de cura mesmo.

Foto 7 - Festividade cabocla Mariana.



Fonte: Festividade cabocla Mariana. Março/2022. Publicação Autorizada à Alanna Souto Cardoso Tupinambá.

Dona Mariana é uma curandeira, quando ela canta que ela é arara, arara ela é arara e explica pra nós, porque não tem uma explicação assim. A Mariana é muita coisa. Ela é a mulher que tem uma das energias que passeia por várias linhas da Umbanda. Quando ela fala que ela é arara, ela é arara, porque ela foi, pra quem não sabe, pra tribo dos Araras pra aprender a ser curandeira, porque todo mundo sabe que ela é turca, né? Ela é uma energia que veio da Turquia. Mas, quando ela canta Arara, muita gente não sabe o porquê ela foi se a ajuremar um pouquinho com o povo da tribo dos Araras pra aprender fazer. A pena e maracá, porque na Turquia não tinha pena e maracá. Então ela foi aprender para poder trazer isso pra gente. Isso aí é uma das partes que ela ensina pra nós aqui na nossa cabeça. Aqui em casa ela ensina pra nós dessa forma e por isso esse cuidado muito grande com os indígenas que ela tem, porque ela diz que é a fonte aonde ela vai, onde ela vai aprender, onde ela vai buscar os saberes da floresta, é com eles. Então ela tem essa volta muito próxima à Jurema, porque a Jurema que mostrou a ela a dona Jussara, que mostrou a ela os caminhos de chegar com os indígenas pra aprender essa questão da cura mesmo, da pena e maracá. Elas trabalham muito nessa linha de cura. A Dona Jurema e Dona Juçara, dentre outras linhas de encantados que tem na Umbanda, são as energias que mais trabalham na casa com essa linhagem. Essas são algumas que estão mais próximas de nós.

Foto 08 - “São Três Irmãs da Língua Ferina: Uma Mariana, Outra Herondina... A Outra é Toya Jarina...”. São as três irmãs encantadas nos lençóis.



Fonte: Da direita para esquerda na foto - Caboclas: Jarina, Herondina e Mariana. Março/2022. Publicação Autorizada à Alanna Souto Cardoso Tupinambá.

A questão da nossa “africanidade”... Não existe brasileiro e não existe ser humano no nosso entendimento que não veio da África. A África é o berço da humanidade e isso para nós é muito forte. O berço dos saberes é a Umbanda, mesmo sendo uma religião. Religiosidade. Religião é pra constar nas leis, mas pra nós é religiosidade, porque religião é uma palavra “cristã” que se desligou... quem se desligou do seu deus e teve que se religar. Então, são os cristãos, os antigos que se desligaram, e tiveram que fazer um retorno para os seus deuses. Os nossos deuses não. Nós não tivemos uma desligação. Até porque, como eu digo, eles estão dentro de nós! Então, nós não temos uma religião e sim uma religiosidade. A nossa religiosidade é a Umbanda. Por mais que a gente diga: “é

genuinamente brasileira, porque nasceu Zélio, como todo mundo sabe a história... e ‘pá pá pá’”, nós cultuamos Orixá e os Orixás vieram de África. Então, nós não temos na Umbanda essa coisa de purismo, sabe? É só caboclo, é só isso. Não. Nós cultuamos Orixás. Embora em alguns casos eles não se manifestem no terreiro de Umbanda, não se manifestem corporeamente, mas a gente sente. A gente sabe que Orixá está aqui. Senão nós não cantávamos pra Oxalá, nós não cantávamos pra Oyá, nós não cantávamos pra Xangô. E nós cantamos pra ele, porque a gente sabe que eles também fazem essa ida e vinda nas águas, né? Bebe de várias fontes. Por isso, a gente cultua de uma forma não só simbólica, mas de uma forma mesmo de agradecimento. Pela vinda dos Orixás ao Brasil e eles foram trazidos de África por pelos nossos ancestrais.

Quando nosso povo foi arrancado de África para cá, eles trouxeram já esses saberes. Já veio dentro deles! Com alguns vieram escondidas algumas rezas, algumas coisas, uma folha, uma semente, porque um bom lutador sempre anda com a semente dele escondida, ele não sabe o amanhã! Essas coisas foram trazidas muito secretamente. Esses saberes, mesmo com toda a separação na diáspora, mesmo com toda a dor e sofrimento, os saberes ficaram guardados e é um trabalho nosso de preservar. E como é que nós podemos preservar esses saberes? Mantendo essa troca de diálogo oral diário. Eu vou na fonte desses saberes, aprendo com meu pai para poder trazer para os meus filhos. A gente não é misturado, mas nós conseguimos fazer uma divisão que junta à Umbanda a uma parte do Candomblé. Nós somos de Ketu, das águas de Ketu! E, no candomblé, a gente consegue enxergar as coisas dessa forma, e para nós é muito importante, porque os nossos saberes se expandem. Você conseguir trabalhar com o Caboclo de Pena, na pena e maracá, com o Preto Velho praticando a caridade e você conseguir, do outro lado, enxergar o Orixá de uma forma que você vai aprender lá do fundo essa ancestralidade... isso é a manutenção da ancestralidade.

Isso pra nós é uma expansão de saberes e pra isso nós precisamos resguardar os saberes da forma como a dona Mariana diz: “eu preciso de uma filha de santo, um filho de santo que escreve”, que é pra escrevinhar, pra escrever, pra contar as histórias dos caboclos, pra perpetuar esses saberes! Porque quando você vai na biblioteca, não vai ter um saber da Dona Mariana, não vai ter um saber do Zé Raimundo, não tem nada escrito que diga de verdade a origem, a forma de trabalhar, os trejeitos, o porquê chamar Dona Mariana de Dona “Esculana”, porque se ela for falar incorporada ela vai se chamar dona “Esculana”. As pessoas que não sabem vão achar que está falando da parte íntima do reto. Mas não. Cu Lailai de Saber! Essas coisas não estão no livro, não vão estar. Quem precisa colocar isso no livro? Nós! E vamos ter que chegar nesse momento de colocar esses saberes escrevinhados, como ela diz: “Minha filha, escreve isso porque isso é ensinamento pra mais tarde. Daqui um tempo nós não vamos mais estar aqui.”. Eu me lembro que meu avô cantava pra muitos caboclos que hoje não vêm mais na terra, não incorporam mais em lugar nenhum. Quantas energias, quantos saberes foram se perdendo ao longo do tempo? Porque, como nós sabemos, são saberes trocados. Se você fizer sua passagem e não ensinar, se não tiver quem aprenda, se não tiver criança, se não tiver quem se sente no chão pra aprender os saberes que existem dentro de mim, que existem dentro do meu pai, assim como existiam dentro de minha mãe Menininha, eles vão se apagar... Então, nós guardamos os saberes da nossa Mãe Menininha, porque ela foi passando para os nossos ancestrais!

Ao meu pai Augusto César, que passou por Bábà Katendê, que me ensina, assim como ensina outros filhos. Esse aprendizado de África, ele precisa estar nos livros da história. Quando a gente vai falar da história do Brasil, você só vê a história dos escravizados que apanharam, que eram rebeldes. Olha, eles apanham porque eles eram rebeldes. Como esse homem acabou de dizer outro dia que

a culpa da escravidão foi dos indígenas, porque os indígenas morriam e não queriam trabalhar. E isso não é verdade! Eles e nós vamos sempre lutar, vamos morrer se necessário for, pra não sermos escravizados. Então, esses saberes precisam estar contados da nossa forma, dessa forma do lado de cá de enxergar. Porque foi contado por um branco. Tudo o que aconteceu no Brasil, e que acontece ainda hoje, toda a vinda do nosso povo para o Brasil foi contada de uma forma que nunca ninguém nos perguntou. Foi contado da forma que o branco viu, romantizando a partir dele, porque o outro não queria ser obediente. Porque o preto não tem alma, mas tem. É essa alma que nós cultuamos até hoje. É esse espírito dos negros que os brancos diziam que não tinham alma. São essas almas que nos sustentam. São essas almas que nos ensinam, essas energias dos pretos velhos que hoje nós cultuamos, que nos ensinam. É a gente falando de Preto Velho, dos que vieram da África. São Pretos Velhos, mas nem todo caso são velhos de vida. Porque quando a gente para pra observar: Quem morria? Quem mais lutava? Quem mais lutava? Os jovens. Então, os pretos velhos são Pretos Velhos pelo tempo espiritual que eles têm. Na verdade, alguns nem chegaram a ter 18 anos. 20 anos. Alguns são jovens e se apresentam daquela forma pela trajetória espiritual que eles têm.

7. O Matriarcado Sagrado, a Mulher e a Sexualidade

Essa questão do matriarcado, é a tradição que nós carregamos. Os povos tradicionais de matrizes africana estão muito ligadas ao feminino, a mulher. Vamos dizer assim... A matriarca, a matriarcacidade. Nós somos. Estamos muito à frente dos terreiros. Estamos na periferia, como eu disse, mas estamos à frente em todos os lugares, até do Brasil. A maioria dos terreiros no Pará, tem uma cartografia que fala, né?, são mulheres que estão à frente, que são dirigentes. Essa questão do ser feminino, o que gera, o que cuida, o que provê, o que traz o saber, o que alimenta. Às vezes a gente tenta falar um pouco a questão de gênero feminino, o gênero masculino, mas eu digo muito assim: “as energias, elas não têm sexo.”. Então, a gente já parte desse pensamento, mesmo sendo mulheres à frente de terreiro. A gente tenta olhar por um lado assim: “onde está o sexo da árvore? Onde está o sexo do vento?”. Eu sou filha do vento e eu vou saber que o vento não tem sexo.

Foto 9 - Mãe Juci D'Oiá- Festividade Cabocla Mariana. Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina/ Ilha de Cotijuba, Praia Funda.



Fonte: Publicação Autorizada à Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Março, 2022.

O vento é o vento. Foi um ser humano que disse. O vento é mulher, o vento é homem, a árvore é mulher. Não, mas essa árvore dá fruto. Então ela é mulher. Eu acho que é um pensamento pequeno e que nós precisamos nos aprofundar e aprimorar isso. Quando a gente fala de ancestralidade, de busca pelo conhecimento do ser, do EU. Quem sou eu? Quem é a mãe Juci? Quem é mãe, Jucilene? Por muito tempo eu não sabia quem eu era. Eu me entendi quem eu sou quando eu comecei a caminhar na Umbanda. Porque antes de eu ser de terreiro, eu era o que a minha família queria que eu fosse. Eu era o que as pessoas diziam que eu tinha que ser. Eu era uma mulher casada com um homem e mãe de três filhos. Eu não era feliz, porque eu não conseguia ser aquilo que estava dentro de mim. Então eu era o que a minha mãe disse que eu tinha que ser: uma mulher. Eu, na verdade, eu sou mulher, mas eu sou uma mulher que tem um enxergar diferente. Eu sou uma Mãe de Santo. Eu sou Sapatão. Eu sou casada com uma mulher. Todo mundo sabe disso! E eu faço questão de falar que isso não me faz mais nem menos. Embora algumas pessoas não aceitem e não gostem. Algumas mães de santo dizem... eu ouvi falar: “Mas não diga que a senhora é sapatão!”. Mas eu vou dizer sempre. E que fique registrado para sempre: Eu sou uma Mãe de Santo sapatão!

Eu não quero chegar a 90 anos da minha vida pra poder assumir que eu sempre gostei de mulher. Eu tenho um exemplo... todos nós temos o exemplo da mãe Estela de Oxóssi. Quanto essa senhora sofreu? E a gente imagina só o sofrimento por conta desse mundo heteronormativo que nós vivemos. O padre tem que ser homem, o pastor tem que ser homem. Tanto que não existe mulher padre. Existe as freiras. No terreiro de candomblé e de Umbanda, não existe a Mãe de Santo ou Pai de Santo dependendo do que você nasceu para ser. Mas tem essa determinação... Os homens, os gays Pai de Santo homossexual é mais fácil você encontrar. Mas quando uma mulher diz que ela é lésbica, como dizem... ou sapatão, como eu falo que eu sou, é um choque! É igual mesmo. Você fala toda hora: “caralho!”, mas tu não podes dizer: “xiri!” porque está infringindo uma lei. Então você não ser natural, não pode ser sapatão, não pode gostar de mulher, tem que gostar de homem. Mulher gosta de homem. Homem gosta de mulher. Mas quando passa por campo masculino, aí pode. O Pai de Santo pode ser gay assumido, casar os filhos de santo e não tem problema nenhum. Mas quando é mulher, não pode. Tanto que a gente não vê Mãe de Santo se assumindo com a sua esposa. Nós vemos o quê? Mães de Santo solitárias. A maioria de nós abre mão. Vamos ser mulheres solitárias que não conseguem caminhar ao lado da sua companheira ou nem imaginar ter uma companheira.

