



AFROS & AMAZÔNICOS

Porto Velho, vol. 1, nº 5, 2022

ISSN 2675-6862



**Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas
Interdisciplinares Afro e Amazônicos (GEPIAA)**

Vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAm) e ao
Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS)





AFROS & AMAZÔNICOS



Vol. 1, nº 5, 2022

ISSN: 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862>

© Afros & Amazônicos

Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas Interdisciplinares Afro e Amazônicas (GEPIAA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História da Amazônia (PPGHAM) e ao Programa de Pós-Graduação de Direitos Humanos e Exercício da Justiça (DHJUS) da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

Campus José Ribeiro Filho – Núcleo de Ciências Humanas, Bloco 2C – Sala 120

BR-364 – Km 9,5 – CEP 76.801-059 – Porto Velho.

Editor

Dr. Rogério Sávio Link (UNIR)

Conselho Editorial

Dr. Marco Antonio Domingues Teixeira (UNIR)

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Ms. Uilian Nogueira Lima (IFRO)

Equipe Técnica

Ms. Maria Enísia Soares de Souza (IFRO)

Prof^a Rita Clara Vieira da Silva (IFAM)

Conselho Consultivo e Científico

Dr. Álvaro Campelo (UFP – Portugal)

Dr. César Augusto Bubolz Queirós (UFAM – Brasil)

Dra. Denise Dias Barros (USP – Brasil)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS – Brasil)

Dra. Ilka Boaventura Leite (UFSC – Brasil)

Dra. Isabel Cristina Martins Guillen (UFPE – Brasil)

Dr. Ivaldo Marciano de França Lima (UNEB – Brasil)

Dr. Josenildo de Jesus Pereira (UFMA – Brasil)

Dr. José Rivair Macedo (UFRGS – Brasil)

Dr. Juan Sebastián Gómez González (Universidade de Antioquia – Colômbia)

Dr. Júlio Cláudio da Silva (UEA – Brasil)

Dra. Maria Regina Celestino de Almeida (UFF – Brasil)

Dr. Martinho Pedro (Universidade Pedagógica de Maputo – Moçambique)

Dr. Matthias Röhrig Assunção (Universidade de Essex – UK)

Dra. Patrícia Melo Sampaio (UFAM – Brasil)

Dr. Patrício Batsikama (Instituto Superior Politécnico Tocoísta – Angola)

Dr. Pedro Acosta Leyva (UNILAB – Brasil)

Dr. Rodrigo Castro Rezende (UFF – Brasil)

Dra. Rosa Acevedo Marin (UFPA – Brasil)

Dr. Thiago Leandro Vieira Cavalcante (UFGD – Brasil)

Ms. Tomé Pedro Morais (Universidade Púnguè – Moçambique)

Ms. Yuri Agostinho (Universidade de Luanda – Angola)

Apoio: Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Fundação Universidade Federal de Rondônia.

Afros & Amazônicos

Porto Velho, Vol. 1, nº 5, jan./jun., 2022.

122p. : il.

Publicação on-line: ISSN 2675-6862

<https://www.doi.org/10.47209/2675-6862.v.1.n.5.2022>

<https://www.periodicos.unir.br/index.php/afroseamazonicos/index>

1. Amazônia; 2. Povos da Floresta; 3. Populações Tradicionais; 4. Quilombolas; 5. Indígenas; 6. Colonização; 7. Afro-brasileiros; 8. Territorialização; 9. Desterritorialização.

CDD 900

AFROS & AMAZÔNICOS



SUMÁRIO

Apresentação.....	5
<i>Alef Monteiro; Marilu Marcia Campelo</i>	

SEÇÃO DOSSIÊ; ESTUDOS SOBRE AS POPULAÇÕES NEGRAS DA AMAZÔNIA ORIENTAL

De Comadres às Tucandeiras: Organizações Associativas que Expressam a Ancestralidade de Mulheres Negras Quilombolas do Rio Jambuaçu.....	9
<i>Joana Carmen do Nascimento Machado</i>	

O Direito à Moradia Adequada na Comunidade Quilombola São Pedro: Um diagnóstico	21
<i>Alef Monteiro</i>	

Oralidade, Autobiografias, Subjetividade e Revelação do Racismo por Mestradas Quilombolas.....	33
<i>Adrian Kethen Picanço Barbosa; Andrea Cardoso e Cardoso; Dayane Érica Cardoso Ribeiro; Rodrigo Corrêa D. Peixoto</i>	

Putiruns Quilombolas: Experiências Pretagógicas nos Processos de Implementação da Resolução 08/2012 em Mocajuba	48
<i>Ellen Rodrigues da Silva Miranda*; Jesús Jorge Perez García**</i>	

Mitos de Origem em Quilombo Amazônico: Um Estudo em África e Laranjituba	61
<i>Silvandra Cardoso Gonçalves; Gustavo Henrique Barbosa; Ana D'Arc Martins de Azevedo</i>	

“Em Busca da Justiça dos Orixás”: Aspectos da Intolerância Religiosa e do Racismo contra as Religiões de Matriz Africana em Belém do Pará	72
<i>Marilu Marcia Campelo</i>	

SEÇÃO ARTIGOS

Aspectos de Religiões de Matriz Africana a partir da Vivência do Bábálòrisá Walmir Fernandes, sacerdote do Ile Aşê Agaronilê em Belém do Pará.....	86
<i>Paula Francinete Ramos</i>	

SEÇÃO RESENHAS

Observando um Fio de Ananse: Apreciação de um Contributo às Epistemologias e Metodologias Negras, Descoloniais e Antirracistas no Brasil.....	107
<i>Lanny Suellen Pereira de Sena; João Batista Santiago Ramos; Natalino Carvalho dos Santos</i>	



SEÇÃO DOCUMENTOS

Fé e Enfrentamento à Intolerância Religiosa na Baia do Guajará: Um Olhar Antropológico sobre a Performance “Jardim de Tradições e Resistência Negra” 111

Renata Beckmann; Marilu Marcia Campelo

AFROS & AMAZÔNICOS



APRESENTAÇÃO

O Pará no foco dos estudos sobre populações negras da Amazônia Oriental

*Alef Monteiro**

*Marilu Marcia Campelo***

É inegável o lugar de destaque que a Amazônia cada vez mais assume na geopolítica mundial por causa das mudanças climáticas, afinal, trata-se da maior floresta tropical do mundo e desempenha um papel fundamental na captura de carbono e na regulação atmosférica via emissão de vapor d'água por meio dos "rios voadores". No emaranhado das lutas ambientais nessa região, os povos indígenas despontam como os "guardiões da mata", fato bastante positivo para o reforço à proteção dos territórios indígenas, mas que, por outro lado, reforça certas imagens historicamente construídas sobre a Amazônia, citamos, particularmente, a imagem da Amazônia como "terra de índio" onde a presença de outros grupos humanos, para além do invasor europeu, seria irrelevante.

Ora, tal imagem chamada de "mito indígena" da formação social da Amazônia (CONRADO, CAMPELO e RIBEIRO, 2015) foi produto da estratégia de fundação histórica da Amazônia no século XIX cujos discursos elegeram apenas dois heróis: o "desbravador" português e os "aguerridos", "rebeldes", mas "incivilizados" e "pregui-

çosos" indígenas (MONTEIRO, 2021). O mito de fundação da Amazônia obliterou a presença de todos os povos que também constituíram o contingente populacional e cultural amazônico, a saber: aos africanos, judeus, ingleses, nordestinos, japoneses e barbadianos (SALLES, 2005; VERGOLINO-HENRY e FIGUEIREDO, 1990; SAMPAIO, 2011; HELLER 2010; BENCHIMOL, 2009; HOMMA, 2016; LIMA, 2013).

Por ter sido palco da Diáspora Africana, a Amazônia também é terra de negros. Populações negras estão espalhadas por esse imenso território nas centenas de quilombos, centros urbanos, vilas e povoados, lutando cotidianamente para ter acesso a uma educação e moradia digna; inserção e condições de igualdade no mercado de trabalho, além de respeito às suas práticas religiosas e muitos outros aspectos interligados pela luta contra o racismo.

Considerando esse cenário, concebemos o presente dossiê no propósito foi compor um mosaico de artigos que apresentasse os resultados de pesquisas de caráter sincrônico e/ou diacrônico acerca das populações negras de uma parte da Amazônia, a porção escolhida foi a Amazônia oriental que é uma sub-região geográfica que corresponde a 57,03% do território da Amazônia Legal (Amazônia Brasileira) e é composta pelos estados do Amapá, Pará, Tocantins e parte do Maranhão e Mato Grosso.

Na Amazônia Oriental estão cidades históricas como São Luís e Belém que foram grandes portas de entrada de populações africanas escravizadas na Amazônia, e, a partir das quais, grande número de africanos e afrodescendentes se espalharam pelos interiores do vale amazônico constituindo o contingente populacional e sociocultural da região. À vista disso, almejamos reunir uma série de temas, pro-

* Sociólogo e antropólogo, mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).

** Antropóloga, doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), é professora associada da Universidade Federal do Pará (UFPA) e coordenadora do NEAB Grupo de Estudos Afro-Amazônicos (GEAM/UFPA) e do Grupo de Pesquisa Roda de Axé – CNPq.



blemas, personagens, eventos, contextos sociais, situações socioeconômicas, produções culturais e muitos outros aspectos da vida das populações negras do Leste Amazônico.

Não obstante nosso desejo holístico, os artigos submetidos estão focados no estado do Pará, e isso se explica pelo menos pelos seguintes motivos: a rede de sociabilidade acadêmica dos organizadores é desse estado; a população paraense apresenta o maior percentual de negros considerando os autodeclarados pretos e pardos, de acordo com as definições do IBGE; o Pará possui o maior número de comunidades quilombolas tituladas no Brasil; e, de todas as unidades federativas da Amazônia Oriental, o Pará ainda é o estado com maior número de universidades, nele está concentrado o maior volume de investimentos em pesquisa no leste amazônico brasileiro, e, consequentemente, há nesse estado maior número de programas de pós-graduação e projetos de pesquisa voltados ao estudo das populações negras da Amazônia Oriental.

Nos textos que compõem o dossiê há um interesse comum por dois temas: comunidades quilombolas e religiões de matriz africana. No primeiro artigo, Joana Carmem Machado realiza um apanhado histórico das organizações associativas de mulheres negras quilombolas dos territórios de Jambuaçu, em Moju, Pará. Segundo a autora, o princípio da organização das mulheres quilombolas desses territórios é a ancestralidade. No artigo seguinte, Alef Monteiro faz uma descrição das condições de moradia no Quilombo São Pedro, em Castanhal, Região Metropolitana de Belém do Pará, e coteja os resultados da pesquisa com o Direito à moradia, dispositivo do Direito internacional com o qual o Estado brasileiro está formalmente comprometido.

No artigo número três desta edição, Adrian Barbosa, Andrea Cardoso, Dayane Érica Ribeiro e Rodrigo Peixoto fazem uma autobiografia etnográfica em que abordam as opressões sofridas pelas três autoras

do texto que saíram dos seus territórios quilombolas para estudar na capital. A mudança geográfica narrada, foi um processo cheio de enfrentamentos ao racismo e aos abusos interseccionais que vitimam mulheres negras, mas que foram e vêm sendo superados.

No artigo seguinte, Ellen Rodrigues da Silva Miranda e Jesús Jorge Perez García analisam os processos de implementação da Resolução CNE/CEB 08/2012 (que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica), em Mocajuba, município do Baixo Tocantins, no Pará, por meio do projeto Putirum quilombola. A autora e o coautor evidenciam o que chamam de “experiências pretagógicas”. Encerrando o conjunto de artigos com atenção em quilombos, Silvandra Gonçalves, Gustavo Henrique Barbosa e Ana D’Arc Martins de Azevedo apresentam e tecem ricas considerações a respeito dos mitos de origem dos quilombos África e Laranjituba, entre os municípios paraenses de Abaetetuba e Moju.

Os últimos dois artigos do dossiê estão ligados pelo tema das religiões de matriz africana. No primeiro, Marilu Marcia Campelo apresenta os resultados de um estudo sobre intolerância religiosa e racismo contra terreiros na cidade de Belém do Pará, a partir do relatório produzido pelo GT de Matriz Africana do Conselho de Segurança Pública do Pará (CONSEP-PA). A autora caracteriza algumas das violências sofridas e aponta causas elementares. Por fim, o último artigo, da antropóloga Paula Ramos, aborda alguns aspectos das religiões de matriz africana a partir da vivência do Bábálòrisá Walmir Fernandes, eminente pai de santo da capital paraense.

Boa leitura a todos e todas!

Referências

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia**: formação social e cultural. 3. ed. Manaus: Editora Valer, 2009.



CONRADO, Mônica Prates; CAMPELO, Marilu Marcia; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 51, p. 213-246, jul./dez. 2015.

HELLER, Reginaldo Jonas. **Judeus do Eldorado**: reinventando uma identidade em plena Amazônia: a imigração dos judeus marroquinos e do Norte da África para o Brasil (Pará e Amazonas) durante o século XIX. Rio de Janeiro: E-Papers, 2010.

HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. **A imigração japonesa na Amazônia**: sua contribuição ao desenvolvimento agrícola. 2. ed. Brasília: Embrapa, 2016.

LIMA, Maria Roseane Correa Pinto. **Barbadianos negros e estrangeiros**: trabalho, racismo, identidade e memória em Belém de início do século XX. Tese (Doutorado em História). Niterói: PPGH/UFF, 2013.

MONTEIRO, Alef. O “mito indígena” da formação social da Amazônia no conto “O rebelde”, de Inglês de Sousa. **Palimpsesto**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 35, p. 491-510, jan./abr. 2021.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Belém: IAP, Programa Raízes, 2005.

SAMPAIO, Patrícia Maria Melo (Org.). **O fim do silêncio**: presença negra na Amazônia. Belém: Açáí, 2011.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença africana na Amazônia colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Dossiê

**Estudos sobre as Populações Negras
da Amazônia Oriental**



AFROS & AMAZÔNICOS



DE COMADRES ÀS TUCANDEIRAS: ORGANIZAÇÕES ASSOCIATIVAS QUE EXPRESSAM A ANCESTRALIDADE DE MULHERES NEGRAS QUILOMBOLAS DO RIO JAMBUAÇU

From Comadres to Tucandeiras: Associative organizations that express the ancestry of black quilombola women from the Jambuaçu River

Joana Carmen do Nascimento Machado*

Resumo: O artigo apresenta parte dos resultados da pesquisa de doutorado realizada pela autora junto às comunidades quilombolas do Rio Jambuaçu, no município de Moju, Pará, Brasil. O Objetivo é tecer um breve panorama das organizações associativas de mulheres negras quilombolas das localidades em que a pesquisa foi realizada. Os métodos utilizados foram a pesquisa bibliográfica – que permitiu a contextualização histórica das narrativas das mulheres quilombolas – aliada à realização de entrevistas semiestruturadas com finalidade de reunir memórias acerca da mobilização política das protagonistas no passado e no presente. Os dados permitem concluir que a mobilização das mulheres negras quilombolas de Jambuaçu tem como base a ancestralidade, princípio civilizatório que as une e fundamenta suas lutas de re-existência contra o racismo.

Palavras-chave: Mulheres negras; Quilombos; Associações; Ancestralidade; Amazônia paraense.

Introdução

Pensar uma Amazônia negra tem causado enorme impacto ao pensamento que produziu o apagamento da Diáspora Africana na formação e desenvolvimento do Território Amazônico, especialmente quando se considera que por muito tempo, como afirmou Salles (2005, p. 93), “na Amazônia [...] a contribuição cultural do negro [foi e] é sistematicamente diminuída e até negada, no conjunto de seus valores constitutivos”, e, quanto mais nos aprofundamos nas intersecções para dar conta dessa diversidade, como a de gênero, mais constamos a visão colonizadora, externa e homogeneizadora que vê a região simplesmente “como natureza, como floresta, como atrasada, como Reserva de Recursos, como Futuro do Brasil” (PORTO-GONÇALVES, 2001, p. 12).

A despeito disso, a presença negra na Amazônia tem sido cada vez mais evi-

denciada (ALVES MELO, 2021; FIGUEIREDO, SARGES e BARROSO, 2021), e, nesse sentido, nesta ocasião apresento evidências diacrônicas e sincrônicas da construção de Territórios de Resistência Negra protagonizado por mulheres que souberam estabelecer formas, lugares, modos e sentidos próprios em oposição aos modos, sentidos e lugares externos produzidos pela ordem hegemônica. Refiro-me às mulheres negras dos territórios quilombolas do Rio Jambuaçu, no município de Moju, no Pará, onde estive entre os anos de 2015 e 2019 realizando a pesquisa de campo do meu doutorado.

No rastro da história, o Município de Moju, ao tempo de 1850, é descrito como uma “[...] região infestada de mocambos” e na região do rio Moju “os negros, cientes da existência daqueles mocambos, estavam muito agitados” (SALLES, 2005, p. 248). A esse respeito é importante lembrar que a formação dos quilombos/mocambos não se dava somente pela via da fuga, isto porque “[...] o negro aprendeu a se organizar. Chegou o momento em que a fuga não era mais uma aventura com resultados indefinidos [...] os quilombos cresce-

* Militante do Movimento Negro, ligada ao Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), Coordenadora Executiva da Rede FULANAS de Mulheres Negras da Amazônia Brasileira, professora da Rede Estadual de Educação do Pará (Seduc/PA), é doutora em Educação pela UFPA.



ram rapidamente, pois eram o principal foco de atração dos negros escapados das cidades e fazendas” (SALLES, 2005, p. 111-112). O resultado foi que, mesmo enfrentando perseguições, as comunidades quilombolas (mocambos) se multiplicaram na extensão do Rio Moju e seus afluentes, e hoje somam mais de 20 comunidades demarcadas, reconhecidas e/ou tituladas¹.

Nessas comunidades, as mulheres negras estabeleceram formas de resistências cotidianas que subverteram a lógica colonizadora passando a colocar na ordem do dia corpos/mentes apartados do construto hegemônico e cada vez mais ligados às suas ancestralidades. Dentre os muitos formatos assumidos, essas formas de resistência se materializaram em associações de mulheres negras que começou lá atrás com as Comadres, como “as antigas dizem”, e chegou ao Grupo de Mulheres Tucandeiras que reúne diversos coletivos de mulheres negras quilombolas do Jambuaçu.

Durante minha estadia em campo ouvi muitas histórias sobre as mobilizações políticas das mulheres negras quilombolas no passado e no presente, e, dentre essas, selecionei algumas que permitem vislumbrar um *continuum* da luta de re-existência dessas mulheres. Isto posto, neste texto objetivo tecer um breve panorama das organizações associativas de mulheres negras quilombolas de Jambuaçu. Para isso, realizei entrevistas semiestruturadas com quatro lideranças femininas a fim de reunir suas memórias acerca da mobilização política feminina na localidade. O material das entrevistas foi contextualizado e elucidado com base em pesquisa bibliográfica sobre os momentos históricos indicado pela oralidade.

A seguir, o texto está dividido em uma seção sobre um símbolo ancestral da organização associativa das mulheres negras quilombolas de Jambuaçu: as Comadres. Em seguida discorro a respeito do proces-

so de criação, bem como das demandas específicas que levaram à criação da associação de mulheres quilombolas Tucandeiras. Logo depois aponto algumas das principais frentes de luta dessas mulheres e, por fim, encerro com algumas considerações finais.

Histórias de Comadres?

Nos dias atuais o movimento de mulheres quilombola de Jambuaçu afirma seguir os passos das “Comadres”: “Quem faz panela de barro, quem planta açaí, quem faz produtos artesanais, quem faz farinha, tem as que são pescadoras e as Centenárias Malafaia, que são as netas, bisnetas, das Comadres” (Waldirene, maio de 2017). Essas mulheres – as Comadres – eram um coletivo semelhante ao grupo das Taieiras, das Estrelas do Oriente, das Irmãs de Raimundo, qual seja, associações de mulheres negras que se organizavam por dentro das irmandades negras, nos idos de 1682-1769, Salles (2015, p. 159) as caracterizou como uma espécie de sociedade beneficente, pois “prestava[m] socorro ao membros quando em estado de moléstia e impossibilidade de prover a subsistência, promovendo-lhes ainda os enterramentos ‘com decência e mandando celebrar sufrágios no 7º dia de passamento’”.

De igual maneira, enquanto “sociedade beneficente”, as Comadres, que eram uma organização informal de mulheres negras da Região do Rio Moju, prestavam serviços de assistência a doentes, nascimento ou morte de alguma pessoa na região, como aponta Waldirene Castro, da Comunidade do Puacê:

Essas comadres organizavam a questão dos partos ou quando geralmente tinha um doente, certo aquele grupo que ia tá lá, tipo uma espécie de vigília desse doente... Cuidava de doente... Geralmente era uma mulher no pós-parto, ou que ia acompanhar essa gravidez, ou mesmo quando tinha um falecido elas cuidavam do aviso nas comunidades, do enterro e do terço. (Waldirene Castro, maio de 2017)

Mas as Comadres também davam contorno à luta de combate às opressões

1. Conforme registros da Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br>. Acesso em 20 mai. 2022.



deferidas sobre os novos territórios que se constituíam na região a ponto de contribuir com a “infestação” de mocambos no Moju. Além de assistir os moradores dessas comunidades, as Comadres os encobertavam e avisavam a respeito de incursões contra os quilombolas:

Era assim, antes a padroeira daqui era N.S Conceição, hoje a igreja já reconhece a N.S da Trindade, mas era assim, quanto tava assim, quando elas sabiam, por exemplo, de ameaças, iam esmolar, pedir contribuição pra fazer uma reza, uma festa pra Santa, e aí tinha uma coisa de se cantar, de fazer versos, nessa de cantar, fazer as ladainha já deixavam o recado do perigo que o camarada tava correndo. Quando não era reza era os puxiruns. Se juntavam pra fazer um puxirum em determinado roçado e aí já iam avisando em forma de canto. A minha avó, contava uma que a avó dela cantava pra ela que foram avisar o pai dela que era fugido que já tinham descoberto o roçado dele e o dono dele ia buscar ele de volta, era assim [cantando]:

*No roçado das senhoras
Quando veio avisar
Que duas luas não tarda
Nenhum retiro se afirmar
Corro, tira, levanta
Não deixa a semente estragar.*

Foi assim que nós viemos parar aqui neste Puace, porque essas Comadres avisaram o pai da minha bisavó e aí deu tempo dele sair de lá. (Waldirene Castro, maio de 2017)

Consta na narrativa das Mulheres Quilombolas do Jambuaçu que as Comadres eram mulheres ligadas à igreja de N.S. de Santana do Bujaru, no atual Município de Bujaru, essas Comadres eram as pessoas de confiança da igreja, me informou Dona Malafaia, membra do Grupo de Mulheres “As Centenárias”, na altura dos seus 104 anos:

Elas começavam a peregrinação delas lá no Bujaru e vinham chegar pra cá [...] a minha mãe me contava que ela tinha uma tia lá no Bujaru e que essa tia disse pra minha avó, irmã dela no caso, cuidar da imagem de Santana, e essa imagem sumiu, daí que essa imagem foi ser encontrada aqui, como encontraram ela aqui, aqui ela ficou e não saiu mais, foi

que formou essa comunidade daqui da N. S. de Santana. Depois já se sumiram duas imagens mais, a da N.S das Graças, que formou a comunidade das Graças e depois já apareceu lá no São Manuel, a imagem do São Manuel e daí que as comadres que vinham pra cá, acabaram por ficar aqui, quer dizer algumas porque as outras voltaram. (Dona Raimunda Malafaia, maio de 2017)

Dona Raimunda Malafaia dá evidências de que na formação das três primeiras comunidades, N. S. de Santana, N. S. das Graças e São Manuel, localizadas no alto Rio Jambuaçu, as mulheres negras se articulavam e protagonizavam por dentro do sistema que as considerava “[...] um tipo acomodado que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu de maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo” (BARRETO *apud* GONZALEZ, 1984, p. 114). Felizmente Dona Raimunda Malafaia está a nos contar que as Comadres não deram a face para o inimigo bater, pelo contrário, a ação dessas mulheres dá conta de que mesmo com a tentativa de invisibilização, estas se fizeram presentes, vivas e ativas, dentro da conjuntura desumana do regime escravista.

Em que pese toda tentativa de visibilização das mulheres negras, elas r-existem, inclusive suas resistências dão sustentação à construção de um novo conceito de Mulher e de Mulher Negra, posto que, se para no pensamento ocidental o conceito de mulher está atrelado a uma determinação biológica subalterna em relação ao também biológico homem superior, para as mulheres da diáspora africana o conceito de Mulher rompe as barreiras das subalternizações recuperando a concepção africana do ser e do poder acionando, por exemplo, o elemento da antiguidade, donde, nas sociedades yorubanas pré-coloniais, “[...] a organização era (e ainda é) determinada em grande parte por meio da antiguidade. A antiguidade como fundamento das relações sociais yorubanas é relacional e dinâmica, ao contrário do gênero, que não está centrado no corpo” (OYĒWÙMÍ, 1997, p. 14).



Este trato africano dá contorno ao que considero uma peculiaridade da mulher negra na diáspora, a figura da mulher mais velha – “as antigas” – como detentoras do saber e do poder nos mais variados territórios de resistência às opressões impostas aos quilombos/mocambos. Nesses territórios, a mais velha é determinante para afirmar uma outra lógica humana por dentro do sistema que a subjugou e vai se ramificar e dar concretude a outra maneira de pensar o conceito de mãe, por exemplo, a mulher-mãe deslocada do determinismo ocidental subverte a ordem hegemônica e como uma “mais velha” – daí o significado da antiguidade, é uma dentre variadas estratégias de superação de tais determinismos.

Contrariando a lógica do aparelho ideológico ocidental que a reduziu as mulheres negras à situação de cuidadoras, reprodutoras, e trabalhadoras braçais por meio de um status fraudulento de “mãe”, de “mãe-preta”, quando por detrás desse lugar estavam corpos violados, essa mulher negra de Moju que atuavam também em Jambuaçu – as Comadres – romperam com tal estrutura e se colocaram como sujeita da própria história por meio de suas resistências cotidianas, que são maneiras, formas disfarçadas de burlar as regras, resistindo aos dispositivos de controle das agências opressoras. Elas não publicizavam suas ações, mas agiram de maneira tal que o seu opositor não percebia que estava sendo lesado, a ideia, podemos assim dizer, não era criar um confronto direto, e sim estabelecer estratégias de resistência usando uma ação e um discurso “oculto” que orientavam as interações cotidianas de enfrentamento aos dominantes pelos dominados.

Por isso mesmo a história das Comadres revela que, contrariando a lógica hegemônica que destituiu mulheres negras e mulheres negras quilombolas do protagonismo da luta contra-hegemônica, essa organização nos põe diante de uma associação de mulheres autônomas, constituída formalmente e que fez frente à pressão

do sistema escravista integrando o processo de aquilombamento de diferentes maneiras indo da estratégia de guarda e camuflagem das comunidades quilombolas à assistência material e física.