Como diz eu: “faz roça escondido, porque não pode expressar a sua felicidade, o desejo do seu corpo.”. Isso é muito forte, muito latente dentro de nós. Mas a gente enxerga assim também por conta do nosso mundo machista, patriarcal. Como que uma mulher que cuida das cabeças dos outros, que foi escolhida, que tem que ter uma postura, vai casar com outra mulher? Isso ainda é muito forte. Eu sempre falo: “eu espero que as minhas irmãs, mães de santo, um dia consigam enxergar essa liberdade enquanto é vida, enquanto é tempo para que nós sejamos felizes!”. Nós fomos escolhidas para cuidar de Orixá, cuidar de caboclo, mas nós temos um corpo e esse corpo responde pra nós. A gente precisa alinhar todos os pontos da nossa vida. O primeiro espírito que falou isso na cabeça da minha Mãe de Santo não sonhava que eu gostava de mulher, mas a Dona Herondina falou assim: “A partir de hoje não existe mais “perna de calça” na sua vida.”. E aí foi verdade. Realmente nunca mais eu consegui enxergar “perna de calça” na minha vida. Foi um alerta! “Cadê você? Chega! Vá, vá ser feliz!”. É quando uma energia, um caboclo consegue ver dentro de você o que você é e o que você sente. É muito maravilhoso isso!

A dona Mariana fala assim: “olha, fulano é trocado, a fulana é trocado, o fulano é trocado”. Quer dizer respeite. Quando você chegar na nossa casa, observe e observe para poder se dirigir. Eu tenho dois filhos de santo trans e é uma um aprendizado muito grande para mim, porque eu quero aprender a como lidar. Eu quero que as pessoas respeitem meus filhos, porque é essa forma que o Orixá enxerga eles. Então, se o Orixá aqui é tão sagrado, se o caboclo que é tão sagrado enxerga meu filho dessa forma, é assim que eu quero que as pessoas aprendam a enxergar a nos enxergar. Eu acho que é um papel nosso de terreiro, Mãe de Santo, Pai de Santo e gente de Axé. Eu acho que nós precisamos começar a enxergar e trabalhar isso diferente, porque... Quantas pessoas morreram na solidão e morreram oprimidos? Quantas pessoas estão aí sofrendo por não serem aceitas no terreiro? E aí, quando chega no terreiro, o meu filho escutou de alguém que naquela casa não aceitava um “galo de perna quebrada”. Eu acho que isso é falta de conhecimento mesmo, falta de amor. Como é que eu não vou abrir o meu coração e o meu terreiro para receber um ser humano? Nós precisamos olhar as pessoas, deixar um pouco o “homem, mulher” e começar a olhar o ser humano. Sabe aquela energia que o Orixá trouxe para o mundo? Quando a gente começar a enxergar isso, nós vamos ter um pouco mais de evolução dentro dos terreiros e não cercear essas energias.

8. Militância e Resistência

Você pode ser do portão para fora, mas aqui dentro não. Você tem que ser assim. Eu não posso dizer para você ser o que você não é. Eu não posso escolher quem você é. O Orixá já lhe escolheu, já lhe trouxe pro mundo dessa forma. É essa luta nossa que nós temos diária na militância de fazer entender. Nós precisamos ter voz. Nós precisamos ter voz nos espaços de luta e de decisão. Eu digo sempre que nós precisamos ter voz e representatividade na Câmara dos Vereadores e nas Assembleias legislativas, porque quando nós tivermos essa voz representativa, nós vamos ter mais direitos e direito à vida, porque as leis não são favoráveis a nós. Nós não temos um Pai de Santo vereador, uma Mãe de Santo deputada. E quando tem são escondidos. Mas eu vou no terreiro, na festa? Não, mas eu lhe defendo. Nós precisamos ter a nossa voz. Eu tive uma experiência de ser candidata. Eu sempre falo para as pessoas de terreiro agora: “Você é candidato, coloca seu nome!” porque pelo menos que a gente ainda não ganhe, nós não estamos preparados para isso, para enxergar o outro como igual e realmente fazer essa parte política ser concretizada. Porque se nós tivermos uma pessoa de terreiro, é uma voz que nos represente. É uma voz de pessoa que se trema, que se arrepie, que sabe que chão de terreiro é sagrado. Isso é um representante legal.

Alguém que diz assim: “Não. Mas eu defendo a causa dos afros religiosos!”, mas ele não se trema e não sabe o que é realmente ser religioso, porque quem sabe o que é ser afro religioso está aqui acordado desde 05h00. Acordar sem saber a hora que vai dormir, se tremer, sem saber o que vai acontecer com você. Isso é ser representante nosso. É essa voz que nós precisamos ter nos espaços de decisão. Nós precisamos ter gente na academia formado pra formar cabeças, formar outras pessoas. Nós precisamos ter psicólogos de axé. Nós precisamos ter escritores de axé. Os espaços de decisão são esses doutores que cuidem, mas que enxerguem. Quando você chega no consultório, o doutor olhe pra você – a doutora, de preferência – e diga: “olhe, meu filho, você volte e vá procurar um terreiro, porque aqui não é o seu lugar de tratamento.”, assim como o caboclo fala aqui: “procure o “capelo branco.”

Que os doutores, nossos filhos, sejam formados para quando uma pessoa chegar doente no consultório, diga: “meu filho, volte e procure a mulher da espada ou o homem Pai de Santo. Vá num terreiro pra tomar um banho, porque não é aqui sua cura. Você vai gastar dinheiro e não vai achar sua cura aqui.”.

Eu espero que o mundo daqui a tão pouco tempo seja diferente. Que nós tenhamos mais mulheres na política e, principalmente, mais mulheres de terreiro. Que nós tenhamos um dia mulheres de axé, mulheres de terreiro na política para poder mudar esse quadro assassino que existe, mudar! Porque, hoje, no Brasil, nós sabemos quem são os nossos algozes. Os nossos algozes andam de Bíblia na mão. Isso é real. O racismo e o racismo religioso há algum tempo era velado. Hoje não é mais. As pessoas matam, assassinam em nome de Deus. É um Deus que nós não conhecemos. Nós, da Umbanda e do Candomblé, não conhecemos esse Deus que manda matar. E eu digo para as pessoas cristãs: “não têm vergonha?” porque Jesus, que é nosso amigo e nós temos uma consideração muito grande por ele, ele é um militante do “cacete”. Um cara que lutou e é muito admirável por tudo o que ele fez no tempo que ele fez. Eu acho que ele deveria ser mais respeitado pelos seus seguidores, porque se ele plantou o amor, se ele morreu, deu a vida dele, o sangue dele, como cordeiro, para um mundo melhor. Tudo o que os cristãos fazem, no meu entendimento, é o contrário do que ele pediu. Porque se eu comprar um cordeiro pro meu Exu, Deus me livre, o meu Exu vai dar o melhor para eu ser o melhor.

Os cristãos usam a palavra de Deus, essa Bíblia. Eu falo: “isso não é a Bíblia, ela é a arma mais letal do mundo nesse mundo de hoje!”. Porque as pessoas a usam pra matar, matar de verdade, matar na lavagem cerebral que é feita. Porque você coloca 20 pessoas aqui, mais 20 ali, mais 20 ali e é um surto de micro-espacos de lavagem cerebral. Então você está matando aquela pessoa no seu entendimento, no seu enxergar, no seu amor, plantando um falso amor naquele coração. Um amor que diz: “olha, você é melhor, você tem que matar aquele vizinho que ele não é da nossa religião!”. Isso não é o amor, é uma ideologia de “falsismo”, porque não foi isso que Jesus plantou. Nós não somos demônios, eu digo e nós dizemos no nosso axé: “não existe Sata-nás.”, Satanás é o inimigo do Deus cristão. Deus criou o mundo e aí criou um anjo. Esse anjo se revoltou e pá... papai começou uma guerra infernal. Então, o demônio que os cristãos pregam, principalmente os neopentecostais, pra ficar bem específico esse demônio que é o anticristo, ele não nos pertence. Nós não o conhecemos. Nós não cultuamos o demônio. Nós nem dizemos essa palavra. E quando a gente chama é menino, o seu diabo vem aqui é só pra fazer um elogio que o menino é demais. Mas não que o diabo exista para nós. Ele é um espírito criado para os cristãos. Nós não temos nada a ver.

No dia de Exu, nós estamos alimentando uma divindade que são os nossos Exus. Mas aí nós somos realmente demonizados. E a gente precisa dizer isso. O demônio é uma criação da cabeça do homem pra dominar o outro através do medo. Olha, a mãe fala: “olha, menino, tu não podes pecar. Tu não podes fazer isso que o cão... tu vais pro inferno!”. O inferno, ao ver cristão, é o lugar cheio de fogo e que queima. Que só vão para lá os que não prestam. Então claro que dá medo. O entendimento que nós temos é que o demônio foi criado justamente para um deter o poder sobre o outro através do medo. É o que acontece até hoje. Mata aquele, porque ele está fazendo coisas que não prestam. Eu espero que a gente consiga mudar esse quadro, fazer esse trabalho que a gente faz, de mostrar para a sociedade quem somos nós e a forma que nós trabalhamos, que é essa de levar a paz, o amor e a caridade para aqueles que precisam. Axé! Saravá!

Foto 10 - Registro da entrevista



Fonte: CARVALHO, Jucilene (Mãe Juci d'Oiã). *Práticas espaciais de ensino de tradição e narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina*. Ilha de Cotijuba – Praia Funda. Entrevista concedida à Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma de Souza Brito e Leila Leite, em 2 dez. 2019, Icoaraci.

História de Vida, Saberes e Aprendizagens da Tradição de Candomblé de Angola – Instituto Nangetu de Tradição Afro-Religiosa e de Desenvolvimento Social¹

Historia de Vida, Saberes y Aprendizajes de la Tradición del Candomblé de Angola

Life History, Knowledge and Learning in the Tradition of Candomblé de Angola

por Mam'etu Nangetu

Resumo: Este relato de história oral traz a trajetória de Mametu Nangetu, mãe-de-santo paraense e fundadora do Terreiro Mansu Mansubando Kekê Neta. A narrativa aborda a herança familiar ligada à Jurema Sagrada, às práticas de cura e ao uso das folhas (Nsaba), articulando memórias de sua avó curadora e das iniciações em diversas tradições até o pertencimento à nação Angola. O texto revela as estratégias de resistência, as hierarquias do terreiro, a oralidade como transmissão de saberes e a relação sagrada com a natureza. Ao narrar suas experiências, Mametu afirma o candomblé como espaço de aprendizagem, cura e preservação da ancestralidade afro-amazônica. O testemunho evidencia a luta pelo território, o enfrentamento ao preconceito e a importância da tradição Bantu como referência cultural e política.

Palavras Chave: Candomblé de Angola. Tradição Bantu. Saberes afro-amazônicos. Nsaba. Oralidade.

Resumen: Este testimonio de historia oral presenta la trayectoria de Mametu Nangetu, madre de santo de Pará y fundadora del Terreiro Mansu Mansubando Kekê Neta. La narración rescata la herencia familiar vinculada a la Jurema Sagrada, a las prácticas de sanación y al uso ritual de las hojas (Nsaba), integrando recuerdos de su abuela curandera y de sus iniciaciones en diferentes tradiciones hasta el arraigo en la nación Angola. El texto destaca las estrategias de resistencia, la organización jerárquica del terreiro, la oralidad como transmisión de saberes y la relación sagrada con la naturaleza. Al compartir sus experiencias, Mametu reafirma el candomblé como espacio de aprendizaje, cura y preservación de la ancestralidad afroamazónica, subrayando la defensa del territorio y la tradición Bantu como patrimonio cultural y político.

Palabras Claves: Candomblé de Angola. Tradición Bantu. Saberes afroamazónicos. Nsaba. Oralidad.

Abstract: This oral history testimony recounts the life path of Mametu Nangetu, a priestess from Pará and founder of the Terreiro Mansu Mansubando Kekê Neta. Her narrative highlights the family heritage linked to the Sacred Jurema, healing practices, and the ritual use of leaves (Nsaba), connecting memories of her grandmother healer with initiations in various traditions until her belonging to the Angola nation. The account emphasizes resistance strategies, the hierarchical organization of the terreiro, oral transmission of knowledge, and the sacred relationship with nature. By narrating her experiences, Mametu asserts Candomblé as a space of learning, healing, and preservation of Afro-Amazonian ancestry, while stressing the struggle for territory, the fight against prejudice, and the Bantu tradition as a cultural and political reference.

Keywords: Candomblé de Angola. Bantu tradition. Afro-Amazonian knowledge. Nsaba. Orality.

¹ Narrativas orais transcritas por Marina Vieira de Lemba.

Oneide Monteiro Rodrigues (Mametu Nangetu) – Mãe-de-santo paraense, fundadora do Terreiro de Candomblé Mansu Mansubando Kekê Neta. Criadora do Instituto Nangetu de Tradição Afro-Religiosa e Desenvolvimento Social. E-mail: vitorgoncalves888@gmail.com / cartografandosaberesxxi@gmail.com

INTRODUÇÃO

1. Apresentação de Mam'etu Nangetu – Trajetória: Força das folhas (Nsaba), Katendê e riqueza da natureza

Fotografia 1 - Festividade dos 30 anos do Terreiro no dia 1 de dezembro de 2018. Ao completar os 30 anos de abertura do Mansu Nangetu Bantu Kuenkue.



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, 2019.

Sou Mam'etu Nangetu do Mansu Mansubantu Kuekue Neta. Minha NDange, que é raiz, é o Bate Folha com o Papa Nsaba de Salvador. Desde pequena, eu venho de uma tradição também da cura da Jurema Sagrada, porque eu sou herdeira da tradição dos meus avós. A minha avó, por exemplo, era uma curadora e, muitas vezes, bruxa que me ensinou e me encaminhou pra esse legado em que hoje eu tenho pertencimento com as Nsaba, que são as folhas, com a benzeção, com a cura, com esse acolhimento. Só depois eu vim aprender no candomblé. Essas outras tradições que eu praticava – da Umbanda mesmo, da Pajelança, da cura e da Jurema – meus avós trouxeram pra mim do Rio Grande do Norte. Eu e as minhas irmãs somos herdeiras. Eu acho que isso veio completar com o meu amadurecimento na tradição Bantu.

Já passei por todas essas iniciações na Umbanda, no Tambor de Cura, no Tambor de Mina, na Wicca pra ser bruxa, na Jurema até chegar na tradição Bantu e me iniciar na nação Angola. Em todas essas tradições a gente manipula as Nsaba. As Nsaba é fundamental em todas as tradições: vem os chás, vem os amacis, vem os banho de cabeça, vem os remédios pra botar na cabeça, vem as folhas pra gente benzer, porque a gente sem Nsaba não faz nada.

Desde menina, eu já incorporava com o seu Rompe Mato, com o Marujo Bazilio... sempre eles trabalhava com as folhas nessa cura. Trabalhava muito com folhas fazendo amaci, fazendo remédio, fazendo garrafadas. Eu me lembro que eu, menina, uma vez me acordei e tava puxando a barriga de uma mulher pra botar a criança no lugar. Isso eu fui amadurecendo com minha avó, que foi a minha grande mestra, meu avô e minhas tias, que eram tudo juremeira. Elas migraram do Rio Grande do Norte pra cá e aqui se encontraram com a tradição amazônica dessa cura que a gente fazia muito discreta e que hoje, infelizmente, devido a gente perder esse território, já muita coisa

não se pratica mais hoje. Por exemplo, as curas que era feito em silêncio. Você entrava e não podia sair mais. Pulava folha. Se vinha os encantado, do fundo vinha: cobra, jacaré, vinha os peixes... isso tá muito raro aqui em Belém. Eu acho que quando a gente quer praticar, a gente tem que ter um local muito longe... muito discreto... onde a gente vá com muita simplicidade e carinho pra receber essas entidades.

Essa perda do território, assim nos terreiros também, faz com que a gente faça muita reflexão. Lutar por espaços cada vez mais onde a gente possa praticar essas tradições antigas que são verdadeiras e fortes. Não tô dizendo que as outras tradições não são, mas a minha vó cansou de dizer: “olha, com a minha fumaça do meu charuto eu vou buscar o que eu quero e muitas vezes teu bode não faz!” e eu dizia: “a senhora tem razão!”.

Mas é aquela fé que eu também tenho: fé na minha cultura, nas minhas tradições... a minha vó tinha muito disso! Fé dessa mulher forte e que transmitiu pra nós essa fortaleza. Eu vejo que – a gente que é tradicional, deita nas folhas, come as folhas, toma banho com as folhas, lava o mutuê com as folhas e tem essa riqueza – se a gente não preservar o candomblé e todas essas tradições, isso se acaba.

2. Herança da Avó Curadora, Práticas de Folhas e Rezas

Foto 2 - Entrevista concedida à profa. Alanna Souto Cardoso Tupinambá e Selma Brito. Em 17 de dezembro de 2019.



Fonte : Alanna Souto Cardoso Tupinambá e Selma Brito, 2019.

Eu me lembro que a minha avó fazia um jirau, esse jirau era de madeira. Em toda panela velha e toda bacia velha, a minha vó fazia a gente juntar folha. Fazia compostagem e faziam aquelas bacias com folhas cheirosas pros unguentos, pras garrafadas. Tudo a minha avó me ensinou. E, hoje, a gente, por exemplo, na cidade, já tem a oportunidade de ir lá na feira do Ver-o-Peso comprar muitas folhas. Ou vai na mata buscar. Mas antigamente, tudo era feito no terreiro. Tudo era plantado no terreiro, porque a gente tinha espaço. Hoje, a gente perdeu esses espaço...

Então eu tenho, muitas vezes, tristeza que o menino que eu benzo pra tirar quebranto ou o menino que não dorme ou aquele que tá neurastênico... eles adentram no terreiro pra que eu dê banho e dê passe, mas essas mesma pessoa que vem aqui, elas não me reconhece fora. Elas adentram no terreiro pra mim fazer esse trabalho espiritual de cura, dar um passe, benzer, mas se me encontrar na rua, muito pouco falam, se esconde pelo preconceito.

Eu, por exemplo, aprendi tudo com meus avós e depois dentro da nação. Fui muitas vezes, muitas e muitas vezes pra Salvador pra conhecer as folhas e ensinar pros meus filhos esse pertencimento. Porque pra cada Nkise tem uma folha, pra cada Orixá tem uma folha... A minha casa matriz é lá, é onde meu Pai mora. A casa lá no Uruguai, a casa do meu Pai, Mansu Mansubandu Kuekue, que é a casa do meu Pai de Santo. Pois é, tem lá tem o bate folha né....

Eu me iniciei aqui e depois fui ajeitar tudo o que foi feito aqui em Salvador. Minha irmã e a minha sobrinha que são iniciada por baiano. Meus irmão, meus sobrinho tudo são iniciado, mas ia pra lá pra aprender, conhecer as folhas... por exemplo, aqui em Belém “catinga de mulata” lá é “macassá” e a “chama” daqui de Belém tem outro nome lá... vai mudando de estado. Cada estado tem um pertencimento, um conhecimento. Quando a gente vê, por exemplo: o jambú aqui é uma folha que a gente come com pato no tucupi e tacacá e lá se chama “oripepe”, lá é uma folha da Oxum sagrada, quando a gente pega tem que bater cabeça.

Então, veja essa riqueza amazônica... Quando meu pai veio, trouxe todas essas folha pra gente deitar. Veio tudo de Salvador. Eu disse pro meu pai: “não era preciso o senhor trazer que a gente é rico de folha... Isso aqui no Ver-o-Peso tem um monte de jambú!”.

Assim, eu sou muito feliz por pertencer a uma nação rica e que se eu sou Bantu. Eu tenho Caboclo, eu tenho Mavambo, eu tenho bandeira, tenho galinha da Angola e eu tenho as Nsaba, porque meu Kamuxi – o meu primeiro do meu barco – foi de 8 mulheres. Então, o primeiro do meu barco era o Katendê. Katendê é o dono das folha que nos dá, que nos serve toda essa diversidade de folha pra cada Nkise. Assim, quando eu vejo no salão toda aquelas Nsaba, eu vejo a riqueza que NZambi – que a natureza – nos deixou desse pertencimento de nós povos tradicionais cultivar a natureza. Porque os nossos deuses Bantu: Oxóssi é a mata; Yemanjá é água salgada; Oxum é água doce; a encruzilhada mora Mavambo e Nzila; Nanã é dona da lama; e, os outros tudo, é a natureza pura. Então nós, eu acho, que somos os povos Bantu e os de outras tradição que precisamos preservar mais, cuidar, zelar pelo meio ambiente. Pra que sempre ele seja favorável.

Sábado deu uma ventania aqui. Fui conversar com o Tempo, que é meu rei, pedindo pra ele levar as coisa ruim e trazer coisas boas pra gente. Eu me sinto, por exemplo, realizada como uma mulher de terreiro. Apesar de às vezes pegar cada barravento... cada ventania que me pega e eu rodo, mas me levanto e sigo. Entendo que os terreiros são grandes locais de acolhimento. Que, muitas vezes, um banho de amaci levanta melhor do que uma vitamina ou do que uma consulta com psicólogo ou psiquiatra. Que NZambi, Nanã, NZumbaranda e todos os deuses nos fez também psicólogo. As mulheres e os homens são psicólogo. E a gente, por exemplo,

não tem ninguém pra cuidar da nossa cabeça, só nosso Nkise ou nosso Orixá, nosso Vodun que segura. Porque se a gente, por exemplo, passa o dia jogando ou cuidando dum terreiro, se fosse o psicólogo, ele ia imediatamente procurar um analista, um psicólogo mesmo pra se cuidar, e a gente não... é a força que nós temos dos nossos Nkise que nos dá força pra que a gente tome um banho e continue nossa luta.

3. A Produção do Conhecimento: hierarquia, funções na cozinha, organização do terreiro

Foto 3 - Festividade dos 30 anos do Terreiro no dia 1 de dezembro de 2018. Ao completar os 30 anos de abertura do Mansu Nangetu Bantu Kuenkue.



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, 2019.

Eu acho que a gente, quando se inicia, – o nosso mestre é o mais velho – tem que ouvir os mais velho estar perto dos mais velho, agradar os mais velho, conversar com os mais velho. É de lá que vem nossa sabedoria. Eu não digo que eu seja sábia, mas o pouco que eu tenho eu aprendi muito com a minha mestra, que foi a minha vó, e aprendi muito com meu Pai. Aprendi com meus mais velho, meus irmãos mais velho. Eu tinha que ouvir muito, falar pouco, não falar o que eu via que era segredo, guardar pra mim e quando eu tivesse oportunidade eu passava. Hoje eu faço isso... porque às vezes eu vejo que as pessoas, por exemplo, pensam que sabem tudo. E a gente não sabe nada. Porque, às vezes, com uma criança a gente aprende um diálogo diferente, uma conversa, uma folha, um saber de qualquer coisa. Então, esse acúmulo que a gente tem... eu digo que a gente é abençoado por ser de uma tradição onde se cultua Nkise Orixá ou Vodun, que tá tudo aqui no nosso mutuê. O conhecimento vem da nossa ancestralidade. Minha mãe me instrui, me dá intuição pra que eu passe conhecimento conforme o merecimento, porque eu não

vou dar um tiro no meu pé. Minha vó me dizia muito: “vê pra quem tu fala e o que você fala. Se você for na rua, você vir alguém, não fale que você viu. Porque lhe dê o direito de que a pessoa lhe veja também e não fale”.

Isso são coisas que às vezes eu vou lá embaixo na minha infância e volto tudinho. De eu ser uma atleta... fui uma atleta! Eu jogava voleibol, corria... fui corredora, lutei karatê, pratiquei muito bem tiro ao alvo, fui aluna do Souza Franco; muitos anos bancada pelo governo, que bancava era um sapato e um uniforme: uma camisa que me davam e alimentação às vezes um mingau de aveia. Isso fez com que eu, muitas vezes, não quisesse ir pro terreiro com minha avó. E ela dizia: “você vai, porque daqui que sai a tua força pra ti correr. Eu num vou correr, tu vai”. Então, eu fui criada de uma forma muito difícil e muito cheia de “tu vai”. A minha avó era uma mulher de Nkose: “tu vai!”, “tu tem que ir!”. Eu obedeci muito isso e eu agradeço muito tudo o que eu aprendi, porque eu sei... o pouco que eu sei foi dos meus avós, dos meus mais velhos e do meu Pai de Santo.

Quando você grita “AXÉ”, às vezes você não sabe o que tá falando. Então *axé* é você chegar e ser recebido por Nkosi. É lá na porta, tá do lado esquerdo aqui. Daqui pra lá. Entrando, entra do lado direito e você é recebido pelo grande guerreiro Nkosi Mukumbi. Chega no meio do terreiro, tem Ntoto, que é Obaluaê. Ele faz a ligação de céu e a terra com a gente. Chega nos terr... nas Ngomas, Nkosi Mukumbi que é o dono, é... aqui o contra-rum é Oxóssi e aqui Katendê também são, tem dono. Passam pelo mesmo procedimento que fosse uma Yawo. Faz ebó, faz trabalho, come, se alimenta, deita na esteira. Vai pra cozinha... é o lugar do fuxico, é o lugar onde se aprende as conversa tudo. Gera muito na cozinha. É o grande aprendizado. A pessoa pensa: “ah, tá ali! (aponta para o meio do salão!)”. Não. Todo fuxico tá ali (aponta para a cozinha), toda história tá na cozinha. É disputa, é o valor dessa mulher. Por exemplo, aqui: tem a Mam’etu Kafumberá, que cozinha para a comunidade; tem a Rífula, que cozinha para os Nkise; tem o Taata Pokó, que makopa para o Nkise; e tem os Taata Kambando. Cada qual tem o seu lugar. Então como se fosse eu a administradora, ou a presidenta, ou a embaixatriz, eu considero os terreiro uma embaixada. Eu tenha todo um corpo de ministros, cada qual sabe seu lugar. Eu vejo na hora da arrumação, essa decoração, as comida o que nos vamo comer o que a gente vai fazer, como nós vamos servir as pessoas, mas tudo dentro da hierarquia.