Além disso, para as quilombolas de Jambuaçu que afirmam seguir os passos das “Comadres”, essas mulheres assumem o papel de ancestrais das mobilizações associativas das mulheres negras quilombolas no presente. À vista disso, dão substância à ancestralidade que é um princípio ético afrocentrado² comum nos quilombos. A respeito desse princípio, Eduardo Oliveira (2012, p. 43) diz se tratar de “uma atitude que faz sentido se confrontada com o legado dos antepassados”. A ancestralidade implica, assim, na continuidade ética entre um passado e um presente que se relacionam de maneira circular, de tal sorte que os antepassados integram a comunidade hoje no papel de referência e coparticipantes não-físicos, este é o motivo pelo qual as associações de mulheres do presente fazem alusão às Comadres, estas são referência e coparticipantes não-físicas das associações das mulheres negras quilombolas de Jambuaçu.

Tucandeiras

De acordo com o relato das participantes da pesquisa, as mulheres dos territórios quilombolas de Jambuaçu sempre tiveram a tradição de se associar segundo características comuns, tais como profissão, religião, lazer e cultura. Exatamente por isso existe, por exemplo, o Grupo das Apanhadoras de Açaí de Santo Cristo; As Paneleiras; as Centenárias Malafaias de N.S. das Graças; o Grupo das Bordadeiras de Santana do baixo; e as Charcudas da Comunidade do 40. Na região do Jambuaçu, todas as 12 primeiras comunidades do território tinham um Clube de Mães que

2. “A afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos [e eu diria que os afrodescendentes também] como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 39).



além do lazer servia de arena política feminina, pois juntava mulheres de diferentes nichos (religiosas, artesãs, extrativistas, etc.) ligadas pela maternidade.

Esses clubes, contudo, foram desaparecendo no processo de formação das Associações Quilombolas para reconhecimento e titulação dos territórios. Para o estabelecido do direito constitucional de demarcação e titulação, as comunidades tiveram que criar as associações quilombolas (ou “de remanescentes de quilombos”, usando a terminação jurídica), instituições que passaram a representar formalmente todos os moradores e moradoras culminando na supressão do papel de arena política comum para mulheres até então concentrado nos Clubes de Mães.

No clube de mães a gente resolvia tudo e fazia tudo lá. Quando não tinha igreja lá se rezava a missa, batizado, casamento. Quando chegava alguém de fora a gente abrigava lá. No clube não tinha um que mandava, eram nós as mulheres que decidia tudo. Só nós. Porque a gente tava por ali olhando tudo. Quando começaram com esse negócio de quilombola é que acabou com o clube porque nós tivemos todos que nos associar pra poder ser quilombola. (D. Raimunda Malafaia, junho de 2017)

Não obstante, conforme os anos se passaram, as demandas específicas das mulheres trouxeram a necessidade da criação de uma organização que as congregasse e permitisse a reflexão e luta em prol do bem viver a partir dos corpos das mulheres negras quilombolas e não somente da identidade étnica quilombola. Semelhante ao que aconteceu em Moçambique e que foi discutido meticulosamente por Isabel Casimiro (2014) no livro “Paz na terra, guerra em casa”, a conquista de direitos políticos pela população quilombola em geral, cujo principal símbolo institucional de luta política foram as associações quilombolas, não resultou em mudanças significativas na situação das mulheres. Enquanto a “paz” se estabeleceu nos territórios via demarcação, reconhecimento e titulação, em casa, as mulheres sofriam

com a violência histórica do sexismo-machismo racista que a colonialidade conseguiu incutir nos quilombos.

Conforme os termos utilizados pelas próprias sujeitas da pesquisa, “uma série de rebuliço” colocava as mulheres dos diferentes nichos quilombola em diálogo, e o estopim da organização associativa de todas no território foi um episódio de luta contra a violência doméstica:

Quando nós conseguimos a Casa Familiar Rural (CFR), os maridos não queriam deixar as mulheres estudar lá, depois eles já não queriam mais nem deixar as filhas irem estudar. Aí teve o Saberes da Terra e uma senhorinha foi estudar escondida do marido. O povo, que não presta, foi dizer pro camarada que ela tava estudando lá. Pois ele esperou ela chegar em casa e estragou com ela [espancou-a brutalmente] (pausa/voz embaçada de choro). Eu era coordenadora pedagógica da CFR e vi que ela não tinha mais aparecido na escola e aí eu fui lá saber por que se ela já tinha desistido. Foi que eu vi a situação e aí o estrago quem fez fomos nós [as mulheres quilombolas]. Fomos pela delegacia, mas o desgraçado fugiu. Foi a partir daí que nós resolvemos nos juntar e formar a associação só de mulheres. (Waldirene Castro, maio de 2018)

Nasceu, então, a Associação de Mulheres Quilombolas “Tucandeiras” em referência à formiga cuja ferroadia “faz o caba desmaiar de dor” e no simbolismo que carregam em torno da formiga (comunitarismos, cooperativismo, energia vital).

[Escolhemos o nome] tucandeiras porque [essas formigas] são trabalhadeiras e brabas e nunca ficam num único lugar, elas se espalham. A senhora já pegou uma ferroadia de tucandeira? Hum, não né? Pois é. E tem mais, elas só andam em grupo quando uma é tirada do rumo, hum! Te prepara que a ferroadia vem mais forte. Por isso somos Tucandeiras, nós nos unimos, cada uma ajuda com o que sabe fazer e juntas nós vamos se defendendo, se ajudando, se gostando e se espertando, que o negócio não é assim não como o povo quer pensar que é. (Waldirene, maio de 2017)

Tomando como símbolo as formiga tucandeiras, as mulheres negras quilombolas do Jambuaçu têm movimentado o



cenário da luta contra a opressão sobre seus corpos e modos de vida. Esta associação é uma espécie de guarda-chuva que abriga e articula todos os diferentes grupos, associações e coletivos de mulheres existentes nas comunidades.

Além de irem ao enfrentamento contra o grande capital e o genocídio antinegro empreendido pela sociedade brasileira, essas mulheres enfrentam o sexismo-machismo dentro da comunidade, inclusive no contexto das associações quilombolas, onde parte considerável dos presidentes dessas associações enxergam a luta e mobilização dessas mulheres enquanto ameaça aos papéis forjados segundo o imaginário sexista-machista, a saber: o de provedor, cuidador, defensor e senhor do lar. Ao se sentirem atacados nos seus direitos, não é raro que esses homens se tornem alvo preferencial do capital que intenta sobre o território, pois passam a usar as estruturas de poder que ocupam, pela via da presidência das associações, para dizer que “não é bem assim”, as comunidades podem viver facilmente com empreendimentos do capital econômico, a exemplo da ferrovia que o setor de mineração tenta passar pelos territórios.

Tucandeiras em luta

Há mais de uma década as implicações com a extração de minério têm se intensificado na região do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, primeiro pela instalação de um mineroduto para o transporte de bauxita e de uma linha de transmissão instalada pela Companhia Vale do Rio Doce, depois vendida para a empresa Hydro, que impactou de forma severa as terras dos quilombolas provocando a destruição de uma floresta inteira de castanheiras, roçados e o assoreamento de rios e igarapés; segundo pela ameaça de construção de uma ferrovia para transporte de minério, a Ferrovia Pará, vindo do Maranhão passando pela extensão na Alça Viária/Perna Sul, rasgando dois territórios quilombolas localizados no Município de Moju: África-Laranjituba, abaixo do

Rio Moju, e o do Rio Jambuaçu, no alto do Rio Moju, para poder chegar a Serra dos Carajás.

Essa nova/velha ameaça fez com que os quilombolas do Jambuaçu realinhassem sua luta, isto porque o capital instalado no Território passou a fragilizar as relações entre os comunitários, especialmente em favor da exclusão das mulheres das tomadas de decisão, uma situação contra a qual na mobilização e organização das Mulheres dentro do território reagiu agueridamente, remontando a luta ancestral das bisas, das avós, mães, tias, das “velhas mulheres”, no enfrentamento ao capital agromineral e aos conflitos internos:

O que eu acho engraçado nesses homens daqui é que pra nós ir pra roça, pra fazer farinha, nós tem que tá do lado deles, agora quando é pra nós decidir as coisas, sair pra um evento assim, pra uma viagem... é uma coisa! Mas tá bom que eu vou deixar de ir pras minhas reuniões, pras nossas rodas por causa de macho. (Conceição Silva, maio de 2017)

Conceição Silva, mulher negra quilombola, moradora da Comunidade N. S. das Graças, é uma das mais importantes lideranças dentro do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, é filha do Sr. Narcizo, um dos líderes da luta no processo de instalação do mineroduto, falecido em 2010. Conceição era a filha que acompanhava o velho Narcizo – “papai teve 7 filhos homens e só eu de mulher, mas nenhum dos filhos homi [sic.] acompanhava o papai, era só eu” (Conceição Silva, maio de 2017). Conceição é uma mulher que tem a luta cravada na sua constituição, é uma mulher de muita coragem e força, de uma agilidade em pensar e entender “de longe” as estratégias que o capital utiliza para desmobilizar a luta no território.

Herdeira da luta pela manutenção da vida, Conceição tem protagonizado junto com Waldirene Castro profundas mudanças no modo de pensar e de agir das mulheres quilombolas do Jambuaçu:

Essa minha Juliana aqui tava com 5 pra 6 anos e o território estava pegando fogo com a história do mineroduto da Vale,



hoje da Hydro, quando nós tínhamos que decidir o que fazer com essa empresa não tinha noite nem dia, era a hora que desse nós tínhamos que está lá, firmes. Nenhum desses meus filhos, nem marido me impediu de ou me impedem, até hoje, de lutar. (Waldirene Castro, maio de 2017)

Conceição e Waldirene moram em lados extremos do Território, “mas não tem distância certa” que as deixem desconectadas. Nessa ligação e disposição à luta, arregimentaram Guiomar Santos da Comunidade do 40 (referente ao KM 40 da Rodovia Perna Sul), que em seu depoimento deixa a nu, a opressão masculina na comunidade em que vive. Ela me contou o episódio que dá origem ao Grupo das “Charcudas”, um dos grupos que integram a Associação de Mulheres Quilombolas Tucandeiras. Disse:

Olhe, aqui a gente gosta de jogar uma bolinha de tarde, depois do trabalho vai todo mundo pra beira do campo bater uma bola. Acontece que os homens daqui, sabe como é, nos deixavam por último pra jogar, aí tinha umas mulheres que tinham que ir pra aula, outras tinham que colocar janta e aí já tava ficando difícil jogar só nós, mulheres. Aí nos falamos pra jogar com os homens, hum! Mas credo, foi horrível por eles bateram nós todinha. Aí nós resolvemos tirar um campo pra nós. Mas pensa numa mulherada que trabalhou, fizemo farinha, bingo, todas essas coisas e aprontemo o campo. Pois no dia da inauguração que nós convidamos toda a mulherada das comunidades todas desse Jumbuaçu. Eles se puseram na beira do campo pra não deixar nós jogar. Até esse pastorzinho tava lá pra dizer pra nós não jogar. Mas professora, deixe que nós tá lá discutindo e um molequinho, desses moleques abusado me falou assim: “minha pica que vocês vão jogar”. E os outros machos grandes começaram a rir, foi que me subiu uma raiva que eu peguei a bola e disse mesmo: “se tu tem pica eu tenho charque” e me deu a maluca que eu juntei as mulheres todas e nós expulsemos os safados e até o pastor. Nós pegamos mesmo pau, pedra e fomos tirando eles de lá. Era bem uns 20 homens. Mas nós era mais. (Guiomar Silva, maio de 2017)

Guiomar é a mais nova delas e, por incrível que pareça, a mais calma. É ex-

tremamente observadora e nas reuniões é sempre a última a falar porque com maestria faz um apanhado de toda a reunião e dá as providências, é também a única dentre as duas que está presidenta da associação da comunidade. As narrativas das mulheres negras quilombolas acima demonstram que tais mulheres fogem ao imaginário social de que o lugar da mulher é no espaço privado da casa, pelo contrário, as mulheres que fazem parte desta pesquisa transitam em outros espaços, ditos públicos, no contexto da comunidade quilombola, a roça, o campo de futebol, pois todos são fronte da luta.

Essas mulheres lideradas por Guiomar Silva ficaram conhecidas como Grupo das Charcudas que se formou a partir do episódio ocorrido no campo de futebol, haja vista que quando homens se interpõem e tentam exercer uma pretensa autoridade sobre as mulheres, acionando do símbolo inscrito na hegemonia como símbolo de poder/dominação masculina, o falo, as mulheres, sob orientação de Guiomar, dizem não e reposicionam o corpo/poder feminino, outrora, subalternizado, e ostentam como símbolo de poder contra-hegemônico o “charque” (vagina). Desde então, dentro do Território Quilombola do Rio Jumbuaçu, “charque” virou símbolo de PODER FEMININO.

Outro episódio que demonstra o poder das Charcudas é uma festa que acontece todos os anos, no mês de agosto, em que só participam mulheres. Tudo começou em um imbróglio durante uma festa realizada por um time de futebol masculino da comunidade:

Bem, eles contrataram o DJ, mas nós pagamos o ingresso. Quando nós pedia as músicas que nós queríamos dançar eles faziam o sinal, assim (sinal negativo) pro DJ lá não tocar. O fato foi que nós saímos com a cara no chão. Mas como nós tem o nosso campo também, nós chamamos todas as mulheres do território e fizemos um campeonato que durou um fim de semana todo [risos] e quem fazia farinha fazia, quem tinha criação vendeu, quem tinha açai vendeu, o que a gente tinha, a



gente, a gente foi vendendo e foi fazendo dinheiro. Quando nos já tinha o dinheiro, nós mandamos fazer faixa, contratamos o mesmo DJ e fechamos a sede e só entrava mulher e de graça. E pense! Nós dançemo e gritava lá de dentro: aqui só tem charcuuuuda! (Guiomar Santos, maio, 2017)

A partir de então, as festas são realizadas anualmente, nelas entram apenas mulheres, e atualmente se formaram também duas DJs que tocam na festa e todos os instrumentos do carimbó foram construídos também pelas próprias mulheres que também constroem tambores, pandeiros, agogôs e fornecem às outras comunidades: “a gente já entrega até afinado, que tem a tTa Dalgiza que é uma coisa pra afinar tambor. Agora é só no mato, não me pergunte como ela faz que eu não sei e nem quero saber [risos] (Guiomar Silva, maio de 2017).

Entendendo que o Território vai se perder com a ferrovia das grandes mineradoras, essas mulheres que lutam para impedir a construção da ferrovia logo começam também a sofrer penalidades. Um dos exemplos a mim apresentados foi o da professora Waldirene Castro que foi retirada, sem nenhuma explicação, da coordenação pedagógica da CFR Pe. Sergio Tonetto e só tomou conhecimento quando recebeu o contracheque zerado e a carga horária diminuída, ao que ela reagiu com bravura e tenacidade: “mas se eles pensaram que eu ia passar fome, eles se enganaram, eu tenho roça, criação e as minhas painéis de barro (Waldirene Castro, maio de 2018). Em seguida, D. Maria Trindade (67) foi brutalmente assassinada pelo filho do vigia da empresa MARBORGES Agroindústria³, e seu óbito entrou para o rol de lideranças que foram assassinadas por “motivações passionais”, escamoteando os reais sentidos de tais mortes, a saber: os conflitos agrários entre quilombolas e empreendimentos instalados no Território Quilombola do Rio Jambuaçu.

3. Agroindústria com foco na extração do óleo vegetal (coco e dendê), instalada na região desde 1970.

Este fato abalou sobremaneira as mulheres quilombolas do Jambuaçu, porém não as intimidou. Viveram o luto, choraram, protestaram e como bem colocam em seus próprios termos, “tombaram Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente”. Então, estas mulheres passaram a promover várias reuniões no âmbito do território, mobilizando os comunitários, por meio das associações, assim como uma nova categoria de luta que vem se constituindo no território, o “grupo dos jovens” e várias instâncias de proteção do Estado, como Defensoria Pública e Ministério Público, além de parceiros institucionais por meio de grupos de pesquisas que atuam no território, tais como o Grupo de Pesquisa em Educação do Campo do Campo na Amazônia-GEPERUAZ-UFPA, a Universidade no Quilombo (UFPA/Campus Castanhal), o Grupo de Pesquisa em Educação Quilombola-EduQ/UEPA, o Grupo de Estudos Afro-Amazônico-GEAAM/UFPA), o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará-CEDENPA e a REDE FULANAS pelo Movimento Negro, deixando evidente que tais agressões não as intimidariam:

Se as empresas estão pensando que com o assassinato da Trindade as empresas vão nos calar, tão pensando errado. É por Trindade que agora nós nos levantamos também. Tombaram a Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente. [...] Então nós temos que junto com esses parceiros encontrar uma forma de construir defesas pra sobrevivência do nosso território, que é a nosso própria sobrevivência. (Waldirene Castro, maio de 2018)

É nesse contexto que as Tucandeiras promoveram uma primeira reunião para tratar do Protocolo de Consulta Prévia, livre e informada, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada no direito brasileiro através do Decreto nº 5051/2004.

Os conflitos de terra no Território do Jambuaçu têm como uma de suas portas de entrada a instalação do capital pela via da compra de terras. Antes dessas terras do atual território quilombola serem reconhecidas pelo Estado Brasileiro como área



de uma comunidade tradicional e, por isso, legalmente resguardada, o capital avançava na grilagem e na pressão econômica para fins de compra de lotes, gerando graves conflitos.

Não é de hoje que nosso território é atacado por essas empresas, a MARBORGES mesmo está aqui há muito tempo que foi se chegando, se chegando, comprando um pedaço de um, de outro, aí se era esse pedaço aqui ela já dizia que era mais e os besta se calavam e taí isso daí. E a Trindade era uma que não vendia, não dava um pedaço de terra dela pra empresa, as terras dela ficavam bem no meio do montão de terra que a MARBORGES disque comprou. Aí né, deu no que deu. (Conceição Silva, maio, 2017)

Com o reconhecimento das terras de quilombo pela Constituição Nacional, os conflitos passam a se dar no campo das leis de concessão e licenciamento para exploração de minério, possíveis porque os recursos minerais no subsolo são bens da União e ela estabelece formas de concessão. No caso do Jambuaçu, a União concedeu o subsolo das terras quilombolas para a instalação do mineroduto da Hydro.

Ademais, com a previsão de instalação da Ferrovia Paraense que vai ligar o Porto de Vila do Conde em Barcarena, Pará, à Açailândia, Maranhão, o clima de tensão se acirra dentro do território. Tal ferrovia vai impactar inúmeros territórios tradicionais, agroextrativistas e quilombolas, ao ponto de comunidades inteiras desaparecerem para dar caminho à ferrovia, como é o caso da Comunidade Quilombola do Puacê que tem como projeto de compensação ser totalmente remanejada para outro espaço dentro do território:

O Estado tá dizendo mesmo assim pra nós: “olha vocês estão me atrapalhando, então, pra não fazer igual como eu fiz com os pais e mães de vocês, lá na África, que eu cheguei metendo o pé na porta, saqueei tudo por lá, coloquei no navio e trouxe pra cá pra ser meus escravos, vocês que são filhos desse pessoal aí, e como eu tô melhor, eu vou tirar vocês daqui dessa terra e colocar pra outro local”, assim, simples assim. Mas a gente responde é a assim: “vocês não vão fazer

com a gente o que fizeram com os nossos pais, mães e avós, nós não vamos deixar vocês nos arrancarem daqui deste chão, como se estivessem arrancando do chão uma árvore. Aqui está plantada a nossa vida, nossos pés são raízes profundas deste chão e em honra aos nossos antepassados vocês não vão nos arrancar daqui” [...] o Estado pensa que a gente não sabe que isso é racismo, que eles querem passar essa ferrovia deles aqui nas nossas terras, porque o Estado continua sendo racista! (Waldirene Castro, maio de 2017)

Tomando como lema “pelos braços da mulher, a força dos quilombos”, a Associação de Grupos de Mulheres Quilombolas Tucandeiras tomou as rédeas da mobilização do território no tocante ao processo de instalação da ferrovia no território, tendo clareza de que a luta se dará em termos desiguais,

Nós sabemos com quem estamos lidando, estamos lidando com o grande capital, porém nós vamos nos valer da lei que nos favorece, enquanto há [risos]. A ferrovia vai sair sim, eu tenho clareza disso, mas a minha luta neste momento é dizer sob que condições ela sairá, nós é que vamos dizer como ela vai passar. (Guimar Silva, maio de 2017)

Assim, nos dias 13 e 14 de outubro de 2017, na Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto (CFR), na Comunidade Quilombola N.S. das Graças, os movimentos e organizações quilombolas se reuniram em caráter de assembleia geral, para construir e aprovar o Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada (CPLI) e Consentimento do Território Quilombola de Jambuaçu. Também criaram a Autoridade Coletiva Quilombola de Jambuaçu, formada por uma rede de autoridades (responsáveis) das comunidades.

Nós nos autoafirmamos, historicamente, de forma coletiva, ou seja, como quilombolas que se territorializam, social e politicamente, através da interculturalidade, resultante da articulação de nossos atributos identitários, tais como as nossas formas de “ser” “homem-mulher” contemporâneos e nos diferenciamos (físicos e simbolicamente) por meio de grupos geracionais (crianças/jovens/adultos/idosos), também por nossos pró-



prios “trabalhos” tradicionais, nos realizarmos como agricultoras(es) familiares, extrativistas, servidoras(es) públicas(os), pequenas(os) empreendedoras(es) e estudantes; seguimos, internamente, distintas orientações religiosas: protestantes, católicas(os), afroreligiosas(os), assim como benzedeiras(os), curandeiras(os) e parteiras (os); e finalmente, nós nos autoretresentamos, politicamente, em diferentes formas de organizações sociais e territoriais (urbano-rural). Assim, portanto, formamos uma só “identidade quilombola plural”, conjugando o passado com o presente. (PROTOCOLO- CPLI, 2018, p. 01)

O Protocolo CPLI do Território Quilombola do Rio Jambuaçu é um documento que determina as bases da negociação com os empreendimentos, cuja condição *sine qua non* é ninguém negociar sozinho, “estamos juntos e misturados”, pois em experiências anteriores, o capital mineral tem atuado na divisão do território, imprimindo uma prática de negociar com as famílias “diretamente” atingidas pelo empreendimento, ou seja, as casas e sítios mais próximas ao mineroduto e ao linhão de transmissão são as que são beneficiadas com medidas de compensação, entretanto, os vários igarapés, assoreados pelo empreendimento, deixaram de servir a todos dentro do território, as florestas derrubadas de igual maneira prejudicaram a vida em todo o território.

Não queremos que a nossa história seja esquecida e muito menos violentada. “Os empreendimentos aceleraram o processo de extermínio do nosso povo desde a década de 70 com a entrada da REASA, MARBORGES, VALE, IMERYS, HYDRO, entre outros” que violentaram nosso modo de vida. Porque esses “empreendimentos que passaram por aqui nos enganaram covardemente”. Não queremos que a “Exploração e violação de direitos se repitam nunca mais”. Pois sabemos que “Eles querem concluir o Etnocídio, mas não vamos deixar eles concluir o extermínio da nossa gente, da nossa terra”. (PROTOCOLO CPLI, 2018, p. 04)

Os povos originários, povos tradicionais e, mais especificamente, as comunidades quilombolas, são entendidos enquanto grupos que culturalmente se dis-

tinguem do projeto dominante, ou predominante de nação, possuindo formas próprias de organização social, se reconhecendo como tais, utilizando seus territórios e os recursos naturais, como uma condição de sua reprodução e perpetuação cultural, social, econômica, religiosa e ancestral, onde seus conhecimentos e práticas são transmitidos e gerados de geração em geração, através da tradição (MOREIRA e MIRANDA, 2017, p. 728). Desta forma, a utilização do protocolo e a realização da consulta prévia pode garantir o direito da comunidade à identidade e à autodeterminação, o que dificulta a ação dos empreendimentos durante os processos de consulta prévia e de consentimento na formulação e execução de empreendimentos que estejam em fase de licenciamento ou de planejamento que afetem diretamente o Território do Rio Jambuaçu e fortalece a luta pela sua manutenção.

O governo passado deu uma parada e resolveu jogar a pomba para o atual governo, que já começou a minar as relações junto com os empreendimentos aqui no território. Mas aí todo mundo tem um livrinho do protocolo e aia gente ouve, ouve, ouve o pessoal falar e quando eles pensam que nos convenceram, aí nós diz: “mas olha, não é isso que tá aqui no nosso protocolo!” [risos] (Conceição Silva, março de 2019)

As mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu rejeitam determinações de subalternizações sobre elas e passam a acionar mecanismos de superação desses lugares, por meio de subjetivações inscritas na própria estrutura constitutiva de uma descendente de africano/a, o restabelecimento da força ancestral, assim, restituem o ser/mulher apartado do determinismo ocidental que objetifica corpos femininos e afirmam o ser/mulher que opera sob uma outra lógica, a lógica de estar em movimento, e portanto, sem lugares pré-determinados a ocupar, logo, atentas, libertas e extremamente perspicazes.

Esses tempos de vivência com as Mulheres Quilombolas do Jambuaçu aprendi que uma Mulher Quilombola é dotada do



poder da Mulher Africana, transterritoriza-
do na diáspora, assim, quando repelidas
por forças hegemônicas estabelecidas
pela colonialidade, essas mulheres resis-
tem e não aceitam determinações sobre
seu movimento/corpo/vida e passa então
a afirmar outras identidades. A resistência
às imposições de lugares faz com que as
Mulheres do Território Quilombola do Rio
Jambuaçu R-EXISTAM como mulheres
pela via das suas ancestralidades, pelos
fios da memória que as colocam em sin-
tonia com as suas mais velhas, com suas
ancestrais e como “as antigas faziam”, elas
animam as lutas em defesa de seus ter-
ritórios, assim como reafirmam o lugar do
poder feminino que é dialógico, estratégico
e emancipador.

Considerações finais

Tal como as organizações do feminis-
mo negro brasileiro em geral (WERNECK,
2010), as associações de mulheres negras
quilombolas do Jambuaçu, seguem “pas-
sos que vêm de longe”, isto é, calcam as
suas ações de organização e de luta na
ancestralidade. Tomando o exemplo das
suas “mais velhas”, as Comadres, e se
organizam e resistem às várias investidas
de exploração do capital e do Estado, elas
lutam contra o sexismo-machismo e pro-
tagonizam uma organização que agrega
todos os coletivos e associações de mu-
lheres negras do território quilombola, as
Tucandeiras.

Nos anos de pesquisa e de militância
junto às mulheres quilombolas do Jambua-
çu não registrei qualquer parecer ou con-
clusão de deliberações em que não se bus-
casse fundamentar as ações do presente
com as imagens da ancestrais guardadas
na memória. Era comum que os discursos
começassem por “no tempo das antigas”
ou “eu aprendi com a minha mais velha”.
Nesse arquétipo ancestral de mulheres
aguerridas e resistentes do passado as
mulheres negras quilombolas consolidam
identidades positivas de mulher negra qui-
lombola.