Quem não se adapta num terreiro, não tá preparado pra nenhum espaço lá fora. Eu acredito que quem é de terreiro, que foi muito bem criado, supera qualquer Big Brother desse, porque você deita no chão. Os Bantu come com a mão. Sexta-feira, tem que comer peixe e se não gostar problema dele, tem que comer peixe. E as outras coisas que sempre o mais velho é quem diz quem vai fazer: “Olha, meu filho tu vai fazer...”, você nem conhece, entra no terreiro e já tem que chamar de mãe, de pai. Às vezes, têm muitos que não se adaptam. Mas é essa humildade que faz a gente amadurecer pra superar qualquer porrada. É difícil não superar qualquer porrada. Só se ele tiver muito desequilibrado... A mãe ou pai que não pegue muita peia da vida, porque lidar com terreiro não é fácil. A gente acolhe uma diversidade de pessoas com comportamento diferente e que a família é muito importante pra essa chegada no terreiro, e a gente saber o comportamento dele lá fora. Eu conheço quando você é bem criado, quando você é educado, quando você não joga papel no chão, quando você tem uma educação que, às vezes, vem da nossa casa. Então, o Candomblé sem a hierarquia, sem obedecer aos mais velhos, ele não existe. A sabedoria vem, você vê numa circularidade duma roda: a mãe tá aqui ou o pai, e o mais novo aqui na frente pra ela olhar. E a gente se reconhece nessa circularidade.

4. Oralidade, Rezas, Ladainhas e Estratégias de Resistência

Cada nação tem seu dialeto, tem a sua língua própria e tem a sua forma de cores, de colares, de conta, de indumentária. Por exemplo, a nação Ketu Oxóssi veste azul e nós, Bantu, vestimos verde. Todo dialeto, educação, cântico cada um tem o seu. Por exemplo, nós não tocamos outra nação aqui, só tocamos Angola e só se dobra pra outra nação se acontecer de uma pessoa muito querida chegue e o orixá dela chegue, aí eu mando virar o couro. Se não, só tocamos a nossa nação Angola. Esse conhecimento é um conhecimento ancestral que vai chegando da oralidade. Essa oralidade no canto, fala em dialeto, língua em reza. Eu tenho uma mais velha chamada Mãe Zumira de Nanã, ela me disse: “Minha filha... muitos anos! Olha, tem muita coisa em português na reza dos Bantu, porque a polícia chegava e era estratégia pra começar rezar a ladainha”. Era pra que a polícia não levasse você presa ou acabasse com a festa. Então eles usavam também de estratégia. Por exemplo, tinha uma cantiga de Yemanjá que canta “oh viva o Rosário da Virgem Maria”, porque a polícia chegava e tinha que mudar pra continuar o ritual. Então nós, povo Bantu, que chegamos primeiro, depois de 60 anos que chegou povo Yorubá, tivemos que ter muita estratégia pra conviver com os grandes senhores, conviver nos grandes quilombos pra manter a tradição.

Ketu não tem caboclo. O povo Yorubá, o povo Ketu não tem Caboclo e nem Exu. Eles cultuam, mas eles não vêm pro salão. Nós Bantu, a gente inicia Exu, Mavambo e Nzila. A gente inicia, pra nós é Nkise.

Foto 4 - Festividade dos 30 anos do Terreiro no dia 1 de dezembro de 2018. Ao completar os 30 anos de abertura do Mansu Nangetu Bantu Kuenkue



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, 2018.

A Mãe Stella de Oxóssi é Yorubá e também não tinha sincretismo. Lá no Bate Folha, na minha casa, na nossa tradição, na nossa raiz tem até igreja. Quando é dia 4 de dezembro, Santa Bárbara, o padre vai rezar a missa lá no terreiro, mas isso porque eu vejo que a gente estava muito perto dos senhores. Nós chegamo primeiro, nós que chegamo pra trabalhar. Então, teve, pra manter a tradição, que usar de estratégias pra continuar e não deixar morrer. Foi difícilimo.

Foto 5 - Festividade dos 30 anos do Terreiro no dia 1 de dezembro de 2018. Ao completar os 30 anos de abertura do Mansu Nangetu Bantu Kuenkue



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá

5. Pertencimento ao Território e Reverência

Eu moro aqui há mais de 50 anos. Meu filho tem 50 anos. Quando eu cheguei, não tinha ninguém que morasse aqui. Hoje eles são incomodados. Até um lixo já denunciaram a gente de botar... um lixo! Quando eu vim pra cá, meu marido era militar, ganhava pouco e eu passei muitos anos sozinha. Muitos anos juntando dinheiro pra comprar uma casa. Fui casada nova. Só eu e meu filho. E meu marido viajando e eu juntando esse dinheiro. E quando meu marido deu baixa – que ele era cabo da aeronáutica – eu me lembro que a gente tinha 7 Conto. O dinheiro que foi junto pra comprar uma casa que a gente vivia de aluguel. Ele andou muito, saiu da aeronáutica e andou andou muito mais de um ano... Quando foi uma noite, o meu Caboclo Rompe-Mato disse que ele ia mandar um homem pra dizer onde ele queria a casa dele. E ele mandou e eu não acreditei, porque quando o homem bateu eu morava na Visconde e perguntou se era a minha casa que tava pra vender e eu disse: “não, aqui não tá pra vender.”. Aí eu disse: “pode estar lá na frente.”. Aí ele foi lá e tava fechado. Quando meu marido chegou, ele tinha ido procurar casa, eu disse: “olhe Vavá, veio um senhor procurar aqui pra saber se essa casa tá pra vender e eu disse não, que era lá. Que não tinha ninguém e eu disse vai lá.”.

Foto 6 - Festividade dos 30 anos do Terreiro no dia 1 de dezembro de 2018. Ao completar os 30 anos de abertura do Mansu Nangetu Bantu Kuenkue



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, 2018.

Chegou lá e o senhor tava lá, disse: “eu tenho uma casa na Pirajá 1194 pra vender há um ano.”. O vendedor morava em Icoaraci e o meu eu marido foi no mesmo dia e fechou negócio com essa casa. 7 mill o homem queria, 7 mil foi dado. E foi mais de 20 anos pra gente construir essa casa, que ainda não tá completa. Então, eu digo que esse território é de Caboclo, é do meu Nkise, porque foi eles que mandaram, foi eles que disseram aonde era a casa deles.

6. A Liberdade, a Natureza e o Território

Foto 7 - Festividade dos 30 anos do Terreiro no dia 1 de dezembro de 2018. Ao completar os 30 anos de abertura do Mansu Nangetu Bantu Kuenkue



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, 2018.

Era aqui uma casa de sopapo. Sopapo é barro. Aqui era só piçarra, só mato. Meu pai morava aqui com meus irmão, na Duque com a Pirajá, mas não sabia que tava pra vender.

Eu já era do santo, só que eu trabalhava com a minha vó dando passe. A casa da minha vó, pequena, no fundo do quintal, onde é o Paráclube, em Tororó. Depois que nós viemos, a minha vó vendeu a casa, veio aqui pra Pirajá, pra Duque com a Pirajá. Depois que eu me casei que eu vim pra cá. Primeiro eu vim pra Visconde e minha casa veio pra cá depois. Então esse território incomoda os vizinhos, mas eu digo que eu cheguei primeiro e essa casa foi escolhida pelo meu Caboclo.

Antes de eu ser iniciada, eu trabalhava muito com o Caboclo Rompe-Mato que vem na linhagem de Nkosi. É um caboclo muito guerreiro. Foi ele que disse que essa casa era nossa. Depois se comprou o quintal do meu pai, dobrou pra cá. Eu pretendo muito que com o meu falecimento essa casa continue. Não essa, mas lá, a matriz. Lá onde se inicia. A que sai na outra rua. É... difícil. Tem que ter árvore, uma roça... Meu filho tem uma pessoa chegando na capoeira.

Tô com as minhas irmãs e eu vejo que são momentos de a gente se fortalecer. Acho que uns 5, 6, 7 anos ou 8 nos tivemos uma oficina no Maranhão. Vem mais de 200 africano, a gente se encontrou lá na casa da Mãe Celeste... ela já tinha falecido e tava a Mãe Beni. Nós convivemos com a África, nós caminhamos com a África, eu me lembro que todo mundo saiu fortalecido. Eu vejo nesses movimentos – onde mulheres, onde homens, onde a gente vai pra luta pra ter direito e respeito – que são momentos onde a gente se fortalece com ideias, com pensamentos e, até mesmo, de encontrar pessoas que só na militância a gente se vê. Eu me sinto uma mulher realizada na minha militância, porque eu já caminhei um bocado. Eu já abri muitas portas, e muitas mulheres e muitos homens abriram pra que a gente tivesse direito. Hoje, eu vejo que a gente caminhou muito, a gente teve esse grande retrocesso, mas que a gente tá pegando força pra de novo continuar, porque nós não vamo desistir, pela nossa ancestralidade.

Nós somos Bantu e, se vocês verem, eu abandonei minha casa. Eu moro no terreiro, eu moro no chão, meus guarda-roupa tá por lá... por aqui... mas eu moro como se eu tivesse liberdade de botar sem precisar trancar a porta, sem precisar tá vigiando as pessoas. Eu me sinto liberta na minha casa, no Mansu, no terreiro, nesse quilombo. Eu vejo como uma liberdade a gente ter esse direito de todo dia ouvir o pássaro cantar, de conversar com a natureza. Eu aprendi isso muito com a minha vó, conversar com a natureza. Minha vó me deu uma das lição que eu nunca esqueço: “não conte seus segredo pra ninguém, converse com a natureza. Ela vai lhe absorver muitas vezes, observe. Ela vai lhe dar solução”.

Foto 8 - Entrevista concedida à profa. Alanna Souto Cardoso Tupinambá e Selma Brito. Em 17 de dezembro de 2019



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá e Selma Brito, 2019.

Práticas Espaciais de Cura e Ensinaamentos do IBAMCA - Instituto Bamburucema de Cultura Afro Amazônica. Transcrição das Narrativas Oraís de Mametu Muagilê¹

Prácticas Espaciales de Cura y Enseñanzas del IBAMCA – Instituto Bamburucema de Cultura Afroamazónica. Terra Firme/ Cuenca del Tucunduba, Belém-PA

Spatial Healing Practices and Teachings at IBAMCA – Bamburucema Institute of Afro-Amazonian Culture. Terra Firme/ Tucunduba Basin, Belém-PA

por Mametu Muagilê

Resumo: As narrativas da tradição oral de Mametu Muagilê revelam a relação entre território, espaço sagrado e práticas de cura no Candomblé Angola. Registradas em entrevistas de História Oral em 30 de novembro de 2019, no patrimônio comunitário do IBAMCA², abordam o aprendizado espiritual com ervas, encantados e entidades, articulando corpo, território e ancestralidade. Organizadas em eixos – território, espiritualidade, ervas e processos de cura –, as transcrições preservam a oralidade como patrimônio comunitário e como instrumento de resistência ao racismo que abate os corpos-território das comunidades tradicionais de terreiro de matriz africana. O IBAMCA se afirma como espaço de memória, acolhimento e transmissão de saberes afro-amazônicos.

Palavras Chave: Tradição Oral. Práticas de Cura. Candomblé Angola. Ervas Tradicionais. Território.

Resumen: Las narrativas de la tradición oral de Mametu Muagilê destacan la relación entre territorio, espacio sagrado y prácticas de cura en el Candomblé Angola. Registradas en entrevistas de Historia Oral el 30 de noviembre de 2019, en el patrimonio comunitario del IBAMCA, abordan el aprendizaje espiritual con hierbas, encantados y entidades, articulando cuerpo, territorio y ancestralidad. Organizadas en ejes – territorio, espiritualidad, hierbas y procesos de cura –, las transcripciones preservan la oralidad como patrimonio comunitario y como instrumento de resistencia al racismo que afecta los cuerpos-territorio de las comunidades tradicionales de terreiro de matriz africana. El IBAMCA se afirma como espacio de memoria, acogida y transmisión de saberes afroamazónicos.

Palabras Claves: Tradición Oral. Prácticas de Cura. Candomblé Angola. Hierbas Tradicionales. Territorio.

Abstract: The narratives of the oral tradition of Mametu Muagilê highlight the relationship between territory, sacred space, and healing practices in Angola Candomblé. Recorded during Oral History interviews on November 30, 2019, at IBAMCA's community heritage site, they address spiritual learning with herbs, encantados, and entities, linking body, territory, and ancestry. Organized into axes – territory, spirituality, herbs, and healing processes – the transcriptions preserve orality as community heritage and as an instrument of resistance to racism that strikes the body-territories of traditional terreiro communities of African matrix. IBAMCA is affirmed as a space of memory, welcoming, and the transmission of Afro-Amazonian knowledge.

Keywords: Oral Tradition. Healing Practices. Angola Candomblé. Traditional Herbs. Territory.

¹ Transcrição dos vídeos via Fiana Góes Maués. <https://www.institutocartografandosaberes.com/1/fiana-goes-maues/>; <https://www.institutocartografandosaberes.com/paginas-espaciais-de-saberes-tradicionais/>

² Práticas espaciais de cura e ensinaamentos do IBAMCA – Instituto Bamburucema de Cultura Afro-Amazônica. Terra Firme/Bacia do Tucunduba, Belém-PA. O IBAMCA atende à comunidade da casa, aos arredores e à comunidade afro-amazônica, promovendo ações de arte, cultura e cidadania.

Elizabeth Pantoja (Mametu Muagilê) – Mestre de cultura Bantu. Fundou o Instituto Bamburucema de Cultura Afro/Amazônica (IBAMCA) em 2003. E-mail: goesfiana@gmail.com / cartografandosaberesxxi@gmail.com

INTRODUÇÃO

1. Introdução sobre Território e Espaço: apresentação de Mametu Muagilê

Foto 1 - Um terreiro de Candomblé de Angola, o Rundembo Gunzo de Bamburucema Mameto de Inkissi Muagilê Oto Torodê



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

A parte do território é essa ocupação. É essa apropriação que nós temos do espaço, de como a gente usa esse espaço, de como se preserva esse espaço e o que nós temos dentro desse espaço, desse território...

2. Relato do Aprendizado Espiritual e Encantados

Foto 2 – A Mameto Muagilê e a hierarquia da casa



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

O meu processo de aprendizado de curas tradicionais – através da medicina tradicional das ervas – vem naturalmente. Quando eu estou consultando, já sei o que fazer e já sei o que usar. Isso vem automático, muitas vezes não precisa ficar pensando ou “batendo cabeça”. Isso vem automático!

Eu acredito que, em primeiro lugar, a minha iluminada Mametu Bamburusema me dá primeiro aquela coisa grande da cabeça. Apesar de Mikaiá, Iemanjá, ser a senhora da cabeça, pois nós temos ela como a senhora da cabeça. Mas a dona da minha cabeça é a minha mãe Bamburusema, ela tá quietinha lá no lugar divino dela. A minha pomba gira, a cigana, minha cabocla Ita e outros encantados eu não recebi depois que eu iniciei no santo. Muitos encantados que eu recebia, não vem mais. Mas eles estão ao meu redor, tanto que o meu caboclo Sibamba – o caboclo que vem meio boy, com uma garrafa debaixo do braço, vem cantando, vem tombando, chegava muito doido de bebida na minha cabeça – falou com o meu sobrinho, filho da Gamgamirô, em um sonho e disse pra ele: “não faça isso aqui, pare com isso agora, se não vai sair morte.”. Ele parou e quase que sai mesmo... ele teve que obedecer! Então, quer dizer, o Sibamba, meu caboclo que eu não recebo há anos – há 30 anos que eu sou iniciada e há mais de 30 anos que ele não arria – ele tá presente. Eles é que trazem esse conhecimento tradicional pra mim, eles que me dão tudo, eles que me ensinam tudo, eles que me protegem, eles que protegem a minha família, eles que cobrem. O menino é meu sobrinho e ele foi lá avisar pra ele. De vez em quando, uma entidade minha vai lá levar um recado pra ele, dizendo: “olha, não faz isso. Faz isso. Vai dirigindo...” e eles vão dirigindo. Essa sabedoria toda vem deles.

Eu digo que eu sou um pedacinho da África, da mamãe África. Digo isso a partir do momento que eu me iniciei no Candomblé Angola, que é um território, é um estado, vamos dizer assim, da África. Eu faço parte desse estado. Eu sou um pedacinho do Angola. Eu posso, como angoleira de candomblé, receber pomba gira, receber Exú, receber caboclo, receber meu Inkisse, todas essas coisas... meu Kafioto. Esse segmento meu vem de Mavambo, a Lembá.

Então, nessa relação África e Brasil, a África está dentro do Brasil, está de fato dentro do Brasil. Pai Euclides teve aquela relação maravilhosa, mas já teve outros pais de santo que já foram na África, tiveram boas relações e continuam fazendo viagens de várias pessoas que eles juntam. Fazem excursão e levam e trazem pra África. O Pai Paulo, de São Paulo, tá fazendo esse intercâmbio e outros pais de santo tão fazendo esse intercâmbio África-Brasil. Não pode parar, tem que continuar. O Candomblé é brasileiro, mas os Inkisses e os Orixás são africanos. Por isso, essa relação não pode acabar. Apesar de que, quando nós fomos sequestrados e trazidos ao Brasil, passamos pela porta do nunca, demos as três voltas na árvore do esquecimento.

Segundo a história antiga da África, existiu um portal que se chamava portal do nunca e a árvore do esquecimento, quando eles tiravam os negros de lá, eles davam as três voltas na árvore pra esquecerem todo aquele passado deles, aquela vida que eles tinham lá, depois passavam pela porta do nunca. O que quer dizer isso? Nunca mais vocês vão voltar pra cá, esse era o significado, a árvore do esquecimento é pra esquecer a família. Esquece tudo que tu deixou aqui. Era um processo longe de ser espiritual que fazia aquilo, totalmente agressivo, violento. O que eles não conseguiram tirar da nossa memória foram os nossos ancestrais, nossos Inkisses, nossos Orixás, nosso Vodum. Isso eles não vão tirar nunca da nossa memória.

3. Referência à Vinda para Belém e Vida no Quilombo

Eu vim pra Belém criança, com oito anos. O pessoal do quilombo tinha esse negócio de vai estudar, mas não se incomodavam pra onde a gente ia ou pra que casa a gente ia. Eles nos colocavam na casa das brancas, a gente ia servir de babá, de empregada doméstica, pra poder aprender ler, porque eles achavam bonito uma pessoa ler um jornal, era por inocência. Eles faziam isso. Os pais de lá do Acará traziam os filhos pra Belém pra poder estudar. Eu fui uma das pouquíssimas, naquele tempo, a única do território de família de quilombo, que vim pra Belém estudar, pra ler jornal e revista pra minha família, contar história através daquela leitura. Mas, com isso, nesse período, a minha mãe já vinha sofrendo. Ela estava muito doente espiritualmente, mas a gente não sabia o que era. Não sabia lidar com isso. A minha mãe vinha carregada de rede pro porto, pra poder chegar em Belém e fazer tratamento, chegava aqui e ficava melhor, voltava pra lá e morria de novo. Ai carregava ela de novo pra cá... ai ficou nisso.

Nos quilombos, no município do Acará, a gente era muito bem de vida. Tinha muita terra, cavalos... Meu pai era o maior marreteiro dos quilombos. Tem quilombola que morreu ali e nunca veio em Belém, ficaram lá, mas o meu pai arrecadava o material deles todos, trazia por porto, que era quilômetros e quilômetros de distância, só de cavalo. Depois a gente foi morar na colônia do Guajará-Mirim; essa parte não é Jacaréquara mais, Jacaréquara ficava perto dos barcos, não ficava tão distante, ficava próximo das casas da farinha, a roça. Na comunidade colônia do Guajará-Mirim era tudo muito distante, o terreno era tão grande que de uma casa pra outra é daqui pra Almirante Barroso. Era mais de não sei quantos metros de distância... não tenho noção de tamanho, de quantos quilômetros era de distância de uma casa pra outra. Mas ali a gente vivia feliz, de uma certa forma. A gente vivia tomando banho nas nascentes, água pura pra beber, material colhido da roça, alimento, muitas frutas.

O meu pai era marreteiro de todos os quilombolas, vinha muita coisa pra gente. Ele trazia comida, alimentação, roupa. Meu pai levava tudo pro povo: café, material de alimentação, tudo. E ele dizia: “tá aqui teu dinheiro, teu troco.”. Meu pai fazia isso. Meu pai era um preto, quilombola, muito correto, muito direito. O povo de quilombo – não sei como hoje tá, mas acredito que da mesma forma – são pessoas muito honestas, muito sérias.

Devido à doença de minha mãe, meu pai teve que vender... se desfazer de tudo e vir pra Belém pra trazer a minha mãe pra se tratar. Aqui ela adquiriu saúde, através do desenvolvimento mediúnico, não foi nada da medicina do capa branca, como os caboclos dizem, foi da medicina tradicional, da umbanda, de matriz africana, que a minha mãe se curou. Mas, em compensação, ela se curou o corpo-matéria, que é o mais importante, mas nós ficamos muito pobres, porque nós perdemos tudo. O papai vendeu tudo e veio comprar banca de farinha no ver o peso, tinha duas, chegou até ter um título lá, dado pelos feirantes, como O Rei da Farinha do Ver-o-Peso. Mas o pretinho já começou a se encantar pelas gatinhas e já foi perdendo tudo e ficou nessa situação.

4. Descrição do “quilombinho da Terra Firme”

Agora, por falar em território de quilombola, nós dizemos que o nosso espaço religioso é um quilombo. É quilombo urbano. Não é aquele quilombo lá daqueles realmente quilombolas. Nosso território como quilombola é outro, mas a gente diz... eu digo que: “aqui é meu quilombinho da TF!”. Eu chamo, tirando uma brincadeira, que é da Terra Firme. O quilombinho da Terra Firme é aqui, a

gente acha que esse é um espaço de quilombo. Têm muitos negros dentro da nossa religião, tem todas as classes, tem todas as pessoas que a gente acolhe dentro da nossa casa. A gente não quer saber se é preto, se é branco, se é rico, se são entendidos. A gente não quer saber disso aí, a gente quer saber do cuidado, de cuidar das pessoas. Então isso é quilombo, um espaço de acolhimento.

5. Sobre o Matriarcado no Candomblé

O Candomblé, há muitos anos atrás, ele era só de mulheres, isso é matriarcado. Por isso que é muito forte o matriarcado dentro da religião de matriz africana, porque a mulher tem um diferencial muito grande. A mulher ela tem a capacidade de guardar os segredos, ser detentora e mentora do conhecimento tradicional. Ela que carrega muito disso. Não dizendo que os homens não carregam, até porque meu pai de santo era homem e passou certo conhecimento pra mim, mas a mulher, por tradição, ela vem lá dos primeiros. Tem terreiro que até não inicia homem como pai de santo. Tem terreiro de Ketu que não inicia homem como pai de santo. Pra tu ver como é forte o matriarcado. A mulher é a grande guardiã dos segredos tradicionais, ela conserva, ela é mais exigente, ela é mais severa na prática do conhecimento, na aplicação do conhecimento. Tanto que você não vê muitas casas abertas com mulheres muito novas, ela tem que ter um período de aprendizado, passar por todo aquele processo de filho. Porque pra você um dia ser pai, você tem que saber ser filho, ter tempo pra ser filho, quem não tem tempo pra ser filho não tem tempo pra ser pai, não pode ser um bom pai ou uma boa mãe.

Foto 3 – O matriarcado do candomblé de Angola



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Sete anos dentro da nossa tradição, dentro de todo Candomblé, são sete anos pra pessoa iniciar e poder se tornar adulto. Aí depois se torna um pai de santo, uma Mametu, um Babalorixá, uma Yalorixá. É uma faculdade pra mim. Então, o cumprimento desse tempo é suficiente pra você aprender algumas coisas, não se sabe de tudo nunca. Candomblé é poço fundo, quanto mais você aprende, tem muito mais pra aprender. E, assim, com esse conhecimento nosso, a gente vai passando pros nossos filhos o que a gente puder, porque a tradição não pode acabar, não pode morrer.

A gente vai soltando devagar o conhecimento, isso na vivência. É nesse território que a gente vai ensinar nossos filhos o que nós aprendemos, seja ele dado por pai e mãe de santo, nossos Tatetos, nossas Mametus ou então pelo conhecimento das entidades que passam pra nós.

6. A Narrativa do Conhecimento das Ervas e a Relação com a Academia

Foto 4 – Os saberes tradicionais e a relação acadêmica comunitária



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Foto 5 – Intercâmbio de Saberes da Mameto Muagilê



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Eu participei agora recente pra uma mesa de um congresso dos pesquisadores negros em Tocantins. A Universidade Federal do Pará levou uns alunos pra lá com vários painéis falando das ervas. Os alunos foram pro campo e, nesse campo, nos interiores, nos quilombos, sentaram-se na grama e vieram as crianças, os velhos e as pessoas adultas dali. Naquele momento, os velhos estavam passando

o conhecimento de algumas ervas básicas e que não eram religiosas, por exemplo a canela, as crianças falavam que ela é um chá pra gente tomar quando não tem café. Mas a canela no nosso conhecimento tradicional, que a gente não sabe se aquelas pessoas lá do quilombo sabem, tem outras funções. Por exemplo, o chá da canela, se você tomar demais ou muito forte, ela sobe a pressão, ela mexe com a nossa pressão. Assim como o chá da erva cidreira também tira a desjejum, que a criança falou, mas ela também é calmante.