Encerro esse texto indicando a con-
tribuição que o movimento de mulheres
quilombolas estudado oferece aos movi-
mentos de mulheres negras em geral. No
mesmo espírito de Ailton Krenak (2020),
dessas mulheres emergem ideias que con-
tribuem com o adiamento do fim do mundo
por meio do protagonismo negro e femini-
no, qual seja, a luta feminista assentada na
ancestralidade e o princípio da cooperação
por meio de uma identidade comum que
não anula as diferenças, mas as juntas em
um único “formigueiro” de Tucandeiras que
se espalha por um grande território e que
se defende e “ferroa” opressores.

Referências

- ALVES-MELO, Patrícia (Org.). **O fim do si-
lêncio**: a presença negra na Amazônia. 2.
ed. rev. e ampli. Curitiba: CRV, 2021.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade:
notas sobre uma posição disciplinar. In:
NASCIMENTO, Elisa L. (org.). **Afrocentri-
cidade**: uma abordagem epistemológica
inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- CASIMIRO, Isabel. **Paz na terra, guerra
em casa**: Feminismo e organização de
mulheres em Moçambique. Recife: Editora
UFPE, 2014.
- Contexto, 2001.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de; SAGES,
Maria de Nazaré; BARROS, Daniel Souza
(Orgs.). **Águas negras**: estudos afro-lu-
so-amazônicos no oitocentos. Belém: Ed.
UFPA, 2021.
- GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na
cultura brasileira. **Revista Ciências So-
ciais Hoje** (ANPOCS), São Paulo, p. 223-
244, 1984.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim
do mundo**. São Paulo: Companhia das
Letras, 2020.
- MOREIRA, Eliane; MIRANDA, João Paulo
Rocha de. O direito à participação de gru-
pos vulneráveis: povos indígenas e comu-
nidades tradicionais. In: DINNEBIER, Flá-
via França; MORATO, José Rubens (Org.).
Estado de Direito Ecológico: conceito,



conteúdo e novas dimensões para a proteção da natureza. São Paulo: Inst. O direito por um Planeta Verde, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n. 18, p. 28-47, mai./out. 2012.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceptualizing Gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies**. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8. (Tradução livre em português de Juliana Araújo Lopes para uso didático). Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/conceito-genero.pdf>. Acesso em: jan. 2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2021.

PROTOCOLO de Consulta Prévia, Livre e Informada dos Quilombolas do Jambuaçu-Moju/PA, 2018. Acessado em 19 de dezembro de 2019. Disponível em: <https://www2.mppa.mp.br>.

SALLES, Vicente. **O negro na formação da sociedade paraense**. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3. ed. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2005.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 08-17, mar./jun. 2010.

-----//-----

Abstract: The paper presents part of the results of the doctoral research carried out by the author with the quilombola communities of the Jambuaçu River, in the municipality of Moju, Pará, Brazil. The objective is to weave a brief overview of the associative organizations of black quilombola women in the places where the research was carried out. The methods used were bibliographic research – which

allowed the historical contextualization of the narratives of quilombola women – combined with the realization of semi-structured interviews in order to gather memories about the political mobilization of the protagonists in the past and present. The data allow us to conclude that the mobilization of black quilombola women from Jambuaçu is based on ancestry, a civilizing principle that unites them and underlies their struggles for reexistence against racism. **Keywords:** Black women; Quilombos; Associations; Ancestry; Paraense Amazon.

Recebido em: 10 de abril de 2022.

Aceito em: 29 de abril de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



O DIREITO À MORADIA ADEQUADA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO PEDRO: UM DIAGNÓSTICO

The right to adequate housing in the Quilombola Community São Pedro: a diagnosis

Alef Monteiro*

Resumo: O artigo sintetiza parte de uma pesquisa de mestrado realizada entre os anos de 2019 e 2021 na Comunidade Quilombola São Pedro, zona rural do município de Castanhal, estado do Pará. O objetivo é descrever as condições de moradia no referido quilombo e cotejá-las com o Direito à moradia adequada instituído por dispositivos legais de caráter internacional e nacional. Para esse fim, foi realizada uma pesquisa censitária e observação *in loco* em que foram gerados dados demográficos e socioeconômicos. Os resultados permitem concluir que todas as dimensões do Direito à moradia adequada têm sido violadas nesse quilombo algo que, mais do que mero acidente, é a própria necropolítica do Estado para com essa comunidade.

Palavras-chave: Quilombo; Amazônia paraense; Direito à moradia adequada; Necropolítica.

Introdução

O advento de reconstrução das cidades nos países devastados pela Segunda Guerra Mundial levantou a questão do direito a moradias que atendessem às condições básicas do ideal de dignidade humana sustentado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, tratado elaborada logo após o término do conflito. O debate entorno dessa questão culminou, em 1966, no Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais que assinalou, no artigo 11, o reconhecimento e resguardo do Direito à moradia adequada pelos países parte, dentre os quais o Brasil estava e continua incluído. Na condição de signatário da Organização das Nações Unidas (ONU), o Estado brasileiro ratificou o Pacto de 1966 (BRASIL, 1992) e assumiu para si a responsabilidade de assegurar à sua população o Direito à moradia adequada (BRASIL, 2013).

Entretanto, a despeito dessa incumbência estatal, alguns relatórios sobre con-

dições de moradia no Brasil demonstram a prevalência de moradias inadequadas acompanhada pelo baixo número de políticas públicas destinadas à melhoria das condições de habitação (MARQUES, 2007; FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO, 2020), pois, ainda que se considere algumas políticas públicas como o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e o Minha Casa Minha Vida, para citar alguns exemplos nacionais, tais políticas ainda não foram suficientes para reverter o cenário de precariedade das habitações no país.

Apesar de haver uma larga documentação acerca da inadequação de moradias nos espaços urbanos, esse problema não se restringe às cidades e afeta as zonas rurais e populações tradicionais que muitas vezes estão longe dos centros urbanos. Um exemplo desse quadro foi observado por mim entre os anos de 2019 e 2021 ao realizar minha pesquisa de mestrado junto à Comunidade Quilombola São Pedro, localizada na zona rural do município de Castanhal, no estado do Pará.

Os sítios que compõem esse quilombo distam 16 quilômetros do centro de Castanhal e existem, de acordo com a me-

* Sociólogo e antropólogo, mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP).



mória local, há aproximadamente 15 décadas. Contudo, não obstante esses mais de cem anos, a ocupação foi reconhecida enquanto legítima pelo Estado apenas em 2007, ano em que a Fundação Cultural Palmares reconheceu e demarcou o território quilombola que ainda segue lutando pela titulação. No momento em que estive nesse quilombo sua população era de 180 pessoas divididas em 47 residências das quais 32 estavam relativamente próximas formando uma vila central e 15 estavam dispersas em lotes afastados que se ligavam à vila central por ramais.

Afim de obter uma caracterização o mais fidedigna possível de São Pedro, especialmente diante da ausência de dados sobre a comunidade no IBGE¹, realizei uma pesquisa censitária em que foram gerados dados diversos, especialmente de cunho demográfico e socioeconômico. Munido de câmera fotográfica e formulário destinado para a geração de dados, visitei e fotografei todas as residências do quilombo, durante as visitas também entrevistei 47 pessoas indicadas e que, em concordância com as indicações, apresentaram-se a mim como chefes de família e responsáveis pelas residências.

Isto posto, neste artigo reúno os dados censitários referentes às condições de moradia em São Pedro e os examino com o objetivo de descrever as condições de moradia nesse quilombo e cotejá-las com o Direito à moradia adequada instituído por dispositivos legais de caráter internacional e nacional. Nessa tarefa, guio-me por uma perspectiva descolonial alicerçada que trabalha especialmente com a ideia de necropolítica (MBEMBE, 2016) explorada na conclusão e que não apenas aclara os resultados obtidos como também explica, em grande parte, certas circunstâncias que tornam possíveis as condições de moradia verificadas em São Pedro.

O texto a seguir está sucessivamente dividido do seguinte modo: em primei-

1. De acordo com a agência do IBGE em Castanhal, o quilombo não esteve na amostra de domicílios do último censo realizado em 2010.

ro lugar, faço uma definição do Direito à moradia adequada; em seguida descrevo e confronto as condições de moradia em São Pedro com as dimensões do Direito à moradia adequada; e, por fim, faço algumas considerações finais.

O direito à moradia adequada

No contexto brasileiro caracterizado pelo histórico desrespeito ao direito à moradia (MARICATO, 1982; 2015), pelo menos em termos formais, o Direito à moradia adequada se constitui em um avanço no direito à habitação, na medida em que não apenas estabelece o direito a um teto, mas firma condições mínimas que a habitação deve possuir em respeito à dignidade dos moradores. Logo, esse direito qualifica legalmente as pautas de movimentos de luta pela moradia, bem como impõe aos governos o dever de responder a determinados critérios nos processos de elaboração de suas políticas de habitação.

Vale dizer que esse direito não se trata de restrição, ele não implica em uma norma que se impõe às mais diferentes populações desconsiderando suas peculiaridades de ser e existir enquanto moradores dotados de autodeterminação cultural. Ao contrário, o Direito à moradia adequada consiste em um conjunto de princípios que devem ser respeitados e garantidos pelos países que integram a ONU.

Legalmente, o Direito à moradia adequada foi instituído no Direito Internacional através do artigo 11 do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (ONU, 1966) porém, de modo mais substancial, ele foi caracterizado em suas sete dimensões pelo comentário geral número 4 acerca do artigo 11, em 1991 (ONU, 2011). No Direito Brasileiro, o Direito à moradia adequada foi instituído pelo Decreto n. 591, de 6 de julho de 1992 (vale ressaltar: um ano após a definição substancial desse direito pela ONU) e, mais de 20 anos depois, uma publicação elucidativa foi lançada pelo Governo Federal esclarecendo a toda a população o que a esfera



executiva tem entendido por esse direito (BRASIL, 2013).

De acordo com esses dispositivos legais, especialmente o comentário geral nº 4 do Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU (2011), o Direito à moradia adequada possui as sete dimensões seguintes:

1) segurança da posse: independente das formas em que a posse da habitação aconteça (arrendamento, locação, propriedade titulada, etc.), cabe aos Estados, em suas diferentes esferas, garantir a segurança da posse por meio da proteção contra despejos forçados e quaisquer ameaças ao exercício da posse pelos habitantes legítimos;

2) acesso à infraestrutura, bens e serviços: em suas residências, os moradores precisam dispor de saneamento básico, energia elétrica, serviços de emergência, conforto e nutrição, assim como iluminação, ventilação e aquecimento adequados à saúde e bem-estar;

3) custo acessível: os custos para a manutenção da moradia não podem comprometer ou ameaçar outras necessidades básicas, tais como alimentação, acesso à saúde e a educação e cultura. Para isso, os Estados parte devem proteger os moradores de aluguéis abusivos, taxas, serviços e gastos que não correspondam à capacidade de arcar com os custos da moradia;

4) habitabilidade: a moradia adequada, a quem todas e todos têm direito, é capaz de proteger da chuva, incidência solar, ventos, frio, umidade e calor excessivos, de sorte que sejam propícios à saúde e segurança física dos moradores os protegendo de intempéries climáticas cotidianas;

5) acessibilidade: para ser adequada, a moradia deve possibilitar o uso efetivo e saudável do espaço físico pelos moradores, a despeito de limitações físicas e intelectuais originadas na idade (crianças, idosos), deficiência física (por exemplo, cadeirantes e deficientes visuais) ou condições

de saúde (doentes terminais, portadores de HIV, doenças crônicas, etc.);

6) localização segura e geograficamente acessível: a adequação da moradia requer que a habitação não esteja em áreas poluídas, sujeitas a desastres naturais, ou que naturalmente ofereçam insalubridade aos moradores. Nesse mesmo sentido, a adequação da moradia exige que a localização geográfica permita acesso de qualidade aos locais de trabalho e serviços de direitos básicos como saúde, educação e segurança pública;

7) adequação cultural: uma moradia só pode ser considerada adequada se corresponder às necessidades, padrões e anseios culturais dos moradores, a ponto de expressar a diversidade e a identidade cultural daqueles que nela residem.

As condições de moradia e o Direito à moradia adequada em São Pedro

Visando à didática, descrevo as condições de moradia em São Pedro de acordo com cada uma das dimensões do Direito à moradia adequada, e, nesse arranjo, farei o cotejamento das condições verificadas e esse ideal de justiça.

Segurança da posse

Quinze anos se passaram desde a demarcação e reconhecimento do território quilombola de São Pedro, ocorrido em 2007, e, apesar do que diz a Constituição Federal no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, online), os moradores da comunidade São Pedro continuam sem o título de propriedade, e, portanto, sem segurança da posse de suas habitações.

De acordo com as lideranças da Associação dos Remanescentes de Quilombo de São Pedro, a morosidade da ação que se arrasta junto ao Instituto de Terras



do Pará (ITERPA) – órgão estadual responsável pela regulamentação fundiária, explica-se pela necessidade de indenização dos antigos fazendeiros e posseiros que por diferentes motivos – tais como compra, butim de pilhagem ou ocupação indevida (MONTEIRO, 2021) – detinham propriedades dentro do território demarcado.

Subterfúgios à parte, o fato é que a comunidade quilombola continua sem a segurança da posse e, por conseguinte, pairam ameaças ao exercício de posse legítima pelos habitantes do quilombo. Essa circunstância caracteriza uma violação da primeira dimensão do Direito à moradia adequada de sorte que enquanto a situação não for resolvida a comunidade segue sem o seu direito garantido e não pode ser caracterizada como um lugar de moradias adequadas.

Acesso à infraestrutura, bens e serviços

Alguns dos serviços mais fundamentais para a salubridade humana constituem o saneamento básico, haja vista que esses serviços viabilizam a prevenção de doenças. No contexto brasileiro, legalmente se entende por saneamento o

conjunto de serviços públicos, infraestruturas e instalações operacionais de: a) **abastecimento de água potável**: constituído pelas atividades e pela disponibilização e manutenção de infraestruturas e instalações operacionais necessárias ao abastecimento público de água potável, desde a captação até as ligações prediais e seus instrumentos de medição; b) **esgotamento sanitário**: constituído pelas atividades e pela disponibilização e manutenção de infraestruturas e instalações operacionais necessárias à coleta, ao transporte, ao tratamento e à disposição final adequados dos esgotos sanitários, desde as ligações prediais até sua destinação final para produção de água de reúso ou seu lançamento de forma adequada no meio ambiente; c) **limpeza urbana² e manejo de resíduos sólidos**:

2. E vale ressaltar que para o Estado, “núcleo urbano [é qualquer]: assentamento humano, com uso e características urbanas, [isto é,] constituído por unidades imobiliárias com área inferior à fração mínima de parcelamento

constituídos pelas atividades e pela disponibilização e manutenção de infraestruturas e instalações operacionais de coleta, varrição manual e mecanizada, asseio e conservação urbana, transporte, transbordo, tratamento e destinação final ambientalmente adequada dos resíduos sólidos domiciliares e dos resíduos de limpeza urbana; d) **drenagem e manejo das águas pluviais urbanas**: constituídos pelas atividades, pela infraestrutura e pelas instalações operacionais de drenagem de águas pluviais, transporte, detenção ou retenção para o amortecimento de vazões de cheias, tratamento e disposição final das águas pluviais drenadas, contempladas a limpeza e a fiscalização preventiva das redes. (Art. 3, Inciso I, Lei 11.445 – BRASIL, 2007, online, grifo meu)

A importância de todos esses serviços listados em lei se deixa ver através dos dados da Organização Mundial de Saúde (OMS) que estima que anualmente, no Brasil, 15 mil pessoas morram e 350 mil sejam internadas por causa de doenças relacionadas à falta de acesso ao saneamento básico³.

Quanto à São Pedro, a precariedade no acesso ao saneamento básico diz respeito às quatro frentes de serviços destacada pela legislação brasileira. No momento em que o censo foi realizado, não havia um sistema público de captação, tratamento e distribuição de água. Das 47 residências, 12 conseguiam água de cacimbas artificiais ou naturais; dessas, apenas os moradores de 2 residências informaram realizar algum tipo de tratamento através de fervura ou cloração da água destinada ao consumo diário. 20 residências obtinham a água cotidiana de poços simples / “boca larga” e apenas 3 informaram tratar a água destinada à ingestão através de fervura ou clorção. 15 residências obtinham água de poços semiartesianos, e somente a família de uma dessas residências informou tratar

prevista no art. 8º da Lei nº 5.868, de 12 de dezembro de 1972 [Lei do Sistema Nacional de Cadastro Rural], independentemente da propriedade do solo, ainda que situado em área qualificada ou inscrita como rural” (Art. 3, Inciso X, Lei 11.445 – BRASIL, 2007, online, grifo meu).

3. Disponível em: <https://jornal.usp.br>. Acesso em: 12 abri de 2022.



com fervura ou cloração a água destinada à hidratação corporal, as demais consomem a água sem qualquer tipo de tratamento ou apenas coam por meio da utilização de sacos de pano permanentemente amarrados à saída das torneiras.

O serviço de esgotamento sanitário também não existia. E, até a escrita deste texto, informaram-me que nada mudou. Todas as 47 residências despejavam o esgotamento oriundo de banheiros e pias (esgoto de força fraca e média) nos quintais, ocasionando situações em que esse esgoto parava nos cursos d'água, devido à proximidade entre residências e igarapés. 29 residências armazenavam os dejetos humanos (esgoto de força forte) em fossas rudimentares. Essa técnica consiste na construção de covas cobertas de modo simples ou sofisticadas, situações essas em que pequenas casas as cobrem e protegem das intempéries do tempo as pessoas no momento de suas excreções. 18 residências dispunham de fossas sépticas que, apesar de possuírem menos potencial de contaminação do solo e das águas subterrâneas quando comparadas às fossas rudimentares, não são a opção ideal para o tratamento dos dejetos humanos produzidos na comunidade, podendo ser substituídas, por exemplo, por fossas biodigestoras.

Devido a ausências de política pública por parte do poder municipal, a limpeza urbana e manejo de resíduos sólidos ficava a cargo dos próprios moradores da comunidade. Cabia a cada morador limpar as redondezas de suas casas. E, quando as vias do quilombo (todas de terra) estavam muito danificadas pela ação das chuvas ou consideravelmente tomadas pelo mato, as lideranças comunitárias angariavam junto a vereadores o envio de máquinas de terraplanagem para “raspar as estradas” e, assim, limpar e nivelar as vias. A técnica utilizada para tratamento do lixo doméstico nas 47 residências era a queima e/ou enterra do lixo em covões, todos processo que geravam poluição do solo e do ar.

No quilombo não existia drenagem e manejo das águas pluviais. Essas águas simplesmente corriam em direção aos igarapés. No verão, que vai de junho a novembro, esse processo não implicava em transtornos, mas no inverno, que vai de dezembro a maio, a vida das pessoas era seriamente comprometida. As águas dos igarapés subiam sobremaneira a ponto de cobrir as pontes inadequadamente projetadas, por vezes arrastando-as. Em campo, presenciei essa situação de semi-isolamento do quilombo, houve vezes em que pessoas precisaram dar a volta por outras comunidades para chegar à cidade. Certa vez, ao ir buscar crianças e levá-las à escola, a van escolar tombou na ponte coberta pelas águas.

Complicando esse quadro de desconformidade com o Direito à moradia adequada, São Pedro carecia de serviços de emergência, conforto e nutrição. O posto médico mais próximo ficava a 6 quilômetros; 38 chefes de família relataram a falta de agentes de saúde; não havia qualquer política pública que viabilizasse a visita esporádica de médicos e enfermeiros à comunidade; O serviço de policiamento e corpo de bombeiros mais próximo ficava na área urbana, em Castanhal. De igual modo, o acesso a espaços e equipamentos de cultura se restringia à área urbana, inexistindo projetos ou atividades de integração da comunidade. No local havia um único comércio pequeno que disponibilizava poucos insumos doméstico, fato que obrigava os quilombolas a se deslocarem até a cidade para, por exemplo, comprar itens básicos como proteínas (carne, ovos etc.) – a chamada “mistura” – ou fazer compras em grande quantidade.

Custo acessível

A percepção dos chefes de família quanto à dificuldade para manter os custos de manutenção da moradia, incluindo energia elétrica, gás, limpeza, reparos e afins, estava assim dividida: 6 pessoas informaram possuírem dificuldade baixa; 23 disseram ter uma dificuldade média; 18



peças disseram que a dificuldade para garantir a manutenção de suas casas era alta ou muito alta. Sobre esses dados é importante salientar que os moradores falaram da dificuldade para manter as suas casas tal como elas se encontravam naquele momento, ou seja, muitas com a habitabilidade bastante comprometida. Das 47 residências, apenas 2 não estavam registradas no Cadastro Único (CadÚnico) de famílias de baixa renda do Governo Federal, cadastro esse que implicava em desconto na tarifa de energia elétrica para 45 famílias da comunidade e também as mantinha no Sistema Único de Assistência Social afim de receberem, por intermédio do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) mais próximo (a 4 quilômetros) alguns serviços e benefícios de prevenção de riscos sociais e pessoais destinados às famílias em situação de vulnerabilidade econômica e social.

A dificuldade para manter as residências, bem como a precariedade das habitações que na seção seguinte será descrita, torna-se compreensível diante do panorama econômico do quilombo. Em São Pedro, a maioria das famílias, 19, viviam com uma renda mensal de até um salário mínimo; e 10 famílias viviam com até meio salário mínimo por mês (frizando que o extinto Bolsa Família está contabilizado nesses valores). 13 famílias viviam com até 02 salários mínimos; 02 famílias com até 04 salários mínimos e apenas 03 famílias com mais de 04 salários mínimos.

Em termos de condição econômica, a regra para a maioria absoluta era a pobreza⁴ ou a extrema pobreza⁵. E as famí-

4. Nesse contexto, chamo de pobreza a situação de carência por motivos econômicos/socioeconômicos, e não baseada em privação voluntária ou por tendências não acumulativo da cultura quilombola.

5. Afim de dar uma certa concretude a essa definição, inclusive considerando a capitalização da vida dos quilombolas, trabalhei com a definição do Banco Mundial, também usada pela ONU, que fixava, naquele momento, a linha da pobreza como a renda per capita menor que 1,90 \$ USD (10,20 \$ RS) por dia. Disponível em: <https://news.un.org/pt/audio/2015/10/1149481>. Acesso em: 13 fev. 2021.

lias em condição relativamente abastada, considerando o contexto, podem ser compreendidas como a exceção a confirmar a regra. Em termos absolutos e percentuais: 18 famílias (39% do total de famílias), que corresponde a 79 pessoas (43,8% da população do quilombo) viviam abaixo da linha da pobreza, isto é, viviam com menos de dez reais e vinte centavos (1,90 \$ USD) ao dia⁶. O resultado inevitável era a dificuldade para prover a manutenção do lar, desembocando na violação de mais uma dimensão do Direito à moradia adequada.

Habitabilidade

No que se refere aos tipos de construção das moradias do quilombo, 29 residências são de alvenaria, das quais apenas a uma o morador atribuiu o status de “concluída”; 11 são de madeira e 7 são de taipa. 31 residências (65,9% do total de moradias) apresentaram algum problema relacionado a frio, umidade, calor, chuva, e integridade estrutural. Dessas, 13 residências apresentam incapacidade para proteger satisfatoriamente contra a chuva, nos termos locais, “quando chove, respinga muito”. Os motivos apontados foram telhas antigas ou inapropriadas e falhas na construção dos telhados. Outro problema recorrente são os cupins. Em sete residências esses insetos comprometem a integridade das paredes e esteios. Em 2 residências, o problema é tanto a incapacidade de proteção eficiente contra a chuva, quanto a infestação de cupins que comprometia a estabilidade das residências todas essas feitas de madeira. Em 1 das casas de madeira, o problema não estava no telhado, mas sim nas brechas entre as tábuas da parede juntamente com a infestação de cupins. 4 residências tinham como problema o calor excessivo por causa do pé-direito baixo. E entre as residências de alvenaria, duas sofriam com rachaduras por causa de problema nas fundações e 2 tinham problemas de infiltração.

6. Esse cálculo respeita a cotação do dólar no momento do censo.



30 residências foram consideradas com uma quantidade inadequada de cômodos por seus responsáveis. O principal motivo apontado para essa classificação foi a falta de espaço para acomodar melhor a família. Em 14 residências as divisões internas, especialmente de quartos, eram improvisadas com tecidos e cortinas. Em outras, mesmo aquelas com paredes divisórias, os quartos, incluindo o de casais, eram compartilhados com outros membros da família, desse modo, essas situações comprometiam a privacidade de todos os moradores.

E, sendo a moradia adequada capaz de proteger de modo eficiente e eficaz seus moradores das intempéries do tempo, além de acomodá-los de modo confortável e salubre, não se pode dizer que a maioria das casas do Quilombo São Pedro correspondem à dimensão da habitabilidade do Direito à moradia adequada.

Acessibilidade

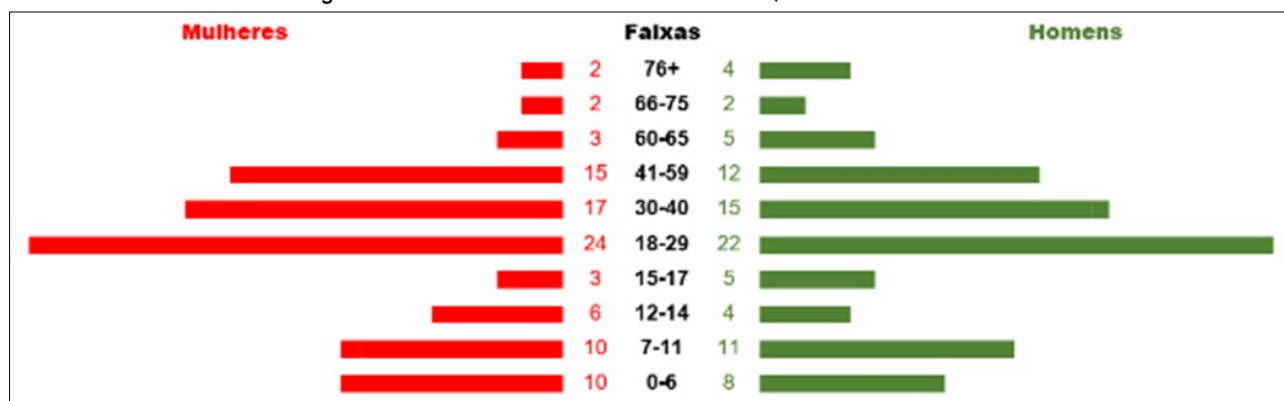
A observação *in loco* e as entrevistas com os chefes de famílias permitem concluir que acessibilidade não é um preceito das construções habitacionais em São Pedro. As pessoas seguem modelos arquitetônicos típicos das áreas urbanas que ignoram essa ideia. Além disso, a construção das casas do quilombo é feita na medida do economicamente possível e não do que é ideal para as necessidades dos moradores, fato que compromete significativamente a acessibilidade.