Então, a canela tem outras funções dentro da missão. Banho de canela é um chama. Se a sua vida tiver fria em alguma relação, no amor, ela atrai coisas boas, agora você tem que saber que canela você vai tomar, porque tem a macho e tem a fêmea. A erva cidreira é um calmante, mas também é boa pra diabetes, ela faz umas curas também. O uso dela é muito bom. A gente usa como folha de união, quem sabe fazer, sabe. Têm outros conhecimentos que o povo do quilombo ali não trabalha. Essa parte mediúnica, eles não sabem. Eles só sabem que aquele chá é pra tirar o desjejum. Mas os alunos da Universidade Federal do Pará deram um show em Tocantins, teve painel que foi muito lindo, e cada painel que eu fui, eu fui explicando que essa erva é isso, essa erva é pra aquilo, isso aqui é pra cá, e o pessoal me seguindo, os meninos falavam das ervas e eu fui só complementando, eles adoraram a minha intervenção ali na hora deles apresentarem os painéis deles. Muito boa a participação.

Nesse congresso que eu fui, eu tava falando pra eles o que eu posso falar aqui pros meus filhos, conversei com as Mametus, uma roda de conversa de várias mães de santo, e eu falei: “Tá na hora da gente soltar um pouco a língua e começar a passar nossos conhecimentos tradicionais pros nossos filhos de santo!”. Porque a mãe e o pai de santo, muitos deles, são muito escassos de dar fundamento, de ensinar remédio, eles querem ser os poderosos, querem saber tudo, curar os males de qualquer um deles, mas eu acho que eu já tenho uma outra visão, eu tenho uma visão de que eu tenho que passar pros meus filhos, porque eu não vou levar isso pra debaixo da terra quando eu morrer. Eu tenho que passar pros meus filhos de santo esses conhecimentos da cura das ervas. Eu já tive várias pesquisas aqui na minha casa e vários antropólogos que foram visitar o meu pátio lá em cima, que tinha várias ervas, e eu fui explicando todas, cada uma pra eles. Por que que eu não vou explicar pros meus filhos dentro da roça? Quem tem que saber são eles. Eu adoro ver, eu me sinto muito bem com a academia dentro dos terreiros, porque eles se tornam agentes multiplicadores desse conhecimento que a gente passa pra eles.

Foto 6 – O elo comunitário - Mona Nkisi (homens) e Mona Muhatu wa Nkisi (mulheres)



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Antigamente, há 20 anos atrás, os pais de santo não gostavam. Quando eu fui em roda de conversa, eles avisavam: “A academia vem pra casa de santo, mas isso é conhecimento nosso.”. Eu já acho ao contrário. Fizemos várias rodas de conversa dentro da UEPA, porque lá tem o curso Ciência das Religiões, e dentro da Universidade Federal do Pará eu fiz várias também. Tinha um professor que me convidava todo ano pra palestrar, mas ele viajou e foi pra outro país, o professor Flávio. Na UFRA e nas particulares, em todas eu já fui pra mesa, pra roda de conversa, pra palestrar. Eu acho bacana que a academia é o agente multiplicador da nossa fala nas escolas. Não tem lugar melhor pra gente falar – não do sagrado – desses conhecimentos. Eu acho muito importante falar o que você pode, o que você não pode, o que você deve, o que você não deve, passar esse conhecimento pra eles respeitarem e saberem que nós usamos coisas muito do bem, curas. Eu sou muito ligada nessa parte da cura. Eu me vejo muito nesse tratamento espiritual, em todos os sentidos, e aí já entra o físico, o mental. Você estando bem espiritualmente, melhora o financeiro, o profissional e assim vai. É isso que muita gente vem buscar dentro da nossa casa, é esse tipo de relação, é esse tipo de conhecimento, é esse fortalecimento.

7. Soberania Alimentar de Terreiro e o Corpo-Território

Foto 7 – A soberania dos atabaques no Candomblé Angola e o movimento corpo-território



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

A alimentação do povo de comunidades tradicionais é uma alimentação especial, diferenciada, porque não é tudo que a gente pode comer. Então, hoje em dia, os animais estão sendo criados de forma muito rápida, isso não é bom pra nós, a gente procura comprar e buscar alimentos que não venham contaminar nossa matéria, porque essa matéria – que é meu corpo – não é meu corpo, quem toma conta e quem domina o meu corpo é Bamburusema. Essa matéria é dela, então pra ela se encaixar, pra ela entrar nessa matéria, eu tenho que entrar com essa matéria preparada, boa. Então o que é a tua vida, quem és tu? Tu és aquilo que tu te

alimenta, tu és aquilo que tu come, tu és aquilo que tu bebe. Se você não souber se alimentar direito, você vai ficar doente e quando você ficar muito doente, não tem entidade que venha na sua matéria, eles não gostam de matéria podre, eles gostam de matéria limpa, boa. Por isso que nós, quando vai ter uma festa, nós vamos dar comida ao Inkisse, ao Orixá, ao Caboclo, a gente procura o melhor alimento, o bicho sem defeitos, comprar os melhores alimentos, não importa se seja caro, a gente vai lá e compra aquilo que a gente acha que é melhor no nosso pensamento e na nossa cabeça, e vem fazer o nosso alimento em casa.

Quando tem alguém de preceito, não come nada da rua, tudo é feito com muito cuidado. A nossa forma de fazer nossos alimentos é muito parecida com a dos indígenas. Eu já palestrei na FUNARTE e eles falaram também da forma que eles fazem os alimentos deles, todo um ritual, tudo muito lavado, rezado. Então isso é a tradição dos povos e comunidades tradicionais. Todas as nações fazem isso. Eu não estou falando aqui só da minha casa, como eu preparo meu alimento, os povos tradicionais de matriz africana de Candomblé, todos preparam o alimento dessa forma: com muito cuidado! Se tiver um podrezinho, a gente vai catando, vai tirando, vai deixar tudo muito especial pros nossos Inkisses.

Cada Inkisse tem seus alimentos, nem de tudo a gente pode comer, tem aquele período que a gente não pode comer peixe de pele, cascudos, que são jabutis, na nossa nação é cágado, não pode comer aranhola, caranguejo, siri, camarão... Até pode um pouquinho cascudo... até porque o sal da comida dos nossos Inkisses é o camarão salgado. Na minha Nação Angola, a gente usa muito azeite português. O Ketu já usa mais dendê. A gente usa azeite português pra acalmar, pra deixar tudo doce, muito tranquilo. Então ela é uma comida feita especial pra povos e comunidades tradicionais que estão dentro do ritual.

8. O Racismo e a Mulher Negra Quilombola Afro-Religiosa

Eu, como mulher quilombola, negra, de matriz africana... a gente tem dificuldades. Eu faço parte de um grupo de umas dez pessoas que começaram a colocar os turbantes, os fios de conta e ir pra rua, sair paramentado para o movimento social. Eu faço parte de um grupo que veio mesmo dar a cara a tapa. Não é fácil você mulher, você negra, você quilombola, você periférica. Isso tudo pesa. Até entre os nossos existe essa diferença, imagina entre aqueles que não fazem parte do nosso contexto!

Muitas vezes, por você ser da periferia, muitos aqueles que tem dinheiro sempre querem tá à frente mais das coisas. Mas o que valoriza a gente não é isso. A tradição é valorizada pelo que você pratica e pelo que você faz.

É moda ser preto ultimamente. Dentro da religião isso é muito favorável, tem uma certa camada valorizando a mulher negra, mas assim também como tem na sociedade, em um todo, o olhar diferente, porque a mulher negra começa a ser adoecida. Começa a solidão da mulher negra desde criança. Porque a criança, quando ela está na escola, o amiguinho não quer sentar do lado dela, em uma brincadeira de roda, que antigamente tinha brincadeira de roda, não quer segurar na tua mão. Na quadrilha de hoje, não querem ser teu par, eles procuram as branquinhas, as mais bonitinhas pra ser parceira da dança.

Foto 8 – Quilombola, preta e Afro-religiosa



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Então... vem uma doença mental das mulheres negras. Já começa daí e isso também acaba acontecendo na tua comunidade. Aqui, eu já atendi quase toda essa rua, mas quando tem um ritual aqui, um candomblé, não vem ninguém aqui da rua. Se meu caboclo, minha entidade arriar aqui, não vem ninguém bater palma pra ele. Eles olhavam aqui na porta, quando dá duas horas, eles diziam vou lá na casa da mãe Beth tomar banho, jogar um búzio, fazer qualquer coisa. Então o preconceito tá armado, o racismo tá aí batendo na nossa porta a toda hora, a todo instante.

Em outro bairro que eu morava, se meu caboclo arriava a casa tava cheia. O Jurunas é bom pra trabalhar, é um bairro menos preconceituoso, tu bateu um tambor, a casa fica cheia na hora. Aí já tem o que toca daqui, o que bate a maracá daqui, aí pronto, tá cheia a casa! Mas o bairro da Terra Firme é muito preconceituoso, eu trabalho aqui há mais de 20 anos, mas não vem na nossa casa, vem buscar a cura só. Aqui eu tenho pastor que eu cuido, aqui eu tenho freira que eu cuido, então a gente atende a todos. Tem um grupo de capoeira aqui do Tata Kafungeji, tinha dia que ele tava agoniado com tanta criança, aí os pais começam a fazer, vem uma vizinha e diz que aqui é a casa do diabo... esse pessoal é da macumba, de forma pejorativa e burra, ignorante. Macumbeiro é o cara que toca o instrumento que é a macumba, mas eles usam de forma pejorativa, infelizmente isso faz parte do racismo.

Muitas pessoas não chegam até aqui por conta disso. Mas ainda vem, por exemplo, na feitura do Mazamudila. Nesse dia, vazou gente aqui que não tinha nem onde colocar, mas tudo de longe. Então existe essa situação do racismo, do preconceito, da falta de respeito com a nossa religião,

com o nosso espaço. Nós somos conhecidos como os POTMA, Povos e comunidades Tradicionais de Matriz Africana, porque a nossa casa não é só tocar tambor e dançar, as nossas casas, não só a minha, a gente faz várias ações dentro da casa, tem capoeira, oficina de percussão, de dança, de trança, de amarra... têm várias funções dentro da casa. A arte maravilhosa que também faz parte dessa tradição, desse conhecimento tradicional, a gente fazer a arte dos paramentos, das joias dos nossos Inkisses, dos nossos Orixás. Tem pai e mãe de santo que não faz, não sabe fazer, nunca se propôs a fazer, também têm outros que fazem e vendem dentro da própria casa. Mas eu faço tudo, todas as joias que o Inkisse usa, eu que faço as roupas que eu visto, as roupas que os Inkisses da minha casa vestem, sou eu que faço. Isso é artesanato, é cultura, é tradição.

9. Hierarquia e Cargos da Casa

Foto 9 –A hierarquia no Candomblé de Angola



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

A hierarquia dentro da casa de santo começa pela Mametu, que é o grau mais alto dentro do terreiro, ou Tatetu, quando é pai, Tatetu de Inkisse ou Mametu de Inkisse, quer dizer mãe de santo e pai de santo. A hierarquia começa por aí.

Depois que a gente recebe o cargo e se torna adulto, aos sete anos de iniciada, você inicia no santo, paga a obrigação de um ano, paga a obrigação de três e paga a obrigação de cinco e de sete. Com sete anos você se torna adulta, a partir dos sete anos que você vai poder iniciar outras pessoas e fazer nas pessoas aquilo que a sua mãe ou o seu Tatetu fez em você. Essa é aquela coisa de passar o conhecimento, só se dá o que se recebe.

Aí vem os cargos que acompanham, os esteios, o sustentáculo de uma casa de santo. São os Tatas Kabandos, que é o Tata Kambui que toca pros Inkisses dançarem. Tem o Tata kivonda, que é o Tata Kambando, que emola os animais. E tem outros, o Tata Mabaia, que é aquela pessoa que recebe, que faz o anfitrião, recebe as pessoas, coloca em uma mesa, coloca pra sentar pra que elas fiquem à vontade, tem que ter a pessoa preparada pra isso.

Na parte feminina, têm as Makotas, a mulher que vem cuidar, a que já nasce mãe, que vem cuidar da minha Inkisse e dos Inkisses dos meus filhos de santo quando estivermos virados, quando estivermos nessa pose da incorporação, quando nós não estamos nesse espaço, quem está são nossas entidades. Então tem a Kota que cuida da gente, tem a Kota que cozinha, que cuida dos alimentos, tem a Makota que cria gente no Roncol, que é a mãe criadeira, que é a Mametu Indemburê, a Kota Rifula que é a cozinheira, que cozinha pros nossos Inkisses. E tem outros cargos que vem acompanhando, quem toma conta do quarto do exu, tem várias funções e vários cargos dentro da casa do santo.

9.1. Mametu Gamgamiro

Foto 10 – Mametu Gamgamiro



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Sobre como eu me sinto a respeito do que a minha mãe passa pra mim? Eu me sinto bem, porque o que ela passa pra mim são ensinamentos que eu tenho que levar pra mim, que sou filha dela, e levar pros meus filhos no dia que eu for ter. Então, são ensinamentos que a gente tem que gravar pra fazer tudo direitinho, assim como ela ensinou pra mim, eu vou ensinar para os filhos que eu vou ter, isso é uma tradição que a gente tem na nossa casa, no Candomblé. É uma coisa que tem que ser respeitada, tem que levar a sério os ensinamentos que a nossa mãe dá, é uma coisa que serve pra gente mesmo e pra passar pros filhos que vamos ter futuramente.

10. Conselho sobre Respeito e Ética no Sagrado

Foto 11 – Orientação do sacerdócio



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Se não respeitar, se não se fizer respeitar, não seguir aquilo que a Mametu ou que o Tatetu ensina pra ela, qual a moral que ela vai ter pra ensinar pros filhos dela? Então, eu vejo dessa forma: “faça direito suas coisas, cumpra seu tempo de santo, que é pra você ter moral e poder falar e não ter quem cale a sua boca, porque você fala da melhor maneira possível. Você não pode ser cobrada, se você faz as coisas corretas, direitinho.”.

Desde quando eu trabalhava como funcionária de qualquer empresa, eu procurava fazer meu trabalho da melhor maneira pra não ser chamada atenção, e eu trouxe isso pra dentro do santo, pra dentro do sagrado. A gente tem que fazer aquilo que o pai de santo recomenda, não pisar fora da linha, faça aquilo que você fazendo, você tem moral, tem respaldo, é respeitado por aquilo que você faz da melhor maneira. Eu acho que a nossa consciência te pune quando tu não faz a coisa correta, tu pensa que ninguém tá vendo, tu pode tá entre quatro paredes, mas o Inkisse, o Caboclo, a Pomba Gira, o Erê... nossos guardiões estão só te olhando. Zambi, que é nosso deus maior, Lembá, que é Jesus Cristo, tá só olhando.

A gente tem que ser honesto, correto, pensando que alguém tá vendo eu fazer a coisa errada. Isso não tá omissa, isso não tá escondido, tem alguém vendo, se eu acredito no espiritual, se eu tenho essa fé, se eu acredito nessas divindades, eu acredito nisso também, que eles estão nos olhando a todo momento, que nós acertamos e que nós erramos. Se você tiver fazendo alguma coisa errada longe do pai de santo, o seu Santo tá vendo, seu Caboclo tá vendo, sua Pomba Gira tá vendo, seu erê tá vendo e Erê fala tudo, te derruba na hora! Se o pai de santo perguntar se você fez alguma coisa errada, ele já tá ali apontando, que ele derruba, fala tudo, ele é pra isso, a função do Kafoto, dentro da minha nação é Kafoto, é o famoso espírito infantil, que chamam de Cosme e Damião. Cada um é um, mas eles nascem dentro do Candomblé, nos iniciados, pra falar, eles sentem todo

o sentimento que os filhos sentem, seja ele qual seja, do físico, do mental, do espiritual, ele sente e transmite pro pai de santo e pra mãe de santo, ele é responsável por essa posição. O Erê, o Kafito, eles são muito engraçados, eles falam tudo, não adianta que eles não escondem, seja o pior pecado cometido, ele vai contar.

11. Fala sobre o Território das Ervas e Dificuldades Atuais

Foto 12 – O Elo comunitário entre os mais velhos e os mais novos



Fonte: narrativas audiovisuais/entrevistas concedidas às professoras: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite. Em 30 de novembro de 2019.

Aonde você coloca uma oferenda, aonde você vai buscar uma erva, aonde você vai na mata pegar uma folha isso tudo é território marcado e demarcado por nós. Tá faltando, porque a gente já não encontra as matas sadias pra gente tirar nossas folhas, pra fazer nossos rituais, aquele ritual mais reservado lá dentro dos nossos Bakises. A gente já não tem aonde plantar as ervas de cura e de onde muitas vezes elas vêm, elas já vêm com problemas. Por exemplo, o agrotóxico está em tudo quanto é lugar, ele tá no alimento que a gente come, no gado, nos frangos, nas ervas. Isso a gente tem que ter muito cuidado pra trabalhar com as ervas, porque a partir do momento que a gente começa a colocar algo na planta que não é o que vem da natureza, como nós os mais antigos conhecemos, aquela erva que nasce da terra sem nenhum adubo, a gente planta ali e nasce, aquela erva é a pura, sagrada, sem mistura, sem nada, e também a que está em um lugar mais reservado, não onde passa todo mundo. Hoje em dia, a gente já procura várias ervas, por onde eu ando, eu já ando mapeando, o que eu vejo e onde eu vejo erva que serve pra fazer alguma coisa, mas está difícil o mapeamento, está muito difícil de você ir buscar, porque é nas ervas que tem remédio pra tudo.

Eu não acredito que os cientistas, até hoje, não descobriram a cura da doença da AIDS, porque a nossa mata tem remédio, tem antibiótico, tem antiinflamatório pra tudo que possa imaginar. Isso, pra mim, é comércio. Pra mim, é político e financeiro. Porque onde se faz o remédio, tem alguém que vai comprar, nada vem de graça. É muito fácil cobrir isso aí, colocar uma cortina e deixar os conhecimentos tradicionais avançarem, como a gente faz, e o científico não vem nos ajudar, muito pelo contrário.

A fitoterapia dos remédios está aí, mas pra nos tirar nosso conhecimento, não pra nos ajudar, pra fazer do jeito deles, porque eles colocam mais química em cima dessa fitoterapia e empurra no

peçoal pra eles terem mais uma doença, pra comprar mais remédio. Se eles fazem o remédio dessas ervas mesmo... porque essas ervas curam, como a babosa cura várias doenças. Eu mesma já curei várias doenças: ferida em colo de útero, já curei ferida no estômago do meu neto com remédios que a gente vai fazendo. E olha que a gente não tem aquela medida científica, acadêmica e médica, a gente faz dentro do nosso conhecimento tradicional, vai tendo as ideias, fazendo e colocando. Pronto, tá curado. Tá resolvido! As doses nem pode ser de mais, nem pode ser de menos, elas têm que ser adequadas pra cada corpo, cada pessoa e cada situação que está.

Mas está faltando muita coisa pra nós, ervas que a gente procura e já não acha realmente, porque tem muitas das ervas que a gente usa, principalmente no Candomblé, na Umbanda também. Eu participei um comecinho na Umbanda, eu não fiquei muito tempo, eu não aceitava a missão, minha mãe ia e eu ia com a minha mãe, mas eu não tinha aquela coisa de querer saber, de querer conhecer, de querer acompanhar essa sabedoria da minha mãe, tanto que pouquíssimas coisas, quase nada, minha mãe me deixou de conhecimento, porque quando eu era menina eu acompanhava mais ela, depois eu fui trabalhar pra sustentar, pra ajudar minha família. Eu era uma das irmãs mais velhas, nós eramos quatro meninas e quatro meninos, eu fui trabalhar muito cedo. Eu não tive tempo de acompanhar a minha mãe nessa arte do desenvolvimento, do crescimento mediúnico dela, que ela fazia muitas curas. Eu não estava do lado dela pra aprender. O que eu aprendi foi através das minhas entidades, e olha só quanto tempo eu passei com o pai de santo, passei dois anos. Com a minha mãe não teve vivência nenhuma praticamente espiritual de Umbanda, minha mãe se preparou, se fez, mas eu era menor e, quando fui maior, saía de casa pra trabalhar ou passava o dia em casa estudando. O meu pai, que foi quem me iniciou no Candomblé, Walter do Ogum, ele era conhecido como maracatu, que chamavam pra ele, eu fiquei só dois anos com ele, foi o tempo que ele teve pra me ensinar essas tradições, dois anos não é nada pra gente aprender, mas graças a Zambi e às minhas entidades, elas me dão esse poder.

Foto 13 – da ação participativa das narrativas audiovisuais



Fonte: Alanna Souto Cardoso Tupinambá, Selma Brito e Leila Leite, 2019.





FIAMA GÓES MAUÉS

Advogada (OAB/PA 32.291), mestra em Sociologia e Antropologia pela UFPA. Atua nas áreas de Direitos Humanos, com interesse em gênero, religião, raça e políticas afirmativas na Amazônia.

www.institutocartografandosaberes.com/1/fiama-goes-maues
lattes.cnpq.br/907238803184530



EDENILZA BORGES SIQUEIRA

Pedagoga, com pós-graduação em Neuropsicopedagogia, educadora comunitária e liderança do movimento negro em Ananindeua/PA. Atua na educação para as relações étnico-raciais e na articulação institucional do campo negro amazônico.

www.institutocartografandosaberes.com/1/edenilza-siqueira-articuladora-gestao-dos-povos-das-ilhas-de-ananindeua-e-mocambos



MARIA MADALENA OLIVEIRA DOS SANTOS

Educadora quilombola da Comunidade Remanescente de Quilombo Rio Gurupá (Cachoeira do Arari/PA). Professora das séries iniciais, formada em Ciências Sociais pelo PARFOR/UEPA, com pós-graduação em Educação Especial e Inclusiva. Atua na educação comunitária e desenvolve pesquisas sobre escola, território e extrativismo do açaí.

www.institutocartografandosaberes.com/1/maria-madalena-oliveira-dos-santos



JULLY VANESSA MIRANDA DOS SANTOS

Marajoara, geógrafa formada pela UFPA e quilombola ribeirinha da Comunidade Quilombola de Tartarugueiro (Ponta de Pedras/PA). Professora de Geografia, atua com soberania alimentar, cultura alimentar e cartografia comunitária no IPPCS.

www.institutocartografandosaberes.com/1/jully-vanessa-miranda-dos-santos



ALANNA SOUTO CARDOSO TUPINAMBÁ

Historiadora, doutora egressa do PPGDSTU/NAEA-UFPA, pesquisadora indígena e presidente do IPPCS. Atua com educação comunitária, nova cartografia histórica, mapeamento coletivo, cartografia social do patrimônio comunitário, economia comunitária, história oral e descolonização das identidades indígenas e afroindígenas. Realizou Estágio Pós-Doutoral no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA), no âmbito do PROCAD-AM, com o projeto *Nova Cartografia Social e Saberes Tradicionais na Amazônia* (2019). Concluiu Estágio Pós-Doutoral Estratégico no Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Pará (PPGG-UEPA), vinculado ao PDPG/CAPES, com pesquisa dedicada à nova cartografia histórica, memória oral, educação popular patrimonial e à formulação de políticas públicas em comunidades tradicionais da Amazônia, encontrando-se atualmente em processo de sistematização e organização dos resultados para publicação.

lattes.cnpq.br/7098836632732859
www.youtube.com/@comunicaippcs857



MÃE JUCILENE CARVALHO (D'OIÁ)

Liderança religiosa de Umbanda e Yalorixá do Candomblé Ketu, com atuação em Cotijuba (Belém/PA). Integra o Conselho de Terreiros de Matriz Africana vinculado ao IPPCS.

www.instagram.com/maejucidoya123

www.instagram.com/acarajedajucidoya



MAMETU NANGETU

Liderança do Candomblé de Angola, vinculada ao Instituto Nangetu. Integra o Conselho de Terreiros de Matriz Africana do IPPCS.

www.instagram.com/mametunangetu

www.instagram.com/institutonangetu



MAMETU MUAGILÊ

Liderança afro-amazônica do IBAMCA, atuante na Terra Firme (Belém/PA). Integra o Conselho de Terreiros de Matriz Africana do IPPCS.

www.instagram.com/ibamca

Vínculo Institucional:

Integrantes do Conselho de Terreiros de Matriz Africana, instância vinculada ao Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS).

www.institutocartografandosaberes.com/quem-somos



NOTA TÉCNICA CARTOGRÁFICA

Por profa. Dra. Alanna Souto Cardoso Tupinambá. Direção Geral- IPPCS

Mapa das Autoras Amazônicas: da periferia da Região Metropolitana de Belém aos territórios tradicionais

O presente mapa foi elaborado como um **dispositivo cartográfico crítico**, orientado por princípios da **cartografia social**, da **cartografia feminista comunitária** e das **epistemologias do Sul**, articulando produção intelectual, territorialidades vividas e práticas de saberes tradicionais de mulheres amazônicas.