As consequências, por exemplo, são as seguintes: em uma das residências da parte correspondente ao Sítio Boa Sombra, haviam um morador com deficiência física nas pernas cuja necessidades não eram atendidas pela estrutura da casa, fato que lhe impunha uma série de limitações, especialmente para subir batentes. Nessa mesma parte do quilombo, uma mulher de 33 anos que apresenta deficiência física e intelectual, e mora sozinha com a mãe, não dispõe de banheiro adequado, nem apoios em corredores ideais para atender às suas necessidades.

Havia ainda a situação de moradores com problemas respiratórios (asma, renite, etc.) em cinco residências e apontavam o agravamento de seus estados de saúde na falta de salubridade das casas que eram demasiado baixas, com problema de eficiência no telhado e pouca ventilação.

Além de tudo isso, os problemas de acessibilidade das residências do quilombo tendem a aumentar se nenhuma providência for tomada, pois, como demonstra a pirâmide etária da comunidade (Figura 01), nos próximos anos a população que atualmente é majoritariamente adulta será por sua vez majoritariamente idosa e carecerá de uma série de adaptações residenciais que correspondam às necessidades específicas da velhice. E, se esse aspecto do Direito à moradia adequada ainda não foi alcançado no presente, a falta de planejamento poderá distanciar ainda mais esse ideal do cotidiano futuro da comunidade.

Figura 01: Pirâmide etária da Comunidade Quilombola São Pedro



Fonte: Autor, 2021.



Localização segura e geograficamente acessível

São Pedro está localizada na divisa entre os municípios de Castanhal e Inhangapi. A linha imaginária que divide os municípios corresponde ao Igarapé Pitimandeuá. A paisagem dessa fronteira é caracterizada pela presença de vários igarapés que se ligam ao Igarapé Pitimandeuá originando uma extensa área de várzea, de sorte que em vários momentos no passado e no presente as estradas que dão acesso à São Pedro chegaram a ser cobertas pelas águas nos períodos de chuva.

Antes do ano de 2002, o acesso à Comunidade São Pedro era possível apenas por Pitimandeuá, comunidade quilombola vizinha. Na divisa entre as duas comunidades, há o encontro entre os Igarapés Pitimandeuá e Pau Grande. A travessia desse curso d'água era feita por canoas ou por pontes improvisadas que, de modo comum, cediam à força das águas. Alguns dos entrevistados relataram que antes da construção de pontes de concreto, após fortes chuvas, os estudantes tiveram que dormir à beira da estrada ao retornarem à noite da Escola, pois a ficaram sem possibilidade de travessias, dado o colapso das pontes pela força das águas. Em 2019, quando mais uma vez a estrada ficou sem pontes no período de inverno, a Prefeitura de Castanhal construiu pontes mais resistentes porquê de concreto, as quais, apesar de seguirem resistindo à força das águas, seus projetos inadequados resultam na submersão das mesmas durante chuvas fortes de inverno, fato que já resultou em acidentes e tombamento de veículos. Depois de 2002, outra estrada de acesso foi aberta, via ramal do Assentamento Cupiuba e Agrovila Bacuri, porém, por mal planejamento, essa estrada via Cupiuba também é eventualmente coberta pelas águas no período das chuvas.

Além das pontes no limite entre Pitimandeuá e São Pedro, a estrada de acesso ao quilombo também possui outras pontes que anualmente cedem à força

das chuvas. Dentre essas, a de colapso mais recorrente é a Ponte do Galho Grande. Quando isso acontece, os quilombolas precisam dar a volta pela comunidade Itaboca, aumentando em 6 km o percurso até Castanhal. Como se não bastassem a queda das pontes, vários trechos dos ramais são inundados, tal como no encontro entre o ramal de acesso ao quilombo e a PA 136.

A insegurança da localização e do acesso a São Pedro é reforçada pelos assaltos. Devido ao contínuo e intenso fluxo de pessoas em direção ao trabalho e para casa, os assaltantes já possuem pontos de ação e horários estratégicos. Por exemplo, um ponto de assaltos muito comum é o trevo dos ramais da PA 136, do bairro Jaderlândia do Galho Grande, onde a possibilidade de fuga é maior. O perigo fica muito maior no final e início do mês, quando ocorrem os pagamentos. E, quanto aos horários, os períodos preferidos pelos criminosos, segundo os entrevistados, são os horários de pico do fluxo de pessoas no início da manhã e final da tarde. A maioria absoluta daqueles que fazem esse trajeto diário entre Castanhal e São Pedro já foi assaltada pelo uma vez e a perda de celulares, bicicletas e motos nos roubos é frequente.

Ademais dos recorrentes problemas de sinistros naturais e assaltos, a sexta dimensão do Direito à moradia adequada é comprometida também pela falta ou baixa disponibilidade de acesso a bens e serviços e equipamentos públicos. Algo nítido aos entrevistados, dos quais 97,8 % consideravam suas moradias isoladas de oportunidades de emprego, serviços de saúde, escolas, creches, e outras instalações sociais. Para se ter uma ideia, o transporte público entre São Pedro e Castanhal se resumia a uma viagem de ida e volta por ônibus aos sábados pela manhã. No restante da semana, quem precisasse fazer essa viagem de 16 km até o centro da cidade teria que improvisar uma solução por meios próprios. E, além da escola que oferecia o primeiro ciclo do Ensino Fundamental em

turmas multisseriadas, a comunidade não dispunha de nenhum outro equipamento público no território, tampouco ou política pública de integração e acesso da comunidade e aos equipamentos públicos, ou mesmo bens e serviços, em Castanhal. Dessa maneira, a violação de mais uma dimensão do Direito à moradia adequada fica evidente.

Adequação cultural

Com apenas uma residência considerada “concluída” por seus moradores, as demais moradias do quilombo ainda não se encaixam nos padrões e anseios culturais dos residentes que, em meio suas vulnerabilidades, tentam adequar as construções aos ideais cultivados como padrão de casa/moradia digna. Diante disso, fica evidente, que uma das principais barreiras à adequação cultural das moradias é a condição socioeconômica dos quilombolas que seguem sem qualquer política pública que vise à mitigação desse problema.

Seção fotográfica

Para complementar as descrições e análises anteriores, apresento algumas imagens-textos acerca da situação abordada.

Figura 02: Cacimba utilizada para captação de água destinada ao consumo humano



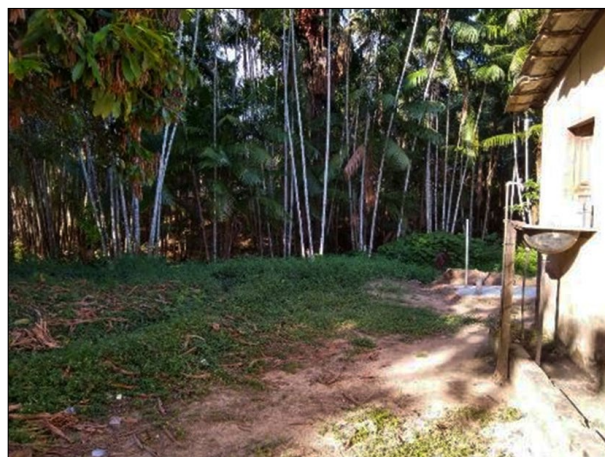
Fonte: Autor, 2020.

Figura 03: Banheiro característico



Fonte: Autor, 2020.

Figura 04: Casa despejando esgoto do tipo fraco em direção ao córrego na retaguarda do imóvel



Fonte: Autor, 2020.

Figura 05: Exemplo de fossa rudimentar em São Pedro



Fonte: Autor, 2020.

Figura 06: Exemplo de covão – local de queima e enterra de lixo doméstico no Quilombo São Pedro



Fonte: Autor, 2020.

Figura 07: Van escolar tombada na ponte devido à elevação das águas dos igarapés Pitimandeua e Pau Grande após chuvas de inverno



Fonte: Autor, 2020.

Figura 08: Pequeno comércio local de São Pedro



Fonte: Autor, 2020.

Figura 09: Exemplo de fogão à carvão/lenha



Fonte: Autor, 2020.

Figura 10: Exemplo de casa de madeira em São Pedro



Fonte: Autor, 2020.

Figura 11: Exemplo de casa de taipa em São Pedro



Fonte: Autor, 2020.

Figura 12: Exemplo de casa de alvenaria em São Pedro



Fonte: Autor, 2020.

Figura 13: Escola da comunidade



Fonte: Autor, 2020.

Figura 14: Estrada de acesso ao Quilombo São Pedro – Ramal Cupiuba / Bacuri



Fonte: Autor, 2020.

Considerações finais

Diante do exposto, uma conclusão é inexorável: todas as dimensões do Direito à moradia adequada no Quilombo São Pedro têm sido violadas. Ora, a complexidade das relações sociais tem como consequência direta a multicausalidade dos fenômenos sociais. Exatamente por isso várias causas podem ser apontadas para a não efetivação do Direito à moradia adequada nesse quilombo. Entretanto, na miríade de causas e também de sujeitos, o meu foco está no ente que, à luz do Direito Internacional e brasileiro, deve ser aquele que antes de qualquer outro tem por dever o respeito, o resguardo e a garantia dos Direitos Humanos em território nacional, qual seja, o Estado brasileiro.

No período de realização do censo em que foram produzidos os dados sobre moradia na comunidade, não havia qualquer notícia de lei ou política pública em construção, bem como nenhuma política pública em execução afim de atenuar os problemas de moradia e progressivamente garantir a adequação das moradias em

correspondência aos Direitos Humanos dos moradores do quilombo.

Enquanto problema público/político, a falta de implementação do Direito à moradia adequada carece de medidas públicas/políticas de resolução sendo necessário, por exemplo, a elaboração e execução de projetos com metas, prazos e orçamentos precisamente definidos; fóruns permanentes para avaliar e sugerir melhorias aos projetos a serem construídos e implementados; grupo (interdisciplinar) de trabalho (GT) que discuta as condições e ações necessárias e possíveis para o alcance do direito; e instituição de um conselho não apenas para a consulta dos sujeitos que vivenciam a situação problema e/ou de especialistas, mas, sobretudo, para acompanhamento e fiscalização contínua das ações governamentais.

Por ora, nenhuma dessas medidas ou outras semelhantes têm sido tomadas, e o Estado, em suas três esferas, segue negligenciando a violação do Direito à moradia adequada dos quilombolas de São Pedro. Quanto a isso, é preciso que se diga, especialmente quando se considera a história da população quilombola, que a negligência estatal não é um mero acidente, mas sim parte da necropolítica do Estado (MBEMBE, 2016).

Mbembe (2016) observa que as formas de soberania nas sociedades capitalistas, mais do que tentar exercer o controle sobre dimensões da vida (biopoder), exercem “a instrumentalização generalizada da destruição material de corpos humanos e populações” (MBEMBE, 2016, p. 125). Nesse contexto, diferente do que se supõe, a morte e a negligência que não raramente resulta na morte não são meros acidentes, falhas das políticas, consequências da incompetência, ao contrário, elas são o próprio princípio e o fim de decisões políticas que possibilitam a vida de uns e a degradação da vida de outros.

A necropolítica engendra uma ordem social em que pessoas têm sua condição de existência degradada. No campo das



políticas públicas contemporâneas, a necropolítica mantida desde a colonização se deixa entrever na presença ou ausência de políticas governamentais, em situações que restringem o acesso de certas populações às condições mínimas de sobrevivência. A consequência é a criação de áreas ou regiões onde a vida é precarizada e onde a morte, na prática, é autorizada. O Quilombo São Pedro é uma dessas áreas e o presente diagnóstico da situação da comunidade quanto ao Direito à moradia adequada é um singelo instrumento destinado àqueles que lutam pelo fim da necropolítica para com esse e outros quilombos.

Referências

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Palácio do Planalto, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 10 abri. 2022.

BRASIL. **Decreto n. 591, de 6 de julho de 1992: Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Promulgação**. Brasília: Palácio do Planalto, 1992. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 08 mar. 2022.

BRASIL. **Direito à moradia adequada**. Brasília: Secretaria Nacional de Promoção e Defesa dos Direitos Humanos, 2013.

BRASIL. **Lei 11.445 de 05 de janeiro de 2007 que estabelece as diretrizes nacionais para o saneamento básico; cria o Comitê Interministerial de Saneamento Básico**. Brasília: Palácio do Planalto, 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br>. Acesso em 13 abri. 2022.

FUNDAÇÃO João Pinheiro. **Déficit habitacional e da inadequação de domicílios no Brasil (2016-2019)**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2020.

MARICATO, Ermínia. **A produção capitalista da casa e da cidade no Brasil industrial**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1982.

MARICATO, Ermínia. **Para entender a crise urbana**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

MARQUES, Eduardo et al. **Assentamentos precários no Brasil urbano**. Brasília: Ministério das Cidades, 2007.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica. Arte e ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, jul./dez. 2016.

MONTEIRO, Alef. **Cidadãos do céu, e quilombolas na terra: um estudo sobre articulações entre crenças pentecostais e aspectos da territorialização de um quilombo amazônico**. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Belém: PPG-SA/IFCH/UFGA, 2021.

ONU. **International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights**. New York: ONU, 1966. Disponível em: <https://www.ohchr.org>. Acesso em 10 abri. 2022.

ONU. **Compilação de Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos**. Díli: ONU-Timor Leste, 2011.

-----//-----

Abstract: The paper synthesizes part of a master's research carried out between 2019 and 2021 in the Quilombola São Pedro Community, rural zone of the municipality of Castanhal, state of Pará. The objective is to describe the housing conditions in that quilombo and compare them with the Right to adequate housing instituted by legal provisions of an international and national character. To this end, a census survey and on-site observation were carried out in which demographic and socioeconomic data were generated. The results allow us to conclude that all dimensions of the Right to adequate housing have been violated in this quilombo, something that, more than a mere accident, is the necropolitics of the State towards this community.

Keywords: Quilombo; Pará Amazon; Right to adequate housing; Necropolitics.

Recebido em: 16 de outubro de 2021.

Aceito em: 28 de outubro de 2021.

AFROS & AMAZÔNICOS



ORALIDADE, AUTOBIOGRAFIAS, SUBJETIVIDADE E REVELAÇÃO DO RACISMO POR MESTRANDAS QUILOMBOLAS

Oral tradition, autobiographies, subjectivity and revelation of racism by quilombola master students

Adrian Kethen Picanço Barbosa; Andrea Cardoso e Cardoso**;*

*Dayane Érica Cardoso Ribeiro***; Rodrigo Corrêa D. Peixoto*****

Resumo: O artigo traz memórias de mestrandas quilombolas que cursaram uma disciplina em que se buscou a produção de conhecimento a partir de relatos autobiográficos, construídos intersubjetivamente. Escrito na primeira pessoa, valoriza a experiência, o lugar de fala e a autoria, realizando uma proposta epistêmica decolonial. As histórias pessoais revelam o mundo, suas iniquidades, as opressões interseccionais sofridas por mulheres quilombolas que saem dos seus territórios para estudar na capital, onde sofrem racismos e abusos. Mostram a universidade como um lugar onde enfrentam hostilidades, mas também cria consciência para se insurgirem contra a condição subalterna que o racismo estrutural lhes impõe. Na condição de autoras e a partir da oralidade, em diálogos com colegas de turma, revelam memórias de dores e traumas, e fazem essa corajosa exposição de si como ação política, pois o que sofreram muitas outras mulheres na mesma condição também sofrem. Assim as falas remetem a movimentos políticos amplos que se relacionam a políticas afirmativas dentro e fora da universidade.

Palavras-chave: Quilombolas; Universidade; Políticas afirmativas; Oralidade; Produção de conhecimento; Autobiografias; Racismo.

Introdução

Pretendo apresentar uma experiência acadêmica com o objetivo de extrair significados dela. A proposta desse artigo é discutir uma dimensão epistêmica e pedagógica de relatos autobiográficos produzidos na disciplina “Oralidade, escrevivências e produção de textos”, ministrada em um programa de pós-graduação¹, com trinta e

dois discentes, entre os quais onze mestrandos/as quilombolas. O principal diálogo que desejo encetar é com o grupo de estudantes, no sentido de gerar uma devolução e um agradecimento por terem aceitado produzir conhecimento a partir das suas autobiografias. Epistemologicamente, é muito significativa a circunstância de se produzir conhecimento quando raça, mais que um recorte de pesquisa, é condição existencial. Falando intersubjetivamente e atribuindo significado às suas experiências de vida, as mestrandas quilombolas refletiram sobre as violências e o racismo que sofreram como não haviam feito antes. Dessa maneira, o espaço acadêmico se constituiu meio para a tomada de consciência e a produção de conhecimento antirracista.

* Mulher negra e quilombola, remanescente das comunidades (limitrofes) São Roque do Ambé e São Pedro dos Bois. Licenciada em História pela Universidade Federal do Amapá e Mestra em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

** Moradora do Quilombo Moju Miri, professora da escola do território e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA.

*** Quilombola da comunidade de Santana no território de Jambuaçu, município de Moju. Licenciada em Geografia pelo Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA)/UFPA e Mestranda no Programa de Sociologia e Antropologia da UFPA.

**** Doutor em Sociologia e Ciência Política pela UFMG e Professor no Programa de Pós Graduação em Sociologia

e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA).

1. A disciplina foi ministrada por mim, Rodrigo Peixoto, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA).



A disciplina, realizada no período de agosto a outubro de 2021, com 45 horas/aula, refletiu sobre a relação entre linguagem oral e escrita, noções de escrevivência e pretuguês, conforme Conceição Evaristo (2008) e Lélia González (1984) respectivamente, considerou a escrita biográfica de outras autoras negras e focou nas dissertações de mestrado, teses de doutorado e trabalhos de conclusão de curso do grupo de discentes. A experiência foi levada na forma de um trabalho coletivo, em que autobiografias, elaboradas em duplas, intersubjetivamente portanto, foram apresentadas oralmente à turma para discussão, através do aplicativo WhatsApp.

Assim, dialogando em duplas – e um trio, no caso da Adrian, Andrea e Dayane, coautoras desse artigo, cada discente elaborou sua história de vida, e depois a apresentou ao grupo todo, buscando, a partir da oralidade, uma expressão fluente das suas vivências. Os relatos pessoais, aqui neste artigo com foco nas histórias dessas três mestrandas quilombolas e nos diálogos que elas geraram, dizem respeito à vida nos territórios, falam das experiências como estudantes e professoras de escolas, da necessidade de abandonar o território para estudar na capital, do efeito da universidade na percepção do mundo, de dores e superações individuais que refletem a condição de muitas outras jovens mulheres negras. O eu social dessas discentes tem relação com militâncias em movimentos e causas, com circunstâncias e contextos adversos, e suas histórias de vida acabam revelando muito sobre o mundo, do ponto de vista de quem sofre com exclusões e desumanizações.

As falas dessas mestrandas quilombolas tocam sempre no tema da educação, abordam a escola e a universidade, onde sofrem intolerâncias e apagamentos. Mas é também na universidade que elas se despertam para uma reexistência, na medida que na graduação, na pós-graduação, nos coletivos discentes e nos movimentos sociais em que ingressaram ganham consciência da sua condição racial e das inter-

seções que marcam suas vidas sociais e pessoais.

Com a oralidade, tivemos fluência, espontaneidade, coloquialidade, emoção e inteireza nas narrativas autobiográficas, que depois foram traduzidas para a linguagem escrita, e todo esse processo foi realizado à luz de uma discussão sobre a fala como forma de produzir conhecimento. Com a experiência do curso, pretendemos alcançar um letramento acadêmico (MARCUSCHI, 2010; PONSO, 2018; Sito, 2018) como prática social e política, e uma compreensão da memória (ABRAHÃO, 2003; POLLAK, 1989) como construção intersubjetiva, em que se reelaborou o eu social na perspectiva dos interesses do presente.

No caso das quilombolas, esse eu social é informado pela presença na universidade, “corpos e culturas negras frente ao eurocentrismo” (DUMAS, 2019, p.1), e pelo lugar que ocupam na fronteira entre universidade e comunidade, que situa o lugar de fala. As falas são de quem está na posição de olhar o mundo para intervir nele, disposição que tem a ver com engajamentos em movimentos, coletivos e nas próprias comunidades, e com a pesquisa-ação (FALS BORDA, 1978) que desenvolvem. Esse chão existencial e a leitura decolonial adquirida na academia informam os enunciados, feitos na primeira pessoa.

O objetivo da construção dessas autobiografias foi informar trabalhos acadêmicos, de modo que a oralidade tomada como base para a produção textual, ainda que espontânea, fluída e reveladora como forma discursiva, foi teórica e politicamente informada, além de planejada e editada pelas duplas em diálogos – “falar com o outro me faz refletir sobre mim e a minha trajetória”; “falar sobre mim mesmo faz a gente entender nós mesmos e o outro e tudo que está em nossa volta”; “o que eu devo contar? Porque a memória também é feita de silêncios”. No transcurso dos diálogos, ocorreram reinterpretações, reelaborações e reposicionamentos.



Os diálogos se estenderam para muito além das horas de aula em trocas sensíveis e receptivas realizadas entre os/as discentes. As interações, informadas por vivências e textos, o escutar o Outro que se sente motivado a falar porque tem quem o ouça, as histórias de vida reelaboradas na perspectiva atual de “o que é ser quilombola hoje?”, tudo isso abriu novas compreensões sobre a condição desses sujeitos no mundo. Esse é um aspecto da reflexão que fazemos sobre autobiografias como método epistêmico, um conhecimento produzido não na forma de um monólogo, mas mediante a escuta ativa e o diálogo.

Falar de si não é algo que flui fácil e sem a necessidade de desvelar dores escondidas em dobras da memória. “Será que eu devo falar sobre isso?”, foi um questionamento que uma autora desse artigo se fez. A decisão, por fim, de se expor foi tomada como atitude política, porque o que aconteceu com ela é algo que acontece com muitas outras jovens mulheres negras que vêm do interior para estudar na capital e se alojam como “crias de família”, onde sofrem explorações e abusos. Esse é um traço racista, uma desumanidade que persiste em Belém, cidade moderna, porém colonial em muitos aspectos. Assim, fatos da história pessoal vêm a lume como ativismo em um feminismo negro que entrelaça o eu pessoal e o eu social, catarse, denúncia e militância. A construção das autobiografias é um processo de elaborações e tomadas de decisão que se relacionam com movimentos maiores.

Por isso as práxis de Lélia Gonzalez e Angela Davis², entre outras autoras, é uma referência para o grupo, porque suas histórias levantam “indagações, observações e

2. “Angela seguia uma tradição negra de narrativas autobiográficas com propósitos políticos, estabelecida nos Estados Unidos desde o século XVII, com as slave narratives, relatos autorais de ex-escravizados(as), incorporadas pelo movimento abolicionista como denúncia da escravidão. Nos séculos seguintes, afro-americanos(as) mantiveram a prática da escrita de memórias e autobiografias, algumas das quais se tornaram obras de referências para os movimentos negros, como a de Malcolm X” (BARRETO, 2019, p. 12).

análises sobre a realidade que só um sujeito histórico socialmente atravessado pela intersecção da raça, gênero e classe poderia identificar” (BARRETO, 2019, p. 13). No diálogo sobre si no mundo, estabelecido pelas duplas, os sujeitos expressam subjetividades e engajamentos políticos em vez de distanciamentos e neutralidades, de tal maneira que essa forma de produção de conhecimento indaga e reflete epistemologicamente, realizando um processo cognitivo que questiona padrões hegemônicos e coloniais de produção científica.

O que se pretendeu foi uma escrita nascida do cotidiano, da memória da experiência de vida dos/as discentes, a informar os respectivos trabalhos acadêmicos. Nesse processo, questões teóricas e práticas que relacionam fala e escrita, oralidade e letramento, e o próprio conhecimento como questão política se tornam temas das dissertações e teses. Por isso a concepção freireana que articula a realidade vivida com a sua nomeação pela palavra (Freire, 1994) esteve presente, assim como a busca por uma consciência crítica de si no mundo, na intenção de reexistir e “ser mais” (MELO; NOGUEIRA, 2011).

Textos autobiográficos de pessoas subalternizadas e oprimidas acabam sendo ao mesmo tempo uma escrita de si e uma denúncia das violências e iniquidades do mundo. Dessa maneira as narrativas em primeira pessoa produzem conhecimento e fazem sentido político. Trata-se de estabelecer uma dialética entre o pessoal, o social e o político (Davis, 2019), e então produzir textos que, ao passo que afirmam autoria e identidade, tecem críticas, desconstroem racismos e propõem modos mais humanos de viver. Seguem relatos das mestrandas em primeira pessoa.

Autobiografando minha jornada: a ancestralidade gritou-me negra e quilombola!

Eu Adrian Barbosa, queria começar com uma frase que diz muito sobre nossas trajetórias e nossas lutas até aqui, uma frase de Beatriz Nascimento, que é uma in-



telectual, pesquisadora sobre quilombolas. A frase dela diz o seguinte: “a terra é o meu quilombo, meu espaço é o meu quilombo, onde eu estou eu estou e quando eu estou eu sou” (NASCIMENTO, *apud* Ratts 2006, p. 59). Dessa forma nós podemos perceber uma coisa que a Dayane falou numa das reuniões que tivemos: “nossos corpos também são territórios”. Então, independentemente de onde estivermos, esse território estará conosco, porque, para além da materialidade da terra, a ideia de ser quilombola é uma coisa subjetiva, é algo que está ligado não só ao nosso pertencimento, mas à forma como a gente vê o mundo, e a gente tem pensado muito sobre essa ideia de ser quilombola. Não para definir um conceito fechado, estático sobre isso. Porque conversando com as meninas hoje de manhã, a gente chegou à conclusão de que a ideia de ser quilombola é justamente a própria humanidade. Ser quilombola é a nossa humanidade.

É muito difícil escrever sobre a minha própria história. Primeiro porque há detalhes que não sei distinguir se são importantes para expor, depois porque há muitas curvas dolorosas nessa estrada, que faladas ou escritas tocam em feridas que ainda não cicatrizaram completamente. Mas é preciso escrever! Quando foi proposto a escrita de nossas autobiografias na disciplina Oralidade, escrevivências e produção de texto, pensei no conceito de escrevivência da dona Conceição Evaristo como um viés perfeito para tecer a autobiografia de uma mulher preta como eu. Escrevivências para Conceição Evaristo (2008) é o que toma como referência a própria vivência, do ponto de vista pessoal ou coletivo. Autobiografar a minha jornada é apresentar pontos de vistas pessoais e coletivos por jamais caminhar sozinha.

Eu sou resultado de vários processos de descoberta, sou produto da sensibilidade das mulheres negras que passaram na minha vida, pois não sei se sem elas eu já teria enxergado quem eu sou. Nascida em Macapá, em uma família numerosa, filha de mãe solo, rejeitada por meu pai bioló-

gico desde a barriga, esse foi um trauma com que eu aprendi a conviver. Mas apesar dele, a vida me deu muitas pessoas e afetos para suprir essa falta.

Na minha casa são 15 pessoas, eu moro com basicamente todos meus tios e tias, minha mãe, meu padrasto, meu avô, meu primo e as minhas primas (fora os agregados!), moramos todos juntos, na capital. Mas a família toda é de origem quilombola ou ribeirinha. A maioria de nós trabalha ou estuda na capital. Apesar dos meus tios e tias trabalharem na Comunidade Quilombola de São Pedro dos Bois, uma das comunidades das quais remanesço, boa parte da família também está na comunidade vizinha, que é São Roque do Ambé. Minha avó, a pessoa mais importante da minha vida, nasceu e foi criada na comunidade do Ambé. Com essas origens tenho convivência e memórias dos referidos quilombos, principalmente de São Pedro dos Bois, onde morei mais tempo com a minha madrinha e com a minha tia. Essa comunidade se tornou também meu loco de pesquisa, mas essa é uma história para mais adiante.

Agora que já delimitei de onde venho, minhas origens familiares, é importante destacar que eu sempre estudei na capital. Hoje meus primos e primas fazem o caminho inverso, estudam na escola da comunidade, mas eu e a minha prima mais velha, Tainar Barbosa, sempre estudamos juntas nas escolas de Macapá. Essa convivência mais apartada, pela necessidade do “progresso, uma boa educação”, me deu muitas coisas, é verdade, mas também me tirou outras.

Longe da comunidade para estudar, e isso de não estar presente ali a minha infância toda, de não ter essa sequência durante esse tempo – porque depois eu voltei e fiquei morando na comunidade com a minha tia –, me fez, principalmente durante o ensino fundamental, desligar, essa é a palavra, dessas origens. Porque para nós que somos jovens mulheres negras a história de pertencimento e memória é



negada. A partir do momento que nossos corpos são marginalizados, tudo é negado pra gente. Então eu fiquei distante, eu não reconhecia uma coisa que eu gosto muito que é o Batuque e o Marabaixo, eu não reconhecia nem o meu cabelo, justamente para me encaixar num espaço que não era meu. E mesmo tentando me encaixar nesse mundo, as minhas experiências da infância não eram nem um pouco parecidas com as dos meus colegas de turma, nem no ensino fundamental, nem no ensino médio e nem na universidade.

Na universidade foi quando eu consegui fazer esse processo de volta. Fiz esse processo de volta quando eu tinha 18 anos, quando eu comecei ver e percebi que, mesmo que tentasse, não conseguiria ter experiências de vida parecidas com a de pessoas que não têm um pertencimento como o meu, no sentido de ser quilombola. Percebi, e isso não era uma coisa que eu denominava na época, percebi que naquele período eu negava a minha própria humanidade. A partir do momento que negava o meu pertencimento eu negava a minha humanidade. Isso foi uma ação muito dura e muito incisiva do racismo na minha vida. Mas isso era uma coisa que eu não conseguia enxergar. Havia a venda do racismo nos meus olhos. E esse caminho de volta só foi feito quando eu consegui entrar na universidade.

Assim, estudar nas escolas do centro da cidade e viver mais tempo na capital, me colocou de frente com um fenômeno que eu só consegui nomear quando estava na universidade. Que é o apagamento das minhas origens e o silenciamento de qualquer experiência que remetesse às minhas ligações com o quilombo. Esses atravessamentos acontecem porque o racismo estrutural e cotidiano endossa o ato de negar a pessoas negras o direito de se identificar, de criar e preservar memórias e laços, e até mesmo viver e manifestar sua cultura de maneira livre.

Como eu disse, aos 12 anos de idade eu alisei meu cabelo que, antes cheio

e cacheado, ficou liso e ralo. Fiz tal procedimento para “ficar mais bonita”. Sem perceber o tamanho dessa descaracterização, passei mais de 6 anos com o cabelo alisado. Nós mulheres negras, e eu ainda quilombola, não somos seres universais, não estamos no padrão, logo, esse alisamento foi talvez o primeiro rompimento que de fato tive com minhas origens. Daí pra frente eu pouco gostava de ir à comunidade, não gostava de estar nas rodas de Batuque e Marabaixo, não tinha muitas referências negras, nada!

Quando eu entrei no ensino médio, comecei a usar faixas e turbantes, como adereços na cabeça. E eu era chamada de “Cristina Almeida”, uma deputada estadual do Amapá, negra retinta que anda sempre com turbantes e roupas com estampa africana. Eles usavam o nome dela para me ridicularizar, e eu parei de usar os adereços. Hoje eu consigo ver que ser comparada a ela não é uma ofensa e a admiro por continuar a manifestar sua negritude com tanto orgulho.

Ainda no ensino médio eu também tive alguns episódios de me sentir feia e insuficiente diante de pessoas que se diziam “amigas”, brancas e magras que sempre se colocavam como modelo de beleza e boas ações. Episódios que provocaram reverberações na minha saúde mental, a insegurança, o receio em me relacionar está diretamente ligado à ação de meninas brancas e racistas do meu passado escolar.

Terminei o ensino médio e me preparei para o Enem, talvez este tenha sido o arco mais tranquilo da minha jornada até aqui. Passei na universidade para o curso que sempre quis, Licenciatura em História na Universidade Federal do Amapá (Unifap), e comecei a me reconectar com a minha negritude, com as minhas origens. Principalmente durante as aulas de História Oral e História Africana e Afro-Brasileira, que abriram meus horizontes e me fizeram ter a sensibilidade de perceber minha negritude. Nesse caminho inicial destaco



ainda o papel do Núcleo de Estudos Africanos e Afro Brasileiro (NEAB) da Unifap que teve um papel político e educativo muito importante na minha construção identitária e educacional, porque daí pude nomear minha ligação e vivência com os quilombos como ancestral.

Nesse período, curiosamente, meu cabelo parou de aceitar química de alisamento. Eu alisei 3 vezes no mesmo mês e o cabelo simplesmente continuava enrolado. Essa foi a chave de virada, onde eu me questionei tal como os versos de Djonça na música *Hat-trick*: “tu vai ser mais um preto que passou a vida em branco?”. Deixei o cabelo enrolar, passei pela transição de maneira muito rápida, em 6 meses eu já estava com o cabelo todo encaracolado e cheio. E a partir daí foi um caminho sem volta com as minhas origens.

Nesse processo também me envolvi com o movimento estudantil, fui coordenadora do Centro Acadêmico de História da Unifap, e convivi com uma pluralidade de estudantes de diversos grupos sociais. O ponto que quero destacar aqui é que, de todos esses movimentos na Unifap, eu sempre mantive uma certa distância dos movimentos de mulheres, porque eles eram majoritariamente brancos, o que, claro, fazia com que houvesse uma universalização de pautas que ocultava a voz e as demandas das mulheres negras.

No mundo ocidental o sujeito universal é o homem branco e seu sujeito outro é a mulher branca, e depois dessas duas máximas brancas é que são colocados como “outros” da branquitude o homem negro e a mulher negra. Para Grada Kilomba (2019)

O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer em si mesmo (...) Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como parte “boa” do ego – enquanto manifestações da parte “má” são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e “ruins”. No mundo conceitual branco, o sujeito negro é identificado como objeto “ruim”. (KILOMBA, 2019, p. 37)

Partindo dessa análise, as mulheres negras são “o outro do outro”, estando na posição mais subalternizada da “pirâmide social”. Este espaço imposto denota uma série de opressões dentro de uma sociedade baseada na colonialidade que estão distribuídas nas ordens econômicas, sociais, culturais e históricas. Neste sistema patriarcal-capitalista-racista é roubado o direito de fala e legitimação do conhecimento a mulheres negras, suas produções e narrativas passam por contínuos processos de invisibilidade e silenciamento. Justamente por isso, me mantive distante de movimentos sociais onde a maioria era liderada por brancos, não havia representatividade.

E nesse cenário todo de reafirmação eu escolhi falar nas minhas pesquisas da comunidade São Pedro dos Bois, e falar da educação escolar quilombola naquele espaço. A escolha por esse objeto e temática está ligado a dois elementos importantes na minha trajetória: o quilombo e a educação, este último foi ferramenta que me ajudou a reafirmar o sentimento de pertencimento quilombola em toda a minha subjetividade. Não posso esquecer de mencionar que este tema de pesquisa escolhido foi muito rechaçado, por não trazer os cânones brancos para a leitura de educação e ensino de história.

Por fim, gostaria de dizer que o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) está aí e ao passo que nós vamos ocupando espaços e formulando epistemologias outras conseguimos aos poucos ir abalando esses alicerces sólidos que atravessam nossa vida de maneira negativa e nos tira sonhos e oportunidades de viver de maneira equânime no Brasil. Resistiremos, sempre, tal como nossos ancestrais.

Quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também: memórias reveladas

Aos 8 anos de idade a menina deixa sua casa para estudar na capital, isso foi algo que marcou muito minha história, eu, Dayane Ribeiro, da comunidade de Santana no território de Jambuaçu, município de



Moju (PA). O que aconteceu comigo acontece também na história de vida de outras meninas que vêm dos interiores para estudar na capital e sofrem abusos de toda ordem como “crias” em casas de família, onde trabalham em troca de cama e comida e são tratadas como objeto, sem o respeito que sua humanidade exige. Uma prática tida como natural ainda hoje em Belém, cidade que carrega traços coloniais não só na arquitetura, mas também nas relações sociais, e naturaliza muitas formas de racismo. Vou superando as dores que minha trajetória produziu. Me levantei e quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também. Na disciplina Oralidade, escritivências e produção de texto, as minhas falas geraram uma série de diálogos, alguns dos quais vou reportar aqui, trazendo outras vozes para junto dos meus relatos.

Em uma ocasião, eu recitei uma poesia – “a oralidade é um afeto”, contribuiu minha colega Fiama Góes, com quem compartilho afinidades e também dores, que a violência de gênero nos causa. Isso afeta nossa dignidade. A violência silenciosa que existe no território. Quando se faz uma roda de conversa com as mulheres é que se vê como a violência tá presente. Tem corpos feridos em todo esse processo. A gente quer conversar, quer falar das nossas dores. Eu estou escrevendo com as mulheres do território, com o coletivo de que faço parte, nossa escrita é coletiva.

A palavra carrega a memória, que vive em cada uma de nós e é repassada. A memória é uma arma para que a gente consiga construir o que o branco destruiu. Ao construir essa memória estou destruindo a consciência que foi formada como submissa ao homem branco. Isso é o que eu tento fazer no meu trabalho. É uma honra viver no mesmo tempo que Conceição Evaristo.

Eu quero na minha pesquisa valorizar o protagonismo da mulher quilombola e também valorizar a oralidade. Percebi, vivendo no território, o quanto as mulheres protagonizam a luta, tomando a frente, dis-

cutindo produção, os viveiros, nosso mingau, elementos de resistência, porque se alimentar é um ato político. São as mulheres que fecham a estrada porque está tendo a poluição no rio. Precisamos colocar as nossas jovens para aprender a nossa história. A contação de história é muito importante. Eu e Fiama, falando das nossas vivências e memórias, e da consciência de ser mulher preta, dialogamos com Lélia Gonzalez, que questiona de formas de dominação e subjetivação:

A gente tá falando das noções de *consciência* e de *memória*. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (GONZALEZ, 2020, p. 78)

Quero falar do Jambuaçu, meu território. São 15 comunidades e o território sofre com as investidas do capital agromineral. Nosso território está sob ataque e em processo de divisão. As comunidades do Jambuaçu são cercadas por empresas de mineração, a norueguesa Norsk Hydro e a francesa Imerys Capim Caulim. E também pelo agronegócio, com os dendezaís da empresa Marborges, que processa e exporta o óleo de palma. Durante a pandemia, esses grandes empreendimentos econômicos não pararam e continuaram a provocar a poluição das águas, a suprimir território, em função dos minerodutos subterrâneos, e a colocar as comunidades umas contra outras, porque a mineradora negocia, com algumas comunidades apenas, pequenas compensações decorrentes dos impactos socioambientais dos minerodutos, deixando outras comunidades de fora, e isso cria conflito e divisão, além da destruição da natureza.

Mas quero falar também de lutas pessoais. Eu perdi parentes queridos para a pandemia de coronavírus, tristeza que pe-



gou muitos quilombolas. Eu luto no contexto de conflito do território de Jambuaçu com nossos vizinhos capitalistas e busco agitar um movimento no território com as mulheres e os jovens. Sou sonhadora, acredito mesmo que podemos mudar o mundo. Por isso sigo a tradição de insurgência de Lélia Gonzalez que articula pensamento e ação, e minha história leva à mesma indagação: “Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise” (Gonzalez, 2020, p. 77). A condição de mulher quilombola soma uma opressão a mais na cadeia das interseccionalidades. A gente vai percebendo como nós mulheres vamos sendo marcadas desde a nossa infância, e que isso faz parte da nossa trajetória, que muitas vezes nos deixa caladas, né.

Na minha história busquei por uma educação melhor e por oportunidades de emprego, que as escolas e a vida nos territórios não oferecem. Minha história transborda uma dor que não é só minha, por isso compartilho, porque essa também é a realidade de muitas meninas da Amazônia. Eu comecei meus estudos na escola da comunidade com 7 anos e então me mudei pra Belém. Eu tinha a dificuldade de não ter um professor formado na minha comunidade, né. E aí meus pais acharam que eu não estava aprendendo e que era melhor eu ir para a capital, ir para a cidade estudar.

A menina quilombola ribeirinha – eu gosto de pontuar isso porque já nos foi questionado qual era a nossa identidade, e sim, são as duas – deixa sua casa com alguns pares de roupas e uma boneca nova na mochila. Rosto molhado de lágrimas, coração apertadinho e assim lentamente ia descendo pela escada, pedindo pra não ir. Minha mãe me dizia que aquilo era o progresso. É o que é nos vendido até hoje, que precisamos sair do nosso território para então ter uma vida melhor, ter um emprego melhor, vender uma ideia de que o progresso é longe do lugar onde a gente nasceu, longe do sítio, longe das nossas comunidades. E que era pro meu bem.

Meu pai carregava a esperança de que um dia eu teria uma educação de qualidade, e que mais tarde teria boas oportunidades de emprego na vida. E assim eu fui morar na casa da irmã do meu pai.

Ao chegar na capital, fui morar em um bairro periférico e fui matriculada numa escola luterana, na primeira série, pois a família que me acolheu dizia que eu não teria capacidade de acompanhar a turma da cidade, da segunda série, e ao longo das aulas a professora questionava, dizia que sim, que eu tinha capacidade, que era pra eu estar na segunda série. Mas permaneci na primeira. Os primeiros dias foi de estranhamento absurdo. Depois fui me adaptando às rotinas da casa, contribuindo com as atividades domésticas e também num pequeno comércio que ela possuía com seu esposo. Aos poucos fui percebendo os olhares maldosos, toques indevidos e o medo passou a habitar dentro de mim. O marido da minha tia começou a me aliciar. Aquele mesmo homem, que nos fazia todos os dias levantar antes das 6 da manhã para rezar a dezena do terço, era capaz de desejar uma criança e roubar todos os sonhos. E hoje eu digo que o abuso sexual nos coloca em posição de medo, culpa, e pedir socorro é um ato difícil, e mais difícil ainda é encontrar pessoas dispostas a ajudar, dentro do círculo familiar.

Conversei com a minha colega Adrian sobre essa parte da minha vida e ela perguntou se eu realmente queria falar sobre isso. No momento falei que não, mas hoje eu converso e penso que sim, porque isso também é a realidade de muitas meninas da Amazônia, e aí eu lembro que a primeira colega falou um pouco sobre as violências no Marajó, e aí eu conheci também uma realidade em Barcarena, fiz uma vivência, e aí a gente vai percebendo como nós mulheres vamos sendo marcadas desde a nossa infância, e que isso faz parte da nossa trajetória, que muitas vezes nos deixa caladas.

Tudo isso eu digo e hoje, assim, pensar na educação, trabalhei numa escola, e aí esses acontecimentos, e ainda tinha re-



latos de meninas, e sempre com essa necessidade – ah, ou eu paro na quarta série na minha comunidade ou preciso procurar uma outra. E aí tem os modelos de ensino que já foi até colocado aqui. Quando chega nas nossas comunidades não atende a nossa realidade. Então é o que resta vir para a cidade. Depois que aconteceu tudo isso comigo, volto para a minha comunidade, para acordar às 3 da manhã pra então conseguir estudar. E aí eu cursei o ensino fundamental e o ensino médio já na sede do município, na cidade de Moju.

Como eu disse, minha fala gerou diálogos com meus colegas e com teóricos militantes. Racismo é a desumanização do outro segregado na zona do não ser, como mostrou Fanon (2008). A minha história é a mesma história de desumanização que caracteriza o racismo, que situa negros abaixo da linha do humano. E dentro de todo esse processo vem a depressão, vem a ansiedade, vem momentos de querer desistir mesmo. E aí a minha trajetória enquanto mulher, negra, quilombola do movimento social vai se iniciar lá pelos 14 anos de idade, que é por meio das organizações religiosas. E é muito interessante porque hoje eu questiono algumas coisas, na verdade eu já questionava lá com 14 anos. E aí nessa possibilidade de sair da depressão fui convidada, e aí eu consegui, era uma mulher que dizia que nós mulheres em movimento a gente se fortalece, compartilhando as dores. E ela dizia assim: sempre vai ter um ombro. E hoje eu sinto que é isso. E a gente conversava sobre as nossas dores, muito para além de tudo isso, e aí com a Andrea e com a Adrian, como é que a gente vai se amparando. E quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também. Uma mulher preta ela nunca levanta sozinha, isso é uma coisa que eu tenho aprendido muito.

Com um pano amarrado na cabeça, ser quilombola pra mim é um legado

No território quilombola de Moju Miri, eu Andrea Cardoso e Cardoso pesco, rezo, canto, danço, lido com plantas me-

dicinais, trabalho no coletivo, converso com os jovens e uso turbante. Por usar um pano amarrado na cabeça, que hoje a gente chama de turbante, eu fui chamada a atenção por um pastor da igreja que fazia a evangelização no território, que considerou não ser o turbante um adereço próprio para uma evangélica. Mas do alto da minha ancestralidade e da minha identidade como mulher preta eu resisti e enfrentei o pastor. A minha identidade enquanto mulher preta, enquanto professora, não me impede também de ser evangélica.

Eu vi muitas vezes a minha vó, as minhas tias, irmãs do meu pai, até hoje nós temos isso no nosso território de tá o tempo todo com um pano amarrado na cabeça. Minha vó quando ela ia tirar azeite de andiroba, primeiro ela amarrava a cabeça com um pano, quando ela ia amassar açaí ou bacaba, ela amarrava um pano na cabeça, quando ela ia fazer comida, quando ela ia pro roçado, enfim, quando ela ia pra festa, ela colocava um pano na cabeça, com aqueles tecidos lindos. Então isso pra mim é ser quilombola. Eu ouvia muito meu pai falar sobre isso também. Então é isso, é a história, é a memória, é a resistência.

Eu me reconheço como uma liderança na comunidade e busco com minha pesquisa-ação alcançar um diálogo com a igreja. Eu procuro respeitosamente debater com os pastores evangélicos sobre esse tema tão importante para a comunidade de Moju-Miri, como também para muitas outras comunidades quilombolas que, principalmente a partir dos anos 1980, passaram a sofrer fortes influências evangélicas. A minha vivência como professora da escola quilombola no território, minha entrada na pós-graduação e minha militância na Malungu (Coordenação das Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Pará) produziram em mim uma leitura de mundo politicamente informada e crítica com relação ao apagamento da ancestralidade que esse tipo de evangelização dominadora provoca na identidade quilombola.



Quero falar da minha militância, da minha formação, e também por ser evangélica, porque a minha pesquisa é na minha comunidade, e eu trago, tento na verdade trazer, conquistar um diálogo, essa aliança com a igreja evangélica Assembleia de Deus dentro do meu território. E eu me aprofundi mais na militância a partir da minha formação enquanto professora, e eu consegui ter uma compreensão melhor, fazer uma leitura da tentativa de apagamento da história, da memória, da ancestralidade, da cultura, do ser, do fazer, pela igreja. E aí sempre entro nesse debate com as lideranças evangélicas dentro do território. Mesmo eu sendo evangélica, mesmo estando na igreja. Eu consigo ter uma compreensão do que é ser evangélico e também ser quilombola. E a partir dessa formação eu consigo contemplar melhor, ver melhor, na verdade. E a minha luta também, sempre falo que é a favor do respeito, do sujeito em toda a sua integralidade, aquilo que ele traz, aquilo que ele tem, aquilo que ele é. Eu aprendi isso ao longo dos anos.

Eu, assim como minhas colegas Dayane e Adrian, com quem construí intersubjetivamente minha autobiografia, achei importante falar sobre identidade, na conversa que tivemos sobre o que é ser quilombola. A gente tem isso em comum, os valores ancestrais e os hábitos. Ser quilombola pra mim não tem um conceito pronto, acabado. São várias coisas, trazendo pra minha vivência, pra minha realidade, para o dia a dia dentro do território. Ser quilombola é cantar, porque o canto faz parte da nossa cultura. Dentro da nossa comunidade a gente canta quando nasce alguém, a gente canta quando morre alguém, a gente canta quando tem uma conquista, nas rezas, nos cultos, nas festas, então é um hábito, uma cultura que nós herdamos desde lá dos nossos ancestrais.

A identidade quilombola tem a ver também com solidariedade e calor humano, valores muito presentes durante a pandemia. Nossas histórias, nossas memórias, é o calor humano, e no período

da pandemia em que nós precisamos ficar em isolamento nós não tivemos a oportunidade de velar, de chorar por nossos entes queridos, aqueles que nós perdemos pra esse vírus, e assim a gente tem muito isso, esse calor humano de quando morre alguém a gente tá ali durante os sete dias, durante quinze dias, sendo solidários uns com os outros.

Com o diálogo que tive com Adrian e Dayane, vimos que nossas vidas têm muitas coisas em comum. O desejo de estudar, por exemplo. Eu me casei com 19 anos e já fui mãe. Mas eu não tinha esquecido esse sonho, esse desejo de estudar, de me formar, e quando eu tive a oportunidade de voltar a estudar eu segurei essa oportunidade com as duas mãos. Mas tive a necessidade de sair de casa para realizar isso. Essa situação foi comum na nossa história, e pra mim trouxe muitas dificuldades, embates e dores.

Por não ter escola na minha comunidade, eu fui morar na comunidade de Laranjituba, que é uma comunidade próxima da minha, e minha madrinha era professora na época, ela dava aula na sala da casa dela, professora Osmarina, morei com ela desde os 5 anos de idade até os 9 anos, onde consegui fazer da primeira até a quarta série. E depois de terminar a quarta série não tinha mais a oportunidade de nós estudarmos as outras séries, pra dar continuidade aos estudos.

E aí foi quando eu também venho pra capital, pra morar em casa de família, pra então tentar dar continuidade nos meus estudos. E eu me deparo em uma situação, quando venho pra capital, morar em casa de família, de pessoas nunca vistas antes, e esse foi um dos momentos mais doloridos da minha vida, porque quando fui tirada da casa dos meus pais, pra morar com a minha madrinha, ainda tinha assim uma ligação, que às vezes eu encontrava com meus pais, com minhas irmãs, via a minha vó materna, nós sempre tivemos uma ligação de alma, eu aprendi muito com ela. Minha vó e meu pai. E isso me causou uma



dor e um sofrimento muito grande, inclusive até hoje eu em alguns momentos me pego pensando, nessa dor e nessa situação tão difícil que eu vivi na minha infância. E eu não consegui estudar porque eu vim morar em casa de família, eu precisava, mesmo criança, eu precisava fazer todas as tarefas diárias da casa, e eu sofria ameaças constantemente, porque ela, a senhora dona da casa com quem eu morei, ela dizia sempre pra mim: “se você não terminar suas atividades a tempo, você não vai pra escola”. E eu dificilmente eu conseguia terminar, porque era muita coisa pra fazer, e eu era uma criança.

Como disse, fui mãe muito jovem e tenho um filho que entrou recentemente no curso de direito da UFPA pelo processo seletivo especial (PSE). Ele então foi perguntado sobre o que é ser quilombola. Eu ouvi o relato de vários jovens falando sobre isso, sobre o que é ser quilombola, e uma das coisas que me chamou muito a atenção, meu filho, quando ele foi pra entrevista, ele é estudante de direito, e aí foi questionado pra ele, foi perguntado pra ele lá, o que é ser quilombola? E aí ele disse: “no meio de tantas outras respostas que eu poderia dar a vocês, eu escolho o legado”. Pra mim também ser quilombola é um legado. E quando eu me refiro a legado eu lembro das lutas, eu me lembro dos enfrentamentos, dos movimentos que os meus ancestrais fizeram para chegar até aqui. E uma vez eu estando aqui, no meio acadêmico, eu não deixarei morrer essas lutas. Eu continuarei essa luta.

Considerações finais: dando significado epistêmico e político às autobiografias

Os relatos autobiográficos revelam processos de sofrimento, resistência e superação que atravessam com especificidades, mas também semelhanças as histórias de vida de Adrian, Andrea e Dayane. As experiências relatadas revelam a condição de mulheres quilombolas que precisam deixar seus territórios para seguir na capital seus estudos ainda no ensino básico.

co. O fato de a escola quilombola nos territórios não oferecer o ensino médio e algumas apenas o fundamental menor é uma realidade comum. As três mestrandas são professoras e/ou têm envolvimento com a educação nos seus respectivos territórios, São Pedro dos Bois, no Amapá, Moju Miri e Jambuaçu, no Pará, respectivamente. Suas dissertações tratam com centralidade a questão da educação e da escola, e esse foco é um retorno que certamente elas darão às suas comunidades, com suas condições de liderança afirmadas após essa passagem pela academia.

A condição quilombola, indagada na recorrente reflexão “o que é ser quilombola?”, é algo que elas levarão para suas práticas docentes, e uma resposta muito expressiva para essa questão geradora é a de “ser quilombola é a nossa humanidade”. Para quem sofreu a desumanização do racismo, reivindicar a humanidade e se insurgir, em pensamento e ação, como o fez Lélia Gonzalez, contra essa opressão, que repercute de diversas formas doloridas nas subjetividades das pessoas que a sofrem, parece ser um valor central na educação quilombola. Humanizar-se é também se insurgir contra formas de dominação que impedem a pessoa de levar uma vida plena, usar adereços tradicionais e ser de acordo com sua cultura ancestral, um valor quilombola expresso na frase “com um pano amarrado na cabeça, ser quilombola pra mim é um legado”.

A política afirmativa que permitiu o ingresso desses corpos negros na academia, ambiente que ensejou a revelação dessas memórias, continuará em outras ações relacionadas ao ser quilombola, dentro e fora dos territórios, para além da conclusão das dissertações. “Quando uma mulher preta levanta ela levanta outras também”: esse exemplo de afirmação inclui a coragem de revelar memórias pessoais doloridas, uma atitude política, posto que outras jovens mulheres negras sofrem o mesmo tipo de abuso, ao serem enquadradas como “crias de família” quando vêm do interior para estudar na capital. A oralidade e a escre-



vivência, como métodos acadêmicos, e essa escrita coletiva – “eu estou escrevendo com as mulheres do território, com o coletivo de que faço parte, nossa escrita é coletiva” – permitem denunciar essa colonialidade que persiste em Belém.