Diferentemente de mapas meramente descritivos, esta cartografia assume caráter **político-epistemológico**, organizando-se a partir da relação indissociável entre **autoras, regiões, territórios, territorialidades e tradições**, evidenciando redes de articulação que atravessam espaços urbanos periféricos, ilhas, várzeas, territórios quilombolas, indígenas e ribeirinhos da Amazônia paraense.

Os pontos, símbolos e conexões não representam apenas localizações fixas, mas **processos sociais, trajetórias coletivas e experiências territoriais compartilhadas**, sobretudo aquelas protagonizadas por mulheres indígenas, ribeirinhas, quilombolas, negras e afro-religiosas. Alguns textos e autoras aparecem vinculados a **mais de uma região**, refletindo articulações políticas e educativas multiterritoriais, como é o caso das mobilizações de mulheres indígenas ribeirinhas.

A legenda do mapa foi estruturada de modo a tornar explícitos os eixos analíticos que orientam a leitura cartográfica, evitando hierarquizações coloniais entre saber acadêmico e saber tradicional. Assim, o mapa deve ser compreendido como um **instrumento de planejamento comunitário, memória coletiva e afirmação territorial**, em consonância com as diretrizes curatoriais e científicas do Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes (IPPCS).

TEXTO EXPLICATIVO DA LEGENDA

Como ler a legenda do mapa

A legenda do **Mapa das Autoras Amazônicas** está organizada a partir de **cinco eixos interdependentes**, que orientam a leitura crítica do território e das produções apresentadas:

- 1. Autoras:** Identifica o pertencimento político, étnico-racial e comunitário das autoras, reconhecendo mulheres indígenas, quilombolas, negras e afro-religiosas como produtoras legítimas de conhecimento.
- 2. Regiões:** Refere-se aos grandes recortes regionais da Amazônia paraense onde se dão as articulações dos textos e das experiências, como Santarém/Baixo Tapajós, Marajó, Região Metropolitana de Belém e Baixo Tocantins. Um mesmo texto pode dialogar com mais de uma região.
- 3. Territórios:** Diz respeito aos espaços concretos de vida e resistência, incluindo territórios indígenas, quilombolas, ilhas, áreas ribeirinhas e periferias urbanas amazônicas.
- 4. Territorialidades:** Expressa as formas de viver, organizar, ensinar, cuidar e resistir nos territórios, como educação comunitária, governabilidade de mulheres, oralidades, memórias e práticas coletivas.
- 5. Tradições e Saberes:** Indica os sistemas de conhecimento acionados nos textos, tais como saberes indígenas, afro-religiosos, tradições orais, práticas de cura, cuidado e ensino, compreendidos como fundamentos da produção intelectual apresentada.

A leitura integrada desses eixos permite compreender o mapa não como representação estática, mas como **cartografia viva das mulheres amazônidas e de suas redes de saberes e lutas**.

FICHA TÉCNICA DO MAPA

Título: Mapa das Autoras Amazônidas da Educação Comunitária

Da periferia da Região Metropolitana de Belém aos territórios tradicionais

Direção Geral: Profa. Dra. Alanna Souto Cardoso Tupinambá

Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes – IPPCS

CONCEPÇÃO E ORIENTAÇÃO POLÍTICO-CIENTÍFICA

Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes – IPPCS

COORDENAÇÃO CARTOGRÁFICA E CURADORIA

Profa. Dra. Alanna Souto Cardoso Tupinambá (IPPCS)

CURADORIA EDITORIAL E CIENTÍFICA

Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes – IPPCS

(Em conformidade com as diretrizes curatoriais e com o Comitê Científico do projeto)

METODOLOGIA CARTOGRÁFICA

Cartografia social da educação comunitária e das autoras, cartografia do feminismo comunitário e cartografia crítica, articulando os **eixos Autoras – Regiões – Territórios – Territorialidades – Tradições e Saberes – Educação Comunitária**.

GEOPROCESSAMENTO E SISTEMATIZAÇÃO ESPACIAL

Sergio Silva

Secretaria de Meio Ambiente e Sustentabilidade do Pará – SEMAS/PA

(Geoprocessamento realizado a partir de orientação político-cartográfica do IPPCS, utilizando base geográfica oficial e simbologia comunitária fornecida pela coordenação do projeto Autoras Amazônidas da educação comunitária IPPCS)

SIMBOLOGIA E ELEMENTOS VISUAIS

Simbologia comunitária e identitária vinculada às tradições indígenas, quilombolas, negras e afro-religiosas amazônicas, conforme acervo e diretrizes do IPPCS.


ABORDAGEM EPISTEMOLÓGICA

Epistemologias do Sul, educação comunitária, saberes tradicionais, oralidades, memórias coletivas, governabilidade de mulheres e territorialidades amazônicas.

ABRANGÊNCIA TERRITORIAL

Povos da Amazônia paraense, com ênfase em:

- Povos das ilhas da Região Metropolitana de Belém
- Baixada ribeirinha de Belém- Tucunduba

- 
- Marajó
 - Baixo Tocantins- Destaque para Cametá e Moju.
 - Santarém / Baixo Tapajós- Ênfase: Comunidades indígenas e ribeirinhas.
 - Altamira – Ênfase: Comunidades indígenas do Xingu.
 - Territórios indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ilhas e periferias urbanas

FONTES DE DADOS

- Produções textuais das autoras amazônidas publicadas pelo IPPCS
- Diretrizes curatoriais e científicas do IPPCS
- Bases cartográficas oficiais (IBGE e correlatas)
- Mapeamentos comunitários e registros territoriais do projeto

INSTITUIÇÃO RESPONSÁVEL

Instituto de Pesquisa do Projeto Cartografando Saberes – IPPCS

www.institutocartografandosaberes.com

OBSERVAÇÃO ÉTICA E POLÍTICA

Este mapa reconhece mulheres amazônidas como **sujeitas produtoras de conhecimento**, respeitando o pertencimento étnico, territorial e comunitário das autoras, em conformidade com princípios de autonomia, autorrepresentação e justiça epistemológica.



AUTORAS



1 - A governabilidade cabana das mulheres indígenas ribeirinhas: etnicidade, raça e classe
Autora: Alanna Souto Cardoso Tupinambá

2 - Rediscutindo a mestiçagem na Amazônia contemporânea: identidade nacional versus identidades indígenas
Autora: Alanna Souto Cardoso Tupinambá

3 - Soberania alimentar quilombola - Mudanças e permanências na Comunidade Remanescente de Quilombo do Tartarungueiro - Ponta de Pedras
Autora: Jully Vanessa Miranda dos Santos

4 - Evasão escolar e o tempo do extrativismo do açai:
Autora: Maria Madalena Oliveira dos Santos

5 - Práticas espaciais de cura e ensinamentos do IBAMCA - INSTITUTO BAMBURUCEMA DE CULTURA AFRO-AMAZÔNICA(Transcrição das narrativas orais de Mametu Muagilé
Autora Oral: Mametu Muagilé / Bacía do Tucunduba - Terra Firme- Belém -PA

6 - Narrativas e práticas de saberes tradicionais de mulheres - Sessão Mães do Axé
Narrativas orais do Terreiro de Umbanda Casa de Mãe Herondina
autora Oral: Mãe Juciene Carvalho (D'Ole) - Ilha de Cotijuba /Praia Funda

7 - Diásporas afroindígenas: A experiência amazônica de emergência da entidade espiritual cabocla em comunidades de matriz africana
Autoras: Flama Goês e Alanna Souto Cardoso (Tupinambá) - Baixada do Marco - Belém - PA

8 - História de vida, saberes e aprendizagens da Tradição de Candomblé de Angola - Instituto MAGENTU DE TRADIÇÃO AFRO-RELIGIOSA E DE DESENVOLVIMENTO SOCIAL
Autora Oral: Mametu Nangetu - Trav. Pirajá - Bairro do Marco - Belém - PA

9 - Vozes negras: Crônicas raciais do cotidiano
Autora: Edenilza Borges Siqueira - Ananindeua

Regiões de Articulações

▼ Bacía do Tucunduba ▼ Santarém

▲ Praia Funda-Cotijuba ■ Região Metropolitana Belém

▲ Quilombo Tartarungueiro ■ Marajó

■ Baixo Tocantins ▼ Quilombo Gurupá

Tradições / Saberes



Autoras Quilombolas



Autoras Pretas e Afro-Religiosas



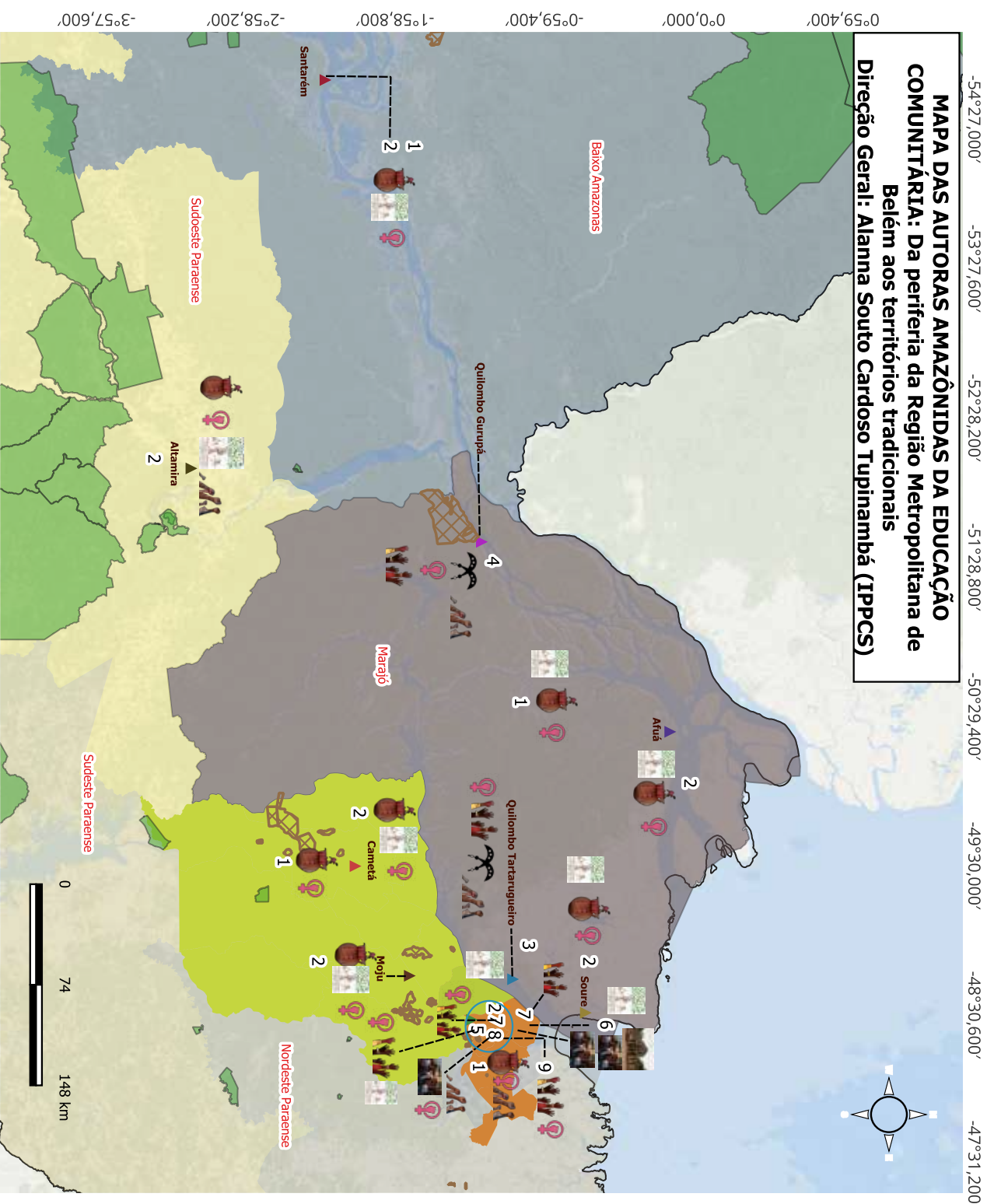
Mulheres Indígenas e a Descolonização da Mestiçagem



Mães do Axé

MAPA DAS AUTORAS AMAZÔNIDAS DA EDUCAÇÃO COMUNITÁRIA: Da periferia da Região Metropolitana de Belém aos territórios tradicionais

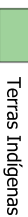
Direção Geral: Alanna Souto Cardoso Tupinambá (IPPCS)



Território



Quilombos



Terras Indígenas



Periferias urbanas amazônicas
Ilhas, várzeas e áreas ribeirinhas

Territorialidades



Educação Comunitária



Resistências étnico-raciais
Oralidade e memórias



Sistema de Coordenadas Geográficas
Datum: SIRGAS, 2000
Fonte: IPPCS, IBGE
Geoprocessador: Sérgio Silva