Nos termos descritos por Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder, está também na “modernidade” de empreendimentos econômicos que no Pará poluem as águas, suprimem territórios e colocam comunidades umas contra as outras, ao concederem mesquinhas compensações financeiras para o enorme prejuízo ambiental e social que causam. Ainda na academia, a política afirmativa se estende em significados epistemológicos, na medida que traz essa forma subjetivada e engajada de produzir um conhecimento ancorado na experiência. Como professor, sinto-me honrado e gratificado de participar desse processo e deste artigo, e passo a palavra às mestrandas.

Vamos agora, nessas considerações finais, falar na primeira pessoa do plural. Com a disciplina Oralidade, escrevivências e produção de texto compartilhamos a produção de conhecimentos baseados em experiências pessoais e construções autobiográficas elaboradas de maneira intersubjetiva. As histórias de vida foram moldadas pelo presente e para a produção de letramentos acadêmicos, informados por leituras críticas das estruturas sociais. Resignificamos assim eventos pessoais, contextos e a própria existência social.

As nossas autobiografias trazem o contexto de racismo estrutural e outras formas de opressão. As opressões vêm à tona nas nossas histórias que falam de realidades afetadas por empresas capitalistas e a presença dominadora de uma igreja pentecostal que move uma evangelização excludente dos valores culturais quilombolas. O que almejamos com relação a essas realidades opressoras é alcançar um diálogo, mas para isso precisamos lutar para afirmar nossa existência e nossos direitos enquanto quilombolas. As histórias reve-

lam também um traço colonial da cidade de Belém, onde a prática de receber meninas do interior para servirem como “crias de família”, de fato uma forma de escravidão, é naturalizada. Revelam também a precariedade da educação nos territórios, ainda que em alguns casos essa situação tenha melhorado em função dos próprios movimentos quilombolas.

Nossos diálogos autobiográficos promoveram atitudes políticas corajosas, visto que revelaram memórias pessoais difíceis, sentimentos que estavam guardados havia muito tempo no coração. Nós mulheres quilombolas somos alvo de diversas formas de opressão. A revelação dessas memórias significou uma espécie de catarse, um esforço de libertação de traumas psíquicos que nos moldaram. A revelação dessas dores se deu em nome de uma ação política, uma vez que afetam muitas outras mulheres na mesma condição. Os diálogos produziram, além de conhecimentos, empatias entre nós que adentramos o programa de pós-graduação em 2021. Estamos agora mais unidas, inclusive para elaborar dissertações de mestrado com características de trabalho coletivo, como é próprio da tradição quilombola. Esses trabalhos terão certamente muitos pontos em comum, com relação à metodologia de produção de conhecimento e à questão central do que significa ser quilombola para nós.

A experiência da disciplina contribuiu para um processo de reexistência em que nós, ligadas na pedagogia de Paulo Freire, conseguimos nos humanizar mais. Ganhamos um novo olhar sobre nós, nossas comunidades, sobre a própria universidade. A consciência de estar entre um ambiente e outro nos levou quilombolas a novos modos de “ser-no-mundo”. Este estar “entre” permite uma dialogicidade e nos abre possibilidades de superar limites e subordinações nas relações com o mundo (SAMARIDI, 2011). Abre a possibilidade de uma interculturalidade crítica. Para Catherine Walsh (2009), a interculturalidade crítica é uma estratégia de enfrentamento, e principalmente de questionamento das relações



de poder impostas pelas colonialidades, ou seja, “é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma histórica submissão e subalternização” (WALSH, 2009, p. 21-22). Enquanto um conceito produzido pela ação política, a interculturalidade posiciona-se a partir do viés decolonial, buscando afirmar epistemologias com base em vivências sociais. Assim, nossos relatos autobiográficos comparecem como ação política.

A universidade, que antes nos tinha como objeto de estudo, agora vemos como objeto de crítica, ainda que a entrada nela reconhecemos como algo que marcou uma inflexão na nossa vida, nós quilombolas que viemos do interior para nos formar, e estamos conseguindo, e vamos devolver benefícios para as nossas comunidades. Por um lado, sofremos – discriminações, racismos, abusos –, mas por outro despertamos para uma vida política que de fato deu lugar a crescimentos e a novas formas de existência.

Paulo Freire afirma que a vocação do ser humano é a humanização, a busca do “ser mais” (Freire, 1994). Essa busca é o que nos traz dos nossos territórios à academia, onde elaboramos nossas dissertações a partir das nossas próprias experiências, e sabemos que isso tem importantes repercussões epistêmicas. Queremos também com os conhecimentos que adquirimos promover ações transformadoras nos nossos territórios. Essa pesquisa-ação (Borda, 1978) se relaciona com a transdisciplinaridade, que significa reconhecer uma lógica mais ampla que a das disciplinas, de modo a criar laços entre esferas de saber que a modernidade separou, ligando produção de conhecimento com ativismo social, e desafiando a rigidez das disciplinas e seus métodos (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 20). Nós, quilombolas na academia, atuamos como intelectuais orgânicas em favor dos nossos territórios e comunidades.

Assim, nosso conhecimento se enraíza no território em que pertencemos, com

o lugar social que ocupamos nesse sistema de dominação e opressão. Aqui está uma crítica ao universalismo abstrato que caracteriza o eurocentrismo universitário, porque nosso conhecimento é legitimado pelo nosso lugar de enunciação, por nossas corporalidades e tradições particulares, então subalternizadas pela modernidade eurocentrada (BERNARDINO-COSTA, 2018). Temos consciência de que falamos de nós mesmas a partir de um lugar determinado, estruturalmente silenciado. Hoje reconhecemos as várias opressões que sofremos e sabemos dar nome a elas. E sabemos que a própria academia não é um lugar neutro, posto “que um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas negras (...) um espaço onde temos estado sem voz” (KILLOMBA, p.50). Essa tomada de consciência promove a insurgência que nos faz novos sujeitos produtores de conhecimento, realidade que encaminha uma descolonização do pensamento na academia, um benefício que a nossa presença provoca. Quilombolas, na condição de sujeitos produtores de conhecimento, nossa presença influencia o ambiente acadêmico, seus métodos e epistemes, e é isso é algo que nossas autobiografias revelam.

Referências

- ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto. Memória, narrativas e pesquisa autobiográfica. **Revista História da Educação**, v. 7, n. 14, jul./dez. 2003. Disponível em <https://seer.ufrgs.br>. Acesso em 17/09/2021.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é Racismo estrutural?** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BARRETO, Raquel. Prefácio à edição brasileira. DAVIS, Angela Y. **Uma autobiografia. Tradução Heci Regina Candiani**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAVIS, Angela Y. **Uma autobiografia**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DUMAS, Alexandra Gouvêa. Corpo negro: uma conveniente construção conceitual. **XV ENECULT. Encontro de Estudos**



Multidisciplinares em Cultura. Salvador (BA), 01 a 03 de agosto de 2019. Disponível em <http://www.enecult.ufba.br>. Acesso em 23/09/2021.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória.** Releitura, Belo Horizonte, n. 23, 2008.

FALS BORDA, Orlando. **El problema de como investigar la realidad para transformarla.** Federación para el Análisis de la realidad Colombiana. Bogotá, Colombia, 1978.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas; tradução de Renato da Silveira.** Salvador: EDUFBA, 2008

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs**, p. 223-244, 1984.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano.** Cobogó, 2019.

MALDONADO-TORRES, Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Soc. estado**. vol.31 n.1 Brasília Jan./Apr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php>.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Da fala para a escrita.** Atividades de retextualização. São Paulo: Cortez, 2010.

MELO JR., Ebenezer da Silva; NOGUEIRA, Marlice de Oliveira. A Humanização do Ser Humano em Paulo Freire: a busca do “ser mais”. **Revista Formação Docente.** Belo Horizonte, vol. 3, nº 1, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas>.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PONSO, Letícia Cao. Letramento acadêmico indígena e quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica. In: PONSO, L. C. **Letramento acadêmico indígena e quilombola: uma política linguística afirmativa voltada à interculturalidade crítica.** Trabalhos em Linguística Aplicada, Campinas, SP, v. 57, n. 3, p. 1512-1533, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br>. Acesso em: 21 set. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RATTS, Alex, “**Eu Sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**”. Ed. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 2006.

SAMARIDI, Isadora. O ser-no-mundo e suas possibilidades existências no contexto atual. **IV Congresso de Fenomenologia da região Centro-Oeste.** 19 a 21 de setembro de 2011.

SITO, Luanda Rejane Soares. Ensaio de estratégias das artes letradas nas zonas de contato: trajetórias de letramento acadêmico, ações afirmativas e políticas de conhecimento. **Rev. bras. linguist. apl.** 18 (4), 2018. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1984-6398201812992>. Acesso em 15/09/2021.

WALSH, Catherine. **Diálogo com Catherine Walsh.** Entrevista concedida a integrantes do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação do Campo da Amazônia (Geperuaz/Ufpa), do Fórum Paraense de Educação do Campo (FPEC) e da Rede de Pesquisa sobre Pedagogias Decoloniais na Amazônia (RPPDA), 2020. Disponível em: <https://youtu.be/K48YXfPuYu0>.

-----//-----

Abstract: This article presents memories of quilombola master students written as autobiographical accounts while participating in a course focused on intersubjective production of knowledge. Students wrote their accounts in the first person to emphasize their experience, lugar de fala (“place of speech”), and authorship as a decolonial epistemic intervention. Their personal stories reveal the world, its inequities, and the intersectional oppressions suffered by quilombola women who leave their territories to study in the state capital, where they face racism and abuse. The university is a place where quilombola students confront hostilities but also rise up against structural racism and its imposition of subordination. As authors, quilombola



students utilize the oral tradition and dialogues with classmates to reveal memories of pain and trauma, courageously sharing their experiences to propel political action on behalf of similar conditions suffered by many other women. Their stories point to broader political movements which have to do with affirmative policies inside and outside the university.

Keywords: Quilombolas; University; Affirmative policies; Orality; Knowledge production; Autobiographies; Racism.

Recebido em: 15 de abril de 2022.

Aceito em: 29 de abril de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



PUTIRUNS QUILOMBOLAS: EXPERIÊNCIAS PRETAGÓGICAS NOS PROCESSOS DE IMPLEMENTAÇÃO DA RESOLUÇÃO 08/2012 EM MOCAJUBA

Putiruns quilombolas: Pretagogic experiences in the implementation processes of resolution 08/2012 in Mocajuba

*Ellen Rodrigues da Silva Miranda**

*Jesús Jorge Perez García***

Resumo: O presente texto trata sobre experiência – resultados do trabalho de pesquisa, com base em observações livres anotadas em caderno de campo, dos processos pedagógicos de implementação da Resolução CNE 08/2012 – Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, no município de Mocajuba, Amazônia Paraense. Ocorridos desde março de 2021, nas Comunidades Quilombolas, esses processos contribuem a fortalecê-las pelo direito a educação quilombola, gratuita de qualidade. Numa articulação das Comunidades – Movimento Social Quilombolas – SEMEC, com processos coletivos, participativos para a prática de políticas públicas. A partir da proposta-plano de atividades de trabalho, construído e apresentado nas comunidades, e aceito com sugestões, de forma participativa, nas Visitas Técnicas-Pedagógicas de 12 (doze) Comunidades Quilombolas e 13 (treze) escolas, que deram base para encontros de formação nomeados em comum acordo de Putiruns, em reconhecimento a cultura indígena presente nos territórios quilombolas de Mocajuba/PA. Os principais resultados alcançados estão, nas metodologias participativas para a implementação das políticas públicas em territórios quilombolas, com os fatores das comunidades, articulando um trabalho comunitário a partir da cultura, o trabalho e a identidade das comunidades.

Palavras-chave: Comunidades Quilombolas; Pretagogia; Resolução 08/2012; Metodologias.

Introdução¹

O presente artigo trata sobre experiências segundo (THOMPSON, 1981) relacionadas ao trabalho de pesquisa feito pela Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola – CFEEQ/SEMEC (Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura) durante os processos de implementação da Resolução CNE-CEB

* Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Pará (UFPA), é coordenadora pedagógica da Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola da Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura (SEMEC) de Mocajuba, Pará.

** Doutor em Ciências Pedagógicas pelo Instituto Central de Ciências Pedagógicas (ICCP) Habana, Cuba. É professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) e assessor metodológico voluntário da Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola da SEMEC-Mocajuba,

1. Uma primeira versão deste artigo fora apresentada no IV Colóquio de Políticas e Sociedades. Evento organizado pelo Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura, PPGEDUC/UFPA, campus Cametá/PA.

08/2012 que trata sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, junto com as Comunidades Quilombolas do município de Mocajuba/PA, Amazônia Paraense².

Nesse sentido, esta exposição de abordagem qualitativa, expressa a própria “[...] realidade social, *ou seja*, o próprio dinamismo da vida individual e coletiva com toda a riqueza de significados dela transbordante”, conforme Minayo (1994, p. 15, grifo nosso). E, portanto, procura descrever dialogicamente com base em alguns autores como Nilma Lino Gomes (2017) e

2. O Estado do Pará, como parte da Amazônia em sua totalidade é composto por seis mesorregiões a saber: Baixo Amazonas; Marajó; Metropolitana de Belém; Nordeste Paraense; Sudoeste Paraense; Sudeste Paraense. Por isso, as compreendemos como diversidades que compõe as Amazonas, pensadas no plural conforme Beltrão e Lacerda (2017). Neste sentido, para os propósitos deste artigo, nos focamos na mesorregião do Nordeste Paraense, e microrregião do Baixo Tocantins, dentre os municípios que a compõe, consideramos: Mocajuba, 31.917 habitantes (IBGE, 2022).



Paulo Freire (1999a,b), de como tem ocorrido no município de Mocajuba, Pará, processos pedagógicos de formação na implementação da resolução 08/2012.

Ações que acontecem desde março de 2021, em 12 (doze) Comunidades Quilombolas a saber: Vizânia, Santo Antônio do Vizeu, São Benedito do Vizeu, Itabatinga, Uxizal, Mangabeira, Porto Grande, Mojutapera, Bracinho do Icatu, São José de Icatu, Tambaí-Açu e Mazagão e 13 (treze) Escolas Quilombolas – EMEIFQ³: Ângela de Leão Mendonça; Emiliano Cabral de Santa Cruz; Euclides Moreira Pontes; Peregrino Dias Ribeiro; José Leite da Cruz; Pedro Balieiro; Beatriz Otoni Franco; Manoel Reis; Porto Grande, Mojutapera; São Tomé; Artur Igreja; Luís Euzébio de Sousa.

Para tanto, em termos procedimentais de pesquisa, consideramos observações livres anotadas em caderno campo, de acordo com Triviños (1987), consentidos de forma livre e esclarecida por todas as Comunidades Quilombolas do município de Mocajuba/PA, nas 12 (doze) visitas técnicas pedagógicas, bem como, nos 4 (quatro) Putiruns de Formação realizados pelas/ com as Comunidades, Movimento Social Quilombola⁴, Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola – SEMEC, colaboradores/as⁵ e apoiadores/as⁶.

3. Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental Quilombola. Reconhecidas pelos decretos municipal nº: 041/2021 e 028/2017.

4. GT Quilombola – UNBUNTU TOCANTINA, MALUNGU (Coordenação das Associações Quilombolas do Estado do Pará), Associações Quilombolas, Coletivos de Mulheres Quilombolas, Coletivos da Juventude Quilombola, ADQ (Associação de Descendentes Quilombolas), dentre outras organizações quilombolas.

5. Universidade Federal do Pará – Campus Tocantins -Cametá, através do GEPT – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Trabalho e Educação; Projeto de Extensão e Pesquisa coordenado pelo Professor Dr. Edir Augusto Dias Pereira/UFGA, dentre outros Grupos de Estudos e Pesquisas da UFGA e outras Universidades como PUC-Rio de Janeiro – Núcleo de Estudos sobre Adultos/NEAd; UNIRIO – Universidade do Rio de Janeiro – Grupo de Estudos em Educação Ambiental/GEASUR; IFRO – Instituto Federal de Rondônia.

6. Fóruns de Educação do Campo local, estadual e regional, dentre outros/as parceiros/as.

Deste modo, faz-se necessário destacar dois pontos fundamentais nesta exposição: 1) O caráter da Consulta Prévia e Esclarecida, de acordo com a Convenção OIT 169 (2011, p.18), que em seu artigo 6º garante dentre outros direitos, que os povos e comunidades tradicionais devem ser consultados, antes, durante e posteriormente sobre qualquer ação, que possa ou não ocorrer em seus territórios e, 2) A justificativa da palavra Putirum, que por razão de respeito aos originários (povos indígenas), de origem tupi, significa trabalho em união, trabalho junto, mobilização, festa, alegria, isto é, o próprio Mutirão.

Assim, por reconhecer que muito da cultura quilombola nos quilombos de Mocajuba/PA e região possui significativa herança cultural dos povos originários, em comum acordo, fora decidido que os encontros de formação chamariam PUTIRUNS. De tal modo, tem sido grandes Putiruns os processos pedagógicos de participação e construção coletiva na formação da Educação Escolar Quilombola, em Mocajuba/PA.

Esses processos em experiência de implementação da resolução 08/2012, em Mocajuba/PA, tem encaminhado a compreensão do que temos pensado como noção-conceito que pode vir a ser: *Pedagogia[s] de Comunidades Quilombolas na[s] Amazônia[s] Paraense*. Nossas vivências com as Comunidades Quilombolas a partir das ações da Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, tem sido fundamental para construirmos evidências para algumas hipóteses reais, que são as Pedagogias presentes nos chãos dos territórios quilombolas e que precisam *Pretagogizar* as Escolas, Universidades, isto é, todos os espaços do saber sistematizado formais e não formais, negados historicamente e intencionalmente ao povo preto, de forma a tentar manter o *status quo*.

Assim, temos compreendido o ato de *Pretagogizar* as Pedagogias presentes nos



Territórios Quilombolas, de acordo como nos propõe Petit (2015), baseada nas tradições orais africanas que constroem saberes. Logo, a Pretagogia:

[...] parte dos elementos da cosmovisão africana, porque considera que as particularidades das expressões afrodescendentes devem ser tratadas com bases conceituais e filosóficas de origem materna, ou seja, da Mãe África. Dessa forma, a Pretagogia se alimenta dos saberes, conceitos e conhecimentos de matriz africana, o que significa dizer que se ampara em um modo particular de ser e estar no mundo. Esse modo de ser é também um modo de conceber o cosmos, ou seja, uma cosmovisão africana. (PETIT, 2015, p. 119,120)

Daí que, temos pensado essas Pedagogias presentes nas 12 (doze) Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA e suas 13 (treze) escolas, composta de diversos saberes ancestrais africanos, somados as experiências de saberes dos povos originários (indígenas) e, ainda os saberes dos movimentos sociais quilombolas, como processos formativos, do que compreendemos por Pretagogias no plural. Portanto, de forma a ampliar o que nos propõe Petit (2015) através da oralidade africana, adicionamos outros saberes que também expressam a possibilidade de construção da Educação Escolar Quilombola transformadora.

Por isso, faz-se necessário também, pensar sobre as Pedagogias de Comunidades Quilombolas, que não estão sempre nas Pedagogias reproduzidas nas Escolas Quilombolas, já que geralmente os “programas escolares, até agora, sempre eurocêntricos, baseados em princípios até mesmo antagônicos aos das culturas negras” (PETIT, 2015), tem contribuído a prevalecer o racismo nas escolas, daí cabendo algumas inquietações: Por que não estão? A quem interessa não estar? O que fazer para que estejam na Escola Quilombola?

Em busca por compreender essa complexa e histórica realidade, Nilma Lino Gomes (2017), contribui nesta construção

conceitual do que são as Pedagogias de Comunidades Quilombolas na[s] Amazônia[s] Paraense e de como Pretagogizar processos de implementação de políticas voltadas para educação escolar quilombola. Deste modo, nos fazendo pensar também, nas Pedagogias dos movimentos sociais negros e quilombolas como movimentos que educam, a partir das lutas por direitos.

Portanto, este artigo está organizado em três sessões que se articulam. Assim sendo, a primeira apresenta descrições e breve reflexão sobre a luta por direitos, que tem sido pedagógicas nos Territórios Quilombolas, desde que o povo preto foi retirado à força da África em prol da expansão colonialista-capitalista, até os dias atuais em que por conta do racismo estrutural no Brasil, ainda se tem tanta dificuldade de implementação de políticas públicas voltadas a este povo, que ainda vivencia elementos e várias formas da escravidão sobre o povo preto brasileiro, descendente do povo preto da África. Neste contexto, esta sessão encaminha descrições e reflexões que partem do macro para micro e vice-versa, de forma a compreender o contexto local mocajubense, ou seja, do que tem motivado a construção de processos, para a implementação da resolução 08/2012, no município de Mocajuba/PA.

Na segunda sessão, apresenta-se um breve panorama dos processos pedagógicos, numa sequência de cinco elementos fundamentais que encaminharam os cinco passos principais, que conduziram a construção metodológica com as Comunidades Quilombolas e Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, nos processos de implementação da resolução 08/2012.

Por fim, para continuar pensando-fazendo possibilidades de se Pretagogizar as Pedagogias, na luta por implementação de políticas públicas para o povo-preto quilombola no Brasil, encaminhamos algumas considerações.



Comunidades Quilombolas na luta pelo direito à Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola: Experiências Pedagógicas em Mocajuba

A luta pelos direitos fundamentais, para os povos negros arrancados da África, no período colonial, para serem escravizados no Brasil, sempre foi luta pela vida. Aos povos negros arrancados da África, não foi dada outra opção a não ser lutar pela sobrevivência, mesmo quando se suicidavam, assim o faziam em resistência e luta pela vida. É por isso, que quando falamos de educação quilombola, a compreendemos com base na cultura e trabalho desenvolvido desde a criação dos quilombos como espaço de resistência, que permitiu manter até o presente as tradições e identidade do povo negro e conquistar com esse espírito de rebeldia e luta – o respeito.

Nesse sentido, como temos ouvido nas 12 (doze) Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA (reconhecidas até o momento, pois há outras em processo de reconhecimento), nas observações livres que temos realizados, nas rodas de conversas, conversas informais, entrevistas, observações livres aos diferentes processos de trabalho-formação-cultura, através das Visitas técnicas Pedagógicas e Putiruns realizados, devidamente consultadas previamente e concedidas de forma livre e esclarecida, anotadas em caderno de campo, podemos afirmar que as lutas pelo direito à educação quilombola e educação escolar quilombola em tempos atuais, precede de lutas anteriores dos povos africanos ancestrais, desde que foram trazidos a força de seus territórios, para serem escravizados.

Diante deste contexto, como nos disse o Sr. Raimundo Maria Gonçalves Neves, da Comunidade Remanescente de Quilombo Tambaí-Açu: “...a nossa luta é antiga, não é de agora, não foi de ontem que começou essa luta, nem fui eu que comecei, foi muito antes, há muito tempo atrás, que o nosso povo começou a lutar pelo bom da vida” (Anotações de campo, 2021).

Esses povos, trazidos para o Brasil no período colonial, mantidos por muito tempo em cárcere pelo escravismo, nunca foram passivos, embora o opressor tentasse manter a escravidão, o povo preto trazido da África, resistiu-lutou em terras brasileiras de diversas formas, e como fruto dessas lutas formaram espaços de liberdade, onde resistem-lutam até o presente tempo histórico, isto é, em territórios quilombolas.

As lutas que formaram esses espaços tempos de liberdade, construíram muitas pedagogias e, com isso é válido ressaltar que compreendemos Pedagogia não no sentido restrito etimológico grego⁷, muito menos a partir do campo empresarial. A Pedagogia, que procuramos tratar aqui, trata sobre processos formativos que integram experiências das relações sociais tanto individuais como coletivas, ou seja, uma ciência da educação que conforme, Libâneo (2001, p. 6) define “um campo de conhecimentos sobre a problemática educativa na sua totalidade e historicidade e, ao mesmo tempo, uma diretriz orientadora da ação educativa.” Portanto, entende-se aqui como ato educativo integrado a prática educativa do fazer-se das atividades humanas, de povos e comunidades tradicionais quilombolas.

Assim, os povos e comunidades tradicionais quilombolas do Brasil, em toda sua diversidade, são riquíssimos em história, cultura, saberes, pois seus territórios como espaços de liberdade, nunca estiveram isolados, conforme nos demonstrou Pinto (2001) em suas pesquisas na Região do Baixo Tocantins. Logo, foram e são formados não somente pelo povo preto, mas por indígenas, ribeirinhos, dentre outros povos, até mesmo brancos pobres, que desde do processo de colonização se incorporaram aos quilombos também na luta contra a exclusão.

7. *Paidós* (criança) e *agogos* (condutor). Portanto, condutor de crianças, aquele que ajuda a conduzir o ensino. Assim sendo a pedagogia está ligada ao ato de condução do saber. Dicionário online, disponível em: <https://www.significadosbr.com.br/pedagogia>. Acesso em: 31/11/2021.



Daí que, pensar na luta pela Educação Quilombola integrada a Educação Escolar Quilombola, é também pensar em toda a diversidade inerente a esse processo. E, também, compreendemo-las com todas as suas especificidades, ou seja, a de que embora as 12 (doze) comunidades e as 13 (treze) escolas, brevemente analisadas neste artigo sejam quilombolas, cada território se constrói de elementos próprios de história-cultura, portanto, são diferentes.

E, vale destacar que estas especificidades, tem sido construída, também, como “reconhecimento público de uma orientação educacional específica dirigida às comunidades quilombolas a partir da pressão dos Movimentos Quilombolas, pelo reconhecimento na CONAE, pelo próprio Conselho Nacional da Educação e pela União” (BRASIL, 2012, p. 41).

Desta forma, após os tensionamentos provocados pelo Movimento Social Quilombola de Mocajuba/PA (Associações Quilombolas, Organizações Quilombolas, Coletivos de Mulheres Quilombolas, Grupos de Jovens, dentre outros) durante a eleição de 2020, o atual governo municipal, ao inserir em sua proposta-programa de governo a pauta relacionada a Educação Escolar Quilombola, se dispôs a pôr em prática a implementação da Resolução 08/2012, instituindo a Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola no interior da Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura/SEMEC.

Para tal tarefa, foram convidadas a articular este processo as duas Professoras autoras deste artigo, residentes de territórios quilombolas, atuantes no Movimento Social Quilombola local, bem como, pesquisadoras sobre a temática – Educação em Territórios Quilombolas. Preocupadas com tamanha tarefa, solicitaram apoio institucional na SEMEC da equipe pedagógica, liderada pelo Secretário de Educação, adjunto, professor Aldo Serrão, assim como procuraram parcerias de assessoramento e contam com o Professor Dr. Jesús Jorge Perez García, de maneira voluntária do NEAd PUC-RJ.

Nesse sentido, compreende-se que a luta pela educação pública é uma luta de todas e todos, mas protagonizada pela classe trabalhadora, por isso, nos exige aprendizagem e exercício democrático permanente. Na busca pela construção de uma sociedade justa, que precisa participar organizadamente para avançarmos, nas pautas de nossas bandeiras de lutas, exigindo dos governantes a implementação dos direitos através das políticas públicas, mas também, se integrando e cobrando nossa participação por dentro do processo e não como objeto do mesmo.

Desta forma, pretagogizar as pedagogias reproduzidas na escola quilombola, é torna-las instrumentos de luta contra hegemônica. Luta, que também, é pela pedagogia da diversidade, em que se inclui o povo preto quilombola. Instrumento do campo educacional que está no cerne do processo da emancipação social, conforme Gomes (2017). Assim, faz-se necessário compreender que “[...] a escola pública, mesmo sendo um direito social, se esquece de que ela é a instituição que mais recebe corpos marcados pela desigualdade socio-racial acirrada no contexto da globalização capitalista”. (GOMES, 2017, p 134).

Corpos, que necessitam de uma escola que contribua na superação das desigualdades construídas pelo capitalismo em todas as dimensões, inclusive socio racial. A Escola Quilombola, neste sentido, precisa seguir o projeto de sociedade que liberta e não o seu contrário, daí que ela não pode se fechar à comunidade. A escola precisa ser tomada pela comunidade e reproduzir a cultura que a representa. A escola quilombola, portanto, precisa se tornar um espaço-tempo de desconstrução de representações negativas sobre o povo negro (GOMES, 2017), e isso é uma “necessidade sentida” (GARCÍA, 2022), também. Por isso faz-se necessário uma práxis pedagógica escolar integrada a todas as lutas dos povos quilombolas, isto é, “integração de saberes sociais aos conhecimentos escolares, como unidade teórico-prática entre o experienciado-vivido pelos



sujeitos a partir do trabalho e a produção cultural acumulado sócio-historicamente” (RODRIGUES, 2020, p. 167).

Para tal tarefa, já que compreendemos ser possível, é importante tomarmos como concreto, experiências de Pedagogias Quilombolas em curso, como os presentes nos 12 (doze) Territórios do município de Mocajuba/PA e torná-las referências à medida que a cada passo se consolidem os processos de formação coletiva, a partir do trabalho comunitário e o reconhecimento de seus saberes e suas práticas, a fim de que se tornem mais representativas como pretagógicas, conforme Petit (2015).

Nesse sentido, ressaltamos como as lutas nas comunidades pelo direito à Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola se manifesta com toda sua força na articulação que se produz, de maneira harmônica e sistemática entre os processos de formação no trabalho, música, dança, corpo, cantos, encantados, lendas, artesanatos, no brincar, na poesia, grupos culturais, teatro, dentre outras culturas materializadas. Diversidade, como totalidade, que produzem formação, educação, práticas pedagógicas que precisam, portanto, inserir-se na escola de forma educativa e formativa no aprendizado e emancipá-la e torná-la integralmente como parte muito importante da Comunidade na preparação das crianças, jovens e o povo como continuidade histórica e não um anexo, como temos observado, em algumas comunidades.

Ao compreender este processo de forma integrada comunidade-escola-comunidade, movimentos sociais, associações quilombolas, coletivos de mulheres, o espaço da escola se redimensiona entre todos os componentes das comunidades quilombolas, expressados nas crianças, jovens, mulheres, homens, outros gêneros, pessoas com deficiências, assim como as pessoas mais velhos/as – anciões, as quais por suas experiências são considerados professores/as, também. Oportunizando, desta maneira a participação do

povo ativamente na construção de uma educação realmente inclusiva, onde todas e todos construam liberdade, ou seja, a escola como espaço onde convergem os aprendizagem da memória histórico cultural dos quilombos.

Processos de construção Pretagógica com Comunidades Quilombolas na Implementação da Resolução 08/2012, em Mocajuba

Os processos iniciais para implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola – Resolução 08/2012 do Conselho Nacional de Educação (CNE), município de Mocajuba, Pará –, dão pistas para a resposta da inquietação que mobiliza este artigo – como tem ocorrido no município de Mocajuba, Pará, processos pedagógicos de formação na implementação da resolução 08/2012? Assim, cabe continuar problematizando – de que forma tem se tornado possível?

As Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA apontam, que essa possibilidade tem sido construída, a partir de cinco dimensões-elementares fundamentais, a saber:

- 1) Esse processo perpassa de construção coletiva com as Comunidades Quilombolas e nunca para as Comunidades Quilombolas, ou seja, em todo e qualquer processo, as Comunidades Quilombolas são soberanas;
- 2) Esse processo também perpassa pelo respeito a Consulta Prévia e Esclarecida, garantida pela Convenção 169;
- 3) Esse processo precisa ser liderado, articulado, coordenado, realizado com participação plena das próprias Comunidades Quilombolas;
- 4) Esse processo, precisa garantir que qualquer intervenção exterior, seja, apenas na qualidade de parceiros/as, colaboradores/as e/ou assessores. Nunca na qualidade de protagonistas;



5) Esse processo, precisa garantir, que a relação Gestão Municipal com as Comunidades Quilombolas e Movimento Social Quilombola, se dê sempre de forma participativa, coletiva, portanto, democrática.

Desta forma, compreendendo a fundamental importância destas cinco dimensões-elementares, apontadas, solicitadas em todas as 12 (doze) Comunidades Quilombolas nas Visitas Técnicas-Pedagógicas que realizamos, apresentamos a seguir os procedimentos metodológicos das ações que nos permitiram, aproximar, adentrar, participar, construir processos formativos com as Comunidades Quilombolas, que tem tornado possível Pretagogizar a Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, no município de Mocajuba/PA.

De tal modo, considerando os cinco dimensões-elementares fundamentais apresentadas, segue os passos dos caminhos que conduziram as ações das Comunidades Quilombolas, Movimento Social Quilombola e Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, neste processo:

1º passo: Construção da Proposta-Plano de Atividades de Trabalho

A proposta da Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola – Secretaria Municipal de Educação, Esporte e Cultura/SEMEC, se construiu com base nas demandas do Movimento Social Quilombola do município de Mocajuba, incorporada ao programa de governo municipal, como proposta de se instituir enquanto coordenação, dando base para a possibilidade posterior do Departamento Municipal para Educação Escolar Quilombola (DMEEQ).

Neste contexto, foram convidadas a coordenar esses processos, pessoas residentes em Territórios Quilombolas, de forma a contribuir com a implementação da Resolução 08/2012, articulando a proposta

de Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, no município de Mocajuba/PA.

Assim, foi apresentado proposta-plano de trabalho, com base no assessoramento colaborativo do Projeto de Extensão: Cartografia Social e Práticas Educativas: memória e identidade em Comunidades Remanescentes de Quilombos, da Amazônia Tocantina Paraense, coordenado pelo Professor Dr. Edir Augusto Dias Pereira/UFGA.

Nesta proposta, seguiram orientações de que todo o processo, de qualquer natureza, que seja voltado para Povos/Comunidades Tradicionais, precisa levar em consideração a convenção internacional 169-OIT, ou seja, de que todo o processo seja participativo, coletivo, garantindo a consulta prévia e esclarecida às comunidades quilombolas, por serem territórios étnicos, dentre outras orientações. A proposta-plano, portanto, fora apreciada e plenamente aceita pela SEMEC, no início de abril de 2021.

Assim, ao iniciar a articulação dos processos de implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola, resolução 08/2012 – do Conselho Nacional de Educação/CNE, se construiu a necessidade de ampliar as integrantes da coordenação, dadas as demandas de sistematização de dados das escolas, daí que a Professora Valdirene Rodrigues Costa do Quilombo São Benedito do Vizeu, passou a ser membro da Coordenação, como Secretária Administrativa, contratada.

Instituída assim a Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, como parte da luta do Movimento Social Quilombola, o Prefeito Cosme Macedo Pereira, reconheceu em 20 de maio de 2021, através do decreto 041/2021, todas as Escolas localizadas em territórios quilombolas, como Escolas Quilombolas, inclusive, via Ministério da Educação (MEC). Esse reconhecimento por parte do governo municipal, tornou-se um ato histórico na



região do Baixo Tocantins. E, desta maneira Mocajuba/PA, tornou-se um dos poucos municípios do Brasil a reconhecer escolas quilombolas oficialmente, e o único da região do Baixo Tocantins a produzir esse ato pioneiro.

Logo, prosseguindo com o planejamento, a primeira ação da coordenação foi a realização de apresentação e apreciação da proposta-plano de trabalho para as lideranças das Comunidades Quilombolas de Mocajuba/PA, no dia 22 de maio de 2021. As lideranças presentes haviam sido todas convidadas antecipadamente, com material impresso da proposta-plano. Assim, após a leitura atenta e levantamento de alguns debates, críticas, a proposta foi aceita e aprovada com sugestões.

Desta forma, considerando os encaminhamentos das lideranças do Movimento Social Quilombola, realizamos no dia 29 de maio de 2021, no Quilombo São José de Icatu, o I Encontro de Planejamento com as comunidades quilombolas, movimento social quilombola, professores/as e demais funcionários, que atuam em escolas quilombolas, SEMEC, Câmara de Vereadores/a, colaboradores/as e parceiros/as. Após um dia intenso de atividades de apreciação da Proposta-Plano de Trabalho da Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, o mesmo foi aceito, aprovado com sugestões pelos/as presentes. Ressalta-se, que na realização de todos os eventos mediados pela Coordenação, foram e são respeitados todos os protocolos de saúde relacionados a COVID/19.

Esses processos, citados, continuaram sistematizando-se e dando resposta as demandas a tempos reprimidas nas comunidades. Isso, tem permitido a partir de muita luta com as comunidades e movimento social através das Associações Quilombolas, avançar. Logo, algumas conquistas tem se apontado, como: Primeira – reconhecimento por parte do ministério público municipal da necessidade de concurso para cargo específico de professora

/or quilombola; Segunda – avanço na implementação da resolução municipal, via Conselho Municipal de Educação sobre as Diretrizes Municipais para Educação Escolar Quilombola; Terceira, a aprovado por votação unânime na Câmara Municipal de Vereadores/a pelo requerimento de criação do Departamento Municipal da Educação Escolar Quilombola (DMEEQ), no interior do SEMEC.

E, como quarta conquista, visando o acesso ao mercado institucional da Alimentação Escolar, fora realizado no dia 27 de março de 2022, através da Rede Comunitária de Coletivos de Mulheres Quilombolas, a I Feira Comunitária dos Coletivos de Mulheres Quilombolas de Mocajuba/PA. Ação esta parte das reivindicações das Comunidades Quilombolas durante as visitas técnicas pedagógicas.

2º passo: Assessoramento metodológico

Posterior ao passo fundamental da apreciação da Proposta-Plano, que se tornou, Plano de Atividades, aceito e aprovado com sugestões, a Coordenação dedicou-se a reelaborar algumas partes alteradas pelas críticas e sugestões da plenária do I Planejamento. Com as parceiras de assessoramento voluntário, construímos os procedimentos metodológicos para as Visitas Técnicas-Pedagógicas, que deram base para os encontros de formação, os Putiruns.

Esta assessoria voluntária, possibilitou com que a Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, pudesse se planejar metodologicamente com técnicas participativas que conduziram a aproximação com as Comunidades Quilombolas. Registra-se, que até o tempo histórico-presente, segundo as/os entrevistadas/os, ainda não haviam recebido atividades por parte da SEMEC, com esse caráter formativo, especificamente voltado a modalidade da Educação Escolar Quilombola.

Daí que, o assessoramento metodológico, fora fundamental para adentrarmos com cuidado e respeito nas Comunidades



Quilombolas. Desta maneira, desde a confecção dos convites, programação até a realização das atividades nos chãos dos Territórios Quilombolas, houve um processo minucioso de preparação da Coordenação, com estudos sobre técnicas etnográficas, técnicas de atividades em grupos, de formação dos Coletivos de Trabalhos – CTs, técnicas para anotações de campo, técnicas participativas para escuta dos sujeitos, técnicas de aprendizagem mútua, dentre outras.

Para a realização das atividades de campo, houve um detalhado processo de trabalho, que exigiu da Coordenação de Formação da Escolar Quilombola, além do compromisso profissional, o compromisso de militância. Assim, todo o processo de procura por informar-formar, mais esclarecidamente possível as Comunidades Quilombolas e Movimento Social Quilombola, conduziu a Coordenação a produção de material didático próprio, de forma a tentar suprir as expectativas das Comunidades Quilombolas e Movimento Social Quilombola sobre a garantia da participação efetiva em todo processo.

Dessa forma, a metodologia do Putirum em síntese se constrói como abordagem qualitativa, adotada em termos referências – das experiências dos círculos de cultura de Paulo Freire (1999) e técnicas participativas trabalhadas em movimentos sociais camponeses na América Latina, reconhecidas como método camponês-camponês (2013), assim como a utilização das técnicas de trabalho comunitário da tese de García (2016).

Desse modo, no que se refere aos círculos de cultura freireano, compreende-se como experiência pedagógica, em que se procura envolver a todas e todos os presentes nos encontros de formação de forma democrática, daí que zela-se para que se garanta a participação em todos os aspectos do evento. Por isso, os Putiruns iniciam com místicas, relatos de experiências. As Comunidades Quilombolas, Professores/as e demais funcionários

que atuam em Territórios Quilombolas, junto com os Movimentos e organizações sociais que representam estes territórios são protagonistas do processo, e em todos os encontros do evento são estes que abrem e conduzem todas as atividades do Putirum. A Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombo (CFEEQ/SEMEC) com isso, tem o papel de mediadora do processo.

Nesse processo é considerado desde o início a criação durante a atividade de espaços de trabalho comunitário, que propicie primeiro conhecer-se como grupo, e quais são as expectativas de cada participante, e a partir disto fazer análises das atividades realizadas, tanto em grupo como individual para propiciar o intercâmbio, o debate e o posicionamento a partir de técnicas participativas de constituição do grupo e formação, que facilitam ouvir é incorporar a comunicação como elemento chave durante todo o desenvolvimento do Putirum. Ser reconhecidos como parte de esse processo, que sejam ouvidas suas propostas e consideradas nos relatórios e sugestões apresentadas, constitui um ato político de extrema identidade, ainda mais quando as mesmas correspondem e respondem as necessidades sentidas dessas comunidades quilombolas.

Assim, enquanto mediação dos círculos de cultura que se configuram os Putiruns, o objetivo é a formação para compreensão e prática, dos processos de implementação da resolução 08/2012, que trata sobre as Diretrizes Curriculares para Educação Escolar Quilombola, no município de Mocajuba/PA.

Nesse sentido, nos primeiros momentos do Putirum, a CFEEQ a partir dos relatos de experiência e provocações que se constroem durante as apresentações das Comunidades Quilombolas, seus/suas professoras e demais funcionários, movimentos e organizações sociais quilombolas, mapeia-se as palavras geradoras que dão direção para os passos seguintes dos Putiruns de Formação, em que se constro-



em os debates, reflexões e proposições dos Coletivos de Trabalho (CTs), no momento que chamamos de estudo da temática do evento. Esses e os demais momentos dos círculos de cultura dos Putiruns, também tem-se baseado nas técnicas participativas da metodologia campesino-campesino, em que se considera, o momento dos relatos de experiências, trabalhos em grupos e as mesas temáticas com os formadores/as.

Após, o momento de estudo, ocorre o momento de apresentação das sínteses dos CTs (Coletivos de Trabalho), momento também, em que há espaço para perguntas, intervenções, proposições, avaliações. Segue posteriormente, com síntese geral, organizada e apresentada pelos mediadores deste momento. Finaliza-se o primeiro dia de evento com churrasco e noite cultural – em que as Comunidades Quilombolas, montam programação com várias atividades artísticas, entre elas músicas, danças, teatro, cinema, vendas de comidas típicas, artesanato etc.

No segundo dia de Putirum, ocorre o aprofundamento de tudo que foi apresentado, pensando, discutido sobre a temática do evento, a partir de mesas temáticas em que pesquisadores, ativistas, militantes dos movimentos sociais, estudantes, representantes das Associações Quilombolas, dentre outros, contribuem na formação. Daí de forma a não concluir e dá continuidade com encaminhamentos para os próximos Putiruns, faz-se avaliação geral do evento, individualmente e coletivamente. Os Putiruns finalizam com o ritual do almoço oferecido, organizado, por todas as Comunidades Quilombolas.

3º passo: Visitas Técnicas-Pedagógicas

As visitas Técnicas Pedagógicas foram realizadas em todas as 12 (doze) Comunidades Quilombolas e as 13 (treze) escolas. Estas visitas ocorreram entre dois dias em cada comunidade quilombola. A coordenação previamente encaminhava convites com proposta-programação, indicando, também elementos de propostas-metodológicos de como ocorreriam a

visitas. As Comunidades Quilombolas em parceria com a SEMEC, recebera a Coordenação, que em alguns momentos foram acompanhadas pela presença do Projeto de Extensão coordenado por Pereira/UFGA (2020-2022).

No entanto, em geral, somente a Coordenação permanecia nas Comunidades. A partir das visitas-técnicas, foi possível se aproximar das comunidades quilombolas. Os processos de escuta, através das rodas de conversas, entrevistas, conversas informais nas casas em que almoçamos, jantamos, dormimos, acordamos, foram cruciais para compreendermos as dinâmicas que movimentam as comunidades quilombolas, suas necessidades, suas experiências.

Essas visitas, proporcionaram fazer levantamentos de dados sobre as escolas em que constatamos a existência de 786 estudantes quilombolas, 50 professores/as, dentre estes/as 9 concursados e 41 contratados, bem como, os principais problemas que afetam estas comunidades e que tem dificultado a realização da educação escolar quilombola de qualidade, daí que entre as 12 (doze) comunidades quilombolas e 13 escolas, foram levantados 159 problemas comuns (Anotações de campo, 2021). Esses problemas levantados geraram a produção de minutas, que foram protocolados no gabinete da Prefeitura, SEMEC.

Apresentadas em audiência pública na Câmara Municipal de vereadores/a, essas minutas, a fim de produzir requerimentos para solução destes problemas levantados, dentre estes a situação precária de algumas escolas, dificuldades extremas que crianças e jovens enfrentam para chegar até a escola, por falta de transporte escolar, estradas e pontes em péssimas condições, principalmente nos Quilombos de Itabatinga e Uxizal, outra questão, dentre os problemas levantados, foi a reivindicação da realização de concurso público, em que se considere as e os quilombolas como sujeitos de direito, conforme prevê a resolução 08/2012.



As visitas Técnicas-Pedagógicas, produziram além das minutas, relatórios, ofícios, requerimentos, pedidos encaminhados a diversos órgãos do governo municipal, de forma a provocar ações, a partir das demandas levantadas. Nesse sentido, a Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola, tem cumprido um papel fundamental de luta pela educação, junto as Comunidades Quilombolas. Por isso, há avaliação de que a instituição da coordenação, foi um passo crucial de reconhecimento oficial da Educação Escolar Quilombola, inclusive como modalidade de ensino, no município de Mocajuba/PA, conforme prevê a LDB 9394/96.

Através das Visitas Técnicas Pedagógicas, foi possível construir, articular os Putiruns. A realização quatro Putiruns, que inclusive intencionalmente coincidiram com alguns momentos de Visitas Técnicas-Pedagógicas, se tornaram espaços permanentes de formação tanto para professoras/es quanto para todos/as que fazem Educação nos Territórios Quilombolas e as pessoas das comunidades, que se mobilizaram para garantir a qualidade das atividades com muita hospitalidade.

4º passo: Encontros de Formações – Os Putiruns

Os Putiruns, como já mencionado anteriormente, foram pensados, construídos, realizados de forma a garantir o processo coletivo com as Comunidades Quilombolas, no mesmo sentido do que são os mutirões permeados também de cultura indígena, daí que foram nomeados de Putiruns.

Os espaços formativos proporcionados nos Putiruns, produziram nas Comunidades Quilombolas, experiências de “esperança”, conforme Freire (1999b). Nesse sentido, no Quilombo Uxizal em que ocorreu o I Putirum nos dias 26 e 27 de junho de 2021, com o tema: “Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola – Escola que temos, Escola que precisamos”, deu-se o ponta pé inicial deste espaço que tem sido fundamental para a rearticulação das Comunidades Quilombolas de Moca-

juba/PA, em prol do que lhes são comuns, ou seja, a luta pelo direito a Educação Quilombola. Nesse Quilombo, conforme os próprios moradores/as nos revelaram nas rodas de conversas, nunca haviam recebido ações deste tipo, muito menos eventos nesta dimensão, se sentiram muito honrados e foi para todos os presentes um momento muito produtivo.

O II Putirum, dando prosseguimento ao planejado, fora realizado no Quilombo Porto Grande, nos dias 13 e 14 de agosto de 2021 e, da mesma maneira como foi sentido no Quilombo Uxizal o “esperança” foi muito mais fortalecido, com o tema: Identidade e Território. Nestes Putiruns, a partir de técnicas participativas, conforme orientações da assessoria metodológica, foram criados Coletivos de Trabalhos – CTs, que se incorporaram voluntariamente, as ações da Coordenação de forma a colaborar na organização dos Putiruns.

Assim sendo, os Putiruns possuem equipe de trabalho composta por 9 (nove) CTs, a saber: Beija-Flor – cuida da ornamentação dos Putiruns; Japiin – da programação cultural; Igarapé – da parte técnica de iluminação, som, projeção etc; Xibé – da articulação da alimentação; Castanheira – das atividades com as crianças; Resistência – trabalha com a Juventude Quilombola; Guerreiras – Coletivos de Mulheres Quilombolas; Camaleão – articulação de transporte e o Coruja que secretaria todo o evento do Putirum, cuida também da comunicação, registro (imagens, vídeos, fotos, gravações de áudios, anotações) e divulgação.

Esses CTs, além de construírem os momentos de estudos, debates, produzem também, a mobilização dos Putiruns. Portanto, faz-se necessário, registrar que os CTs são o sopro de vida dos Putiruns. Os Putiruns realizados pelas /com as Comunidades têm demonstrado, que quando o povo se sente parte do processo, tudo flui com mais força e significado.

Por isso, o III Putirum, realizado nos dias 08 e 09 de outubro de 2021, no Qui-



lombo Tambaí-Açu, com o tema: “Matrizes Pedagógicas Quilombolas: Agricultura familiar, Gênero e Movimento Social”, consolidou os processos formativos de introdução sobre Educação Quilombola e Educação Escolar Quilombola, construindo encaminhamentos para realização de outros Putiruns, Plenárias e Conferências de Educação Escolar Quilombola, de forma a instituir o Departamento de Educação Escolar Quilombola no município de Mocajuba/PA, bem como, as diretrizes municipais para Educação Escolar Quilombola, construída com Comunidades Quilombolas e todas suas diversidades.

E, assim, aconteceu o IV Putirum realizado nos dias 17 e 18 de dezembro de 2021, no Quilombo São José de Icatu, com o tema: Processos da Resolução Municipal e Criação do DMEEQ.

Considerações para continuar pretagogizando

Tecidas com o objetivo de demonstrar a forma como tem ocorrido no município de Mocajuba, Pará, processos pedagógicos de formação na implementação da resolução 08/2012, segue as descrições deste de trabalho de pesquisa realizado com as Comunidades Quilombolas, desde de março de 2021, portanto, como processos em curso.

Nesse sentido, as breves análises dessas descrições encaminham, que mulheres, homens quilombolas em Mocajuba/PA, produzem lutas cotidianas comuns em prol da Educação Escolar Quilombola de qualidade. Nestas lutas diárias, constroem Pretagogias quilombolas, que precisam ser integrar as escolas de suas comunidades. Logo, ao compreenderem que esse processo é um processo coletivo, as Comunidades Quilombolas têm construído os Putiruns de formação ao tomarem para si a realização da Educação Quilombola.

Daí que, como já constatado, tanto as Visitas Técnicas-Pedagógicas quanto os Putiruns se tornaram espaços de construção de processos formativos, que pro-

curam pretagogizar a implementação da resolução 08/2012, em Mocajuba/PA ao se fazerem na ação coletiva-participativa. Tudo isso, tem sido pedagógico para todas e todos que estão podendo participar. No final de cada Putirum, temos feito o exercício de nos convocarmos a avaliação e, isso tem oportunizado o nosso aperfeiçoamento. Assim, os Putiruns, tem gerado demandas e novos processos, que temos considerado como os próximos passos dos caminhos das nossas ações, enquanto Coordenação de Formação da Educação Escolar Quilombola.

Portanto, assim como os mutirões quilombolas nunca acabam, pois a cada mutirão outro mutirão é planejado, marcado, agendado, inclusive de um ano para o outro, os Putiruns não acabam, não param, pois a formação é permanente. Esse é o principal encaminhamento das Comunidades Quilombolas e seus Movimentos, Coletivos e Organizações Sociais Quilombolas. E, por aqui caminhamos, seguimos, nesta “luta que não é minha só, ela é de todas/todos nós”, nos diz a ciranda quilombola e, que o Movimento Social Quilombola, educador, reafirma ao nos ensinar na luta-resistência cantando: “Essa luta é nossa! Essa luta é do povo! Com os Quilombolas, que se faz um Brasil novo!”.

Referências

BELTRÃO, Jane Felipe; LACERDA, Paula Mendes (org.). **Amazônias em tempos contemporâneos: entre diversidades e adversidades**. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Mórula, 2017.

BRASIL. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da **OIT / Organização Internacional do Trabalho**. – Brasília: OIT, 2011.1 v.

BRASIL. **Educação como prática da liberdade**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999 b.

BRASIL. O parecer da Resolução CNE/CEB 08/2012. **Conselho Nacional de Educação (CNE)** – Câmara de Educação Básica. MEC. Brasília, 2012.



BRASIL. Resolução Nacional 08/2012, de 20 de novembro de 2012, Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. **Conselho Nacional de Educação (CNE)** – Câmara de Educação Básica. MEC. Brasília, 2012.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança** – Um reencontro com a pedagogia do oprimido. 6ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999a.

GARCÍA, Jesús J.P. Necesidades sentidas: Ensayo sobre Luchas Comunitarias en Territorios Rurales en Cuba y en la Amazonía Tocantina Paraense – Brasil. In.: Revista Trabalho Necessário: **Questão agrária e lutas no campo: experiências camponesas**. n.41, Niterói, Rio de Janeiro, jan/abr, 2022.

GARCÍA, P. J. Jesús. **Estratégia de Capacitación em Educación Ambiental para dirigentes de la Empresa Transporte Agropecuario**. Instituto Central de Ciencias Pedagógicas. Habana. Cuba. 2016.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LIBÂNEO, José Carlos. **Pedagogia e pedagogos: inquietações e buscas**. Educ. n. 17. ,p. 153-176. Editora da UFPR. Curitiba, 2001.

MACHIN, S. Braulio. **Revolução Agroecológica. O Movimiento Camponês a Camponês**. Asociación Nacional de Agricultores Pequeños. Cuba. 2. Ed. Expresão popular. Sao Paulo.2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). Pesquisa Social: **Teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

PEREIRA, Edir A. D. (coord.). **Cartografia Social e Práticas Educativas: Memória e Identidade em Comunidades Remanescentes de Quilombos da Amazônia Tocantina Paraense. Projeto de Pesquisa e Extensão**. Faculdade de Educação, Universidade Federal do Pará, Campus Cametá, Pará, 2020-2022.

PETIT, S. Haydée. **Pretagogia: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e**

tradição oral do Legado Africano para a implementação da lei nº 10.639/03. Fortaleza: EDUECE, 2015.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Escravidão, fuga e a memória de quilombos na região do Tocantins**. São Paulo: PUC-SP, 2001.

RODRIGUES, D. S. A integração saberes e conhecimentos escolares em processos formativos de trabalhadoras e trabalhadores em/a partir do contexto Amazônico Paraense. **Revista Humanidades e Inovação**. v. 7, n. 12. UFT: Palmas/TO, 2020.

THOMPSON, E. P. The politics of theory. In: SAMUEL, Raphael. (ed.) **People's history and socialist theory**. London: Routledge, 1981.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução as pesquisas em ciências sociais**: A pesquisa qualitativa em Educação. São Paulo: Atlas, 1987.

-----//-----

Abstract: This text deals with experience – results of work and research, based on free observations noted in a field notebook, of the pedagogical processes of implementation of Resolution CNE 08/2012 – National Curricular Guidelines for Quilombola School Education, in the municipality of Mocajuba, Pará Amazon. Occurred since March 2021, in Quilombola Communities, in order to strengthen them for the right to quality quilombola education. In an articulation of the Communities – Quilombola Social Movement – SEMEC, with collective, participatory processes for the practice of public policies. From the proposal-plan of work activities, built and presented in the communities, and accepted with suggestions, in a participatory way, in the Technical-Pedagogical Visits of 12 (twelve) Quilombola Communities and 13 (thirteen) schools, which provided the basis for meetings of formation named in common agreement of Putiruns, in recognition of the indigenous culture present in the quilombola territories of Mocajuba/PA. The main results achieved are in participatory methodologies for the implementation of public policies in quilombola territories, with community factors, articulating community work based on the culture, work and identity of communities.

Keywords: Quilombola Communities. Pretagogy. Resolution 08/2012. Methodologies

Recebido em: 26 de abril de 2022.

Aceito em: 29 de abril de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



MITOS DE ORIGEM EM QUILOMBO AMAZÔNICO: UM ESTUDO EM ÁFRICA E LARANJITUBA

Origin Myths in the Amazon Quilombo: A Study in Africa and Laranjituba

*Silvandra Cardoso Gonçalves**

*Gustavo Henrique Barbosa***

*Ana D'Arc Martins de Azevedo****

Resumo: Localizadas em várias regiões, as comunidades quilombolas fazem parte da paisagem brasileira, este artigo traz reflexões sobre mitos de origem de um quilombo amazônico chamado África e Laranjituba, localizado na cidade de Abaetetuba, no Pará, Brasil. Teve por base uma pesquisa de campo exploratória e descritiva, realizada em um curso de especialização entre 2015 e 2018, cujo objetivo visou refletir sobre a importância do mito de origem de comunidades quilombolas, a fim de compreender como esse mito atua na configuração do espaço étnico quilombola. A problemática em questão é: de que forma os mitos de origem apresentados pela tradição oral estabelecem a identidade de um espaço quilombola? Como metodologia foram utilizadas bibliografias que têm como objeto o grupo quilombola. Nesses trabalhos, as narrativas sobre a história do lugar expressam seu mito de origem, assim como entrevistas com os quilombolas da comunidade de estudo. A base teórica que sustenta esse trabalho está centrada na Teoria do mito, do imaginário e da memória. Destaco Barthes (1999); Anderson (2017), Maffesoli (2001).

Palavras-chave: Mito de Origem; Imaginário; Memória; Quilombo.

Introdução

Este artigo apresenta uma pesquisa realizada sobre os mitos de origem do quilombo amazônico África e Laranjituba entre os anos de 2015 e 2018. Esse Quilombo está localizado na cidade de Abaetetuba, no Pará, no ramal Caeté.

O *lócus* da pesquisa é o quilombo África e Laranjituba, no processo que a torna quilombola, constrói sua nova ordem

social por meio da referência da história de origem, mudando a sua dinâmica a partir da Associação Quilombola do Baixo Caeté (AQUIBAC), instituída em 2001. Hoje essa associação desenvolve as ações do grupo quilombola no sentido econômico, político e cultural, e essas experiências de grupo se tornam importantes para refletir sobre a identidade quilombola e a configuração do seu território.

Na região em que está situada a comunidade quilombola África e Laranjituba, na Vila Caeté, havia uma etnia cujo nome era Caetés. Os índios Caetés, segundo os relatos dos moradores, foram indígenas que trabalharam nas terras de Raimundo Barata sobre a proteção dos padres jesuítas para a construção da igreja da Irmandade de Nazaré, ainda preservada pelas comunidades da região. A comunidade quilombola de Caeté tem, em seu interior, uma igreja construída pelos indígenas Caetés. Esse grupo, portanto, faz parte do imaginário da região como representação

* Graduada em História pela Universidade da Amazônia (UNAMA) e especialista em Relações étnico-raciais para o Ensino Fundamental pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e em Saberes, linguagem e práticas educacionais na Amazônia pelo Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA).

** Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professor do Centro Federal de Educação Técnica e Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG).

*** Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), professora da Universidade do Estado do Pará (UEPA) e da Universidade da Amazônia (UNAMA).



de um quilombo provindo dos indígenas em interação com os negros.

A região do Baixo Caeté, onde fica a África e Laranjituba e outras comunidades, localiza-se entre as regiões dos municípios do Moju e do município de Abaetetuba: regiões que hoje agregam várias comunidades quilombolas e que, no passado, alguns de seus territórios foram ocupados como espaços de resistência.

Segundo a Fundação Pró Índio São Paulo, as terras tituladas na região do Baixo Caeté são: comunidade São Jorge e Cacoal, ainda em processo de titulação, comunidade Caeté, já titulada em 24/05/2008, comunidade Samaúma, titulada em 19/09/2008 e África e Laranjituba, titulada em 24/05/2008. Todas pertencentes, segundo as narrativas dos moradores, ao sesmeiro Raimundo Barata.

Ao adentrar na região do Baixo Caeté, onde está situado o quilombo África e Laranjituba, impressionam com a vegetação do lugar. A presença de árvores de castanheiras, áreas de várzeas em razão da cercania de igarapés e açais caracterizam a paisagem do quilombo. O igarapé chama-se Caeté e fica localizado em torno da comunidade, desaguando no Rio Moju. O igarapé Caeté foi utilizado por muito tempo pelos moradores, era o caminho mais curto antes da construção da rodovia Alça Viária para escoar suas mercadorias comerciais. Hoje, por meio das conquistas quilombolas, o que era apenas um longo caminho até a rodovia Alça Viária, transformou-se no ramal do Caeté, a principal via de acesso. A iluminação pública, água encanada, escola etc., também foram frutos dessas conquistas.

O quilombo África e Laranjituba em sua nova configuração, a partir do ano de 2001, buscou a unificação jurídica. O que antes eram duas comunidades distintas, África e Laranjituba, com a unificação, decidiram unir forças tornando-se a Associação Quilombola África e Laranjituba. Ambas possuem um grau de parentesco muito forte, cujo sobrenome de maior pre-

dominância é o “Moraes” vinculado à memória genealógica do cativo Luiz Rezende de Moraes, Negro protagonista do mito de origem do quilombo África e Laranjituba.

O Sr. João, assumiu, em 2014, a responsabilidade de ser o presidente e administrador de um território quilombola. Ele relatou as dificuldades de trabalhar no espaço quilombola. Pois os projetos que são liberados pelo Governo Federal, que atendem comunidades quilombolas, devem ser realizados no âmbito da coletividade. Com base na Constituição, todo espaço quilombola passa a ser visto como um espaço coletivo.

Assim, o território étnico quilombola é explicado por uma consciência mítica que serviu de base para a formação cultural dos quilombos hoje. Criar-se as associações, transformar-se o território em um espaço coletivo, foram atitudes fundamentais para que as práticas culturais fossem restabelecidas como forma de marca de um território quilombola.

A comunidade quilombola aciona suas memórias sobre os negros fundadores. Logo, as suas narrativas estão relacionadas com as histórias dos negros que vieram do continente africano que segundo Salles (2005, p. 46): “A política escravista desenvolvida nos meados do século XVII trouxe para a região Norte do Brasil os primeiros negros africanos”, e deixaram marcas na sociedade amazônica, com suas identidades expressadas pelos atuais quilombos brasileiros.

Nos últimos 30 anos, os descendentes de africanos, em todo o território nacional, organizados em Associações Quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade (LEITE, 2000).

Atualmente os quilombos foram reconhecidos pelo governo brasileiro, a partir da promulgação do Artigo 68 do Ato das disposições Constitucional Transitória



(ADCT) na Constituição Federal de 1988. Segundo o texto, são territórios culturalmente diferenciados, onde seus moradores se autodenominam quilombolas.

As comunidades tradicionais brasileiras, hoje autodeclarada como “quilombos”, configuram seus espaços por meio de suas histórias marcadas pelo contexto que faz referência aos territórios étnicos. O território étnico quilombola é compreendido por possuir sua especificidade. Segundo Anjos,

O território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial e, geralmente a sua população tem um traço de origem comum. As demandas históricas e os conflitos com o sistema dominante têm imprimido a esse tipo de estrutura espacial exigências de organização e a instituição de uma autoafirmação política-social-econômica-territorial. (ANJOS, 2005, p. 4)

Para Munanga (1999), o contexto que fundamenta os espaços quilombolas de hoje é fruto de um período de muita resistência dos negros por meio da formação de quilombos no século XVIII. Para o autor “esses territórios foram compreendidos como uma espécie de campos de resistências, aberto a todos os oprimidos da sociedade” (MUNANGA, 1999, p. 63). As ações desses grupos, no passado, em razão da resistência, configuram, hoje, em várias regiões do Brasil, em destaque o Maranhão, Bahia, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Pará, as comunidades quilombolas. As manifestações culturais que expressam essas comunidades quilombolas são resultado deste contexto.

Gomes e Queiroz (2003) destacam que a formação dos quilombos ou mocambos, constituídos por vários grupos sociais, não eram formados somente por negros. Ou seja, os encontros interétnicos eram inevitáveis entre índios e negros, pois por motivos diversos trabalhavam juntos.

Nesse sentido, as formações de quilombos ocorriam pelas fugas e alianças entre os cativos de etnias diferentes. Os

contatos interétnicos deram-se em razão da circulação de experiências, principalmente nas fronteiras da Amazônia. Dizem os autores:

Em várias áreas da Amazônia, grupos de fugitivos negros associaram-se aos indígenas, formando comunidades. “No final do século XIX, o Barão de Marajó afirmou que índios e negros dos mocambos se comunicavam com as malocas de negros que povoavam as cabeceiras do Saracá e Suriname na colônia holandesa”. (GOMES; QUEIROS, 2003, p. 150)

Nos estudos com grupos afro-brasileiros quilombolas, pode-se perceber as memórias subterrâneas sendo transmitidas de diferentes formas. Pois, a identidade negra brasileira foi constituída por meio do tempo por narrativas que revelam histórias do povo negro. Quais são os lugares das memórias subterrâneas do grupo negro? Na música, nos ritmos, nos sabores culinários, danças, religiosidade etc.

Hoje as comunidades quilombolas, no Pará, representam espaços de resistências culturais. São famílias que moram nesses territórios e responsáveis pelas dinâmicas quilombolas das gerações atuais.

É interessante mencionar Hannerz (1997), para discutir as identidades dos grupos étnicos como algo em fluxos de tradições culturais, no qual valores ao serem contrastados entre os diferentes, tornam as relações sociais complexas e ressignificam suas práticas. Nesse sentido, as identidades são marcadas por relações de poder e disputas no processo de interações sociais entre grupos, uma vez que:

Por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas podiam tornar-se duradouros. Levar o processo a sério quer dizer também manter as pessoas nesse quadro. E, para manter a cultura em movimento, as pessoas, enquanto atores e redes de atores têm de inventar cultura, refletir sobre ela, fazer experiências com ela, recordá-la (ou armazená-la de alguma outra maneira), discuti-la e transmiti-la. (HANNERZ, 1997, p. 12)

Na região amazônica “o caminho de Pedras no Abacatal” é uma das maneiras



de referir-se ao quilombo de Abacatal. Marin e Castro (2004) tratam das experiências sociais da comunidade quilombola, situada no município de Ananindeua no estado do Pará. O mito de origem do quilombo de Abacatal é apresentado pelos descendentes da negra Olímpia que gerou três filhas com o conde de Coma Mello. Os moradores narram que, um conde de nome Coma Mello, proprietário das terras, não podia ter filhos com sua mulher e teve com Olímpia, que vivia sob o regime de escravidão, três filhas de nomes Maria, que deram origem às três famílias mais conhecidas em Abacatal: Rosa, Barbosa e Costa.

Nos estudos de Souza (2007), o quilombola de Abacatal fala da importância da história do quilombo por meio da negra Olímpia: “Para nós, quando todo mundo pergunta: por que você é quilombola? A gente sempre fala: Porque nós somos descendentes. Que prova você tem? Aí tem o caminho das pedras, e tem o resto do engenho” (SOUZA, 2007, p. 67).

O caminho das pedras é um espaço ressignificado que representa a luta dos moradores de Abacatal que tem no mito de origem um dos fatores mais importantes de sua etnicidade. O partilhar um passado comum, ser descendente, é o que liga essa população à terra, e lhes confere o direito a ela. Para os moradores de Abacatal, o caminho das pedras foi construído pelos negros, sob o regime da escravidão, para o conde de Mello atravessar o igarapé Uriboquinha até chegar ao engenho de cana-de-açúcar de sua propriedade.

Hoje, quando perguntam por que um(a) morador(a) é quilombola, os componentes de laços afetivos e sociais são acionados por sua ancestralidade. Citando Anderson (2017, p. 110): o “quilombismo de hoje é um ato de reapropriação, recriação, renomeação, recentralização, reterritorialização”, presente nas narrativas dos quilombolas quando acionam suas histórias de origem das comunidades quilombolas.

Na atualidade, as comunidades quilombolas buscam se organizar de forma

associativa para representar esses espaços de resistência cultural que, segundo Costa et al (2008, p. 35), são famílias que residem nesses territórios, o que:

Perfazem um movimento de reprodução sociocultural neste espaço dos sítios locais, marcada por uma ancestralidade dos grupos familiares e do próprio território. As terras onde se encontram os povoados locais concernem a uma área de ocupação antiga, objeto de colonização em épocas distintas. (COSTA et al, 2008, p. 35)

Na perspectiva da base teórica do mito, o movimento de reprodução sociocultural acionado pelas comunidades quilombolas é fomentado pelo sistema de comunicação, no qual as comunidades, no seu processo de autoidentificação quilombola, buscaram reconstruir a história do lugar. É uma mensagem que narra como os espaços quilombolas se originaram pelos seus ancestrais, um modo de significação pelo qual eles se reconhecem como herdeiros. Em síntese, a coletividade quilombola expressa o fenômeno do mito, que atravessa o tempo, podendo ser observado pelas crenças, sentimentos, imagens, manifestações culturais e organização sociopolítica.

Assim, as reflexões sobre mitos de origem no quilombo amazônico tratadas neste artigo, estão veiculadas ao problema de estudo da pesquisa: Quais os mitos de origem do Quilombo Amazônico África e Laranjituba?

Como método, o estudo denominado pesquisa de campo exploratória e descritiva, vinculada a um curso de especialização no estado do Pará, realizada no período de 2015 e 2018, e que neste artigo está em discussão, por meio de alguns recortes, optou-se pela análise da tradição oral da comunidade quilombola em estudo. Nesta pesquisa foram entrevistados sete quilombolas que fazem parte da Associação Quilombola do Baixo Caeté (AQUIBAC).

Os diálogos foram organizados em dois núcleos temáticos: Conhecendo os quilombolas e o diálogo com os quilombolas. Para Souza (2007, p. 75), a forma de



apresentar seu diálogo com os entrevistados em núcleos temáticos facilita o acesso às narrativas que ao longo do texto vai sendo apresentado. O primeiro eixo “Conhecendo os quilombolas” destaca a relação do indivíduo com o espaço quilombola. O segundo eixo “O diálogo com os quilombolas”. Traz desdobramentos sobre as experiências dos quilombolas e a configuração do território étnico. O procedimento para as entrevistas ocorreu da seguinte maneira: diálogo com sete quilombolas. Destes, três diálogos foram em suas casas; os outros dois no local de trabalho.

Acrescenta-se o fato de que o conhecimento acerca desses mitos de caráter identitário é decisivo para aumentar as chances de sua manutenção, pois fazendo um levantamento teórico sobre mitos de origem em quilombos, verifica-se ausência de uma discussão mais profunda, em torno do tema que ecoassem narrativas sobre a história que fundamentam seus territórios em narrar o lugar e as suas origens.

Neste texto apresentam-se, inicialmente, as bases teóricas do estudo e a metodologia; em seguida são tecidas as reflexões sobre mitos de origem em quilombo amazônico África e Laranjituba; e, por último, as considerações finais.

Mitos de origem

O mito é a tradição permeada pela linguagem, pela “reapropriação do espaço discursivo” configurando o espaço étnico como um quilombo, o que os permite dialogar com o Estado, resistir, existir. Sobre a literatura negra no Brasil argumenta que, “desde que os brancos têm estabelecido o contrato de identidade racial, é uma tarefa dos negros reapropriarem, recriarem e renomearem o seu mundo” (BERND, 1988 *apud* ANDERSON, 2017, p. 105).

O mito sempre se revela aos mais jovens por meio de uma narrativa e de repetição de cerimônias, tentando ou explicando algo produzido que justifique a existência da sociedade, sua história, sua própria memória cultural, que é o sentido da vida.

Quando somos apresentados ao mito, a ideia que se tem é que se trata de algo velho, mas no final, percebe-se que ele se renova, na figura do homem das cavernas quando se depara com o raio e o trovão, é o mito que dá sentido a esse novo conhecimento adquirido; o jovem quando caça na floresta, os sons que são ouvidos só podem ser explicados, por meio de sua consciência mítica (OLIVEIRA; LIMA, 2006).

Os mitos de origens dos quilombos brasileiros estão relacionados à sua história. O mito é a história de sua origem, enquanto quilombo. As dinâmicas do grupo África e Laranjituba selecionados para o estudo e o olhar sobre o seu território têm como base o mito de origem. A existência do que hoje se conhece como quilombo, está no processo vivido destas comunidades que as levou, segundo Oliveira e Lima, por meio do

Processo de contar, ler, ouvir as narrativas, possibilitar as gerações mais jovens à compreensão do tempo primordial e trazem para si como realidades, fazendo viver, na imaginação, os acontecimentos que lhe foram narrados, isso contribui para a formação da identidade do homem como e onde ele vive claro que isso só é possível com a aceitação e identificação desse homem com todos esses valores transmitidos e com o lugar onde vive. (OLIVEIRA; LIMA, 2006, p. 5)

Dessa forma, pode-se definir a mensagem que carrega o mito, a partir da definição de mito, segundo Eliade, o mito que conta uma história sagrada

Relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos, sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os



mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. (ELIADE, 1972, p. 06)

O autor considera o mito como uma história sagrada e, portanto, a história que dá origem às explicações das existências, no caso aqui, as realidades referentes ao universo quilombola transformado em narrativas que revelam sua preciosa história, “O mito cosmogônico”. Por meio do mito, os quilombolas conhecem a história de origem de seu lugar e passam a construir estratégias sociopolíticas. A história sagrada dá origem ao grupo social quilombola que passa a recriar e criar suas formas de organizações.

O mito de origem discutido na referindo trabalho é compreendido na perspectiva como uma mensagem expressa pelos interlocutores quilombolas de diferentes formas. Uma “fala”, uma linguagem de condições específicas. Segundo Barthes (1978, p. 131): “são necessárias condições especiais para que a fala se transforme em mito”, não podendo ser compreendido como “um objeto, um conceito ou uma ideia”, pois é a história que transforma o real em discurso, e o mito que proclama a existência das coisas é uma mensagem escolhida pela própria historicidade do grupo.

O conjunto de imagens que arquiteta os espaços quilombolas e que são apresentados por eles como lugares ou objetos de valores significativos é produzido por meio da linguagem. A “fala” é o veículo que transporta não apenas informações, mas elementos com significados importantes. Pois, de acordo com Barthes (1978, p. 132): “toda imagem deve ser considerada fala exatamente como um artigo de jornal, os próprios objetos poderão transformar-se em fala se significarem alguma coisa”.

Tem-se aí o mito como uma linguagem de expressão humana presente nas ações dos grupos quilombolas, como expressão humana carregada de significação. Dessa forma, a configuração do território quilombola pode ser entendida como

uma manifestação sociopolítica, constituída por meio da linguagem mítica quando o grupo étnico acionou sua história.

Mitos de origem: o caso do Quilombo África e Laranjituba

O mito de origem do quilombo África e Laranjituba, é proferido por narrativas de moradores locais na configuração do seu espaço étnico. Essas narrativas partem da história do negro fundador Luís Rezende de Moraes que fazia parte do grupo de africanos comprados para trabalhar nas terras de Raimundo Barata, um sesmeiro da época. Em meio a muitos negros, Luiz Rezende de Moraes era o que viajava por toda a região com a função de “reprodutor”, gerar filhos para tornarem-se escravos.

Quando o quilombola narra “a gente é uma associação quilombola”, a criação se faz presente, pois há uma identidade sendo expressa, que consiste em renunciar ao território particular, na crença da formação cultural do grupo quilombola.

Em 2015, durante a primeira visita ao quilombo África e Laranjituba para desenvolver a pesquisa, a primeira autora deste artigo, diante dos diálogos anteriores com a comunidade, pôde levantar algumas hipóteses para o estudo, em relação à configuração do território étnico quilombola com questões apresentadas nas narrativas orais, no que diz respeito à história-origem do lugar. A presença mítica dos negros fundadores: Luiz Rezende e seu filho Honório são elementos determinantes na forma de organização política do quilombo.

Nas diferentes versões do mito de origem do quilombo África e Laranjituba, o sesmeiro Raimundo Barata morreu e, no contexto, o negro Luiz Rezende de Moraes escolheu uma das mulheres com a qual coabitou e a tomou como esposa, que teve de sete a nove filhos. Ele a levou para Samaúma, uns dos lugares que ficam em torno da comunidade, e, junto, levou seu filho Honório, um filho que teve com outra mulher com quem tinha uma relação muito próxima. Quando eles chegaram a Samaú-



ma, os outros filhos dele com a mulher que ele escolheu como esposa não aceitaram que seu filho Honório, dito bastardo, ficasse com eles, e decidiram matá-lo:

Rezende disse não! O filho é meu e eu é que tenho que matá-lo. Rezende sai de Samaúma e vem para África. Imagina-se que naquela época era uma mata muito fechada, daqui para Samaúma deve dar mais ou menos 1 km. Ele deixa seu filho chamado Honório como morto, no espaço onde hoje está o barracão da comunidade África e a escola. Rezende percorre um caminho que hoje a comunidade realiza o turismo de base comunitária. A famosa trilha “não é por acaso que existe” e chega até Cacoal e traz uma das mulheres e dá para seu filho como esposa. Honório teve nove filhos com essa mulher e é daí que veio a nossos avôs, pais e tios nossa origem. A um dado momento as pessoas começam se dividir por conta de territórios de espaços para plantar e se deslocam para Laranjituba e criam todo um processo. (Morador Antonio. Narrativa concedida em 28/10/2015)

As narrativas sobre a história do lugar destacam um imaginário que arquitetou alguns projetos sociais do Quilombo pesquisado, no processo inicial de associação quilombola. O imaginário do negro Luís Rezende e sua trajetória tornou possível a institucionalização de os quilombos África e Laranjituba. No percurso realizado pelo negro Luiz Rezende de Moraes para salvar a vida de seu filho Honório, a comunidade realiza, atualmente, o passeio do turismo de base comunitária. O caminho percorrido por Luís Rezende transformou-se em uma trilha de valor significativa para os moradores.

Os valores significantes atribuídos pelos quilombolas em suas narrativas, quando relacionam a sua história por meio do negro fundador com a trilha e outros espaços de memórias, pode compreender o mito como um sistema particular de sentido e forma:

O significante do mito apresenta-se de uma maneira ambígua: é simultaneamente sentido e forma, pleno de um lado e vazio de outro. Enquanto sentido, o significado postula já uma leitura, apreendido com os olhos, ele tem uma realidade

sensorial, tem uma riqueza. No sentido, já está constituída uma significação, o sentido já está completo, postula um saber, um passado, uma memória, uma ordem comparativa de fatos, de ideias, de decisões. (BARTHES, 1978, p.139)

O barracão, por exemplo, destacado nas narrativas, é o local de recepção a todos que chegam à comunidade, pois foi o lugar onde o negro Honório, filho bastardo de Luís Rezende, foi deixado para construir sua família. Sobre isso, em destaque:

A primeira trilha, existe há bastante tempo. Essa trilha interliga África e Laranjituba. É a trilha tradicional que já tem mais de 300 anos, ela tem uma relação muito forte com a origem da comunidade. Hoje a comunidade África e Laranjituba desde 2017 construíram suas trilhas internas. (Morador Antonio. Entrevista concedida em 28/10/2018)

Como pode-se observar nos relatos, há uma relação entre o mito de origem ligado ao Negro Luiz Rezende de Moraes e a própria configuração do espaço do quilombo. Hoje são ressignificados e servem para a renda ligada ao turismo de base comunitária. Para Maffesoli (2001, p. 76): “a existência de um imaginário determina a existência de um conjunto de imagens”. O barracão da comunidade e o caminho da trilha são pontos que fazem referências aos seus ancestrais e revelam a origem de sua história.

Os barracões são muito antes da titulação quilombola, o barracão de Laranjituba é bem mais antigo, o barracão da comunidade África é bem mais recente e ampliado para o projeto da cerâmica. É um espaço de referência para comunidade. Ele foi construído com o intuito de atender as necessidades particulares da família, com o passar do tempo ele acaba sendo reorganizado para atender as demandas das questões de identidade, de cultura do quilombo. (Morador Antonio. Entrevista concedida em 28/10/2018)

São memórias de um contexto que também simboliza a seguir:

Primeiro a gente não sabia nada não dava importância para nada, a minha avó contava muito história dos escravos, que a mãe dela, os tios eram escravos, a gente nem ligava para isso, se a gen-



te prestasse atenção hoje nós sabíamos muita coisa. Ela fala que a mãe dela veio da África no navio negreiro, aí ela trouxe uma candeia que era da minha bisavó. O nome África era porque eles vieram da África. No tempo dos escravos que eles eram muito mal, o senhor a mandou carregar uma tina cheia de mandioca, ela não dava conta de arriba, aí ele deu uma lapada nela com o cabo do rodo e ela se levantou, ele dizia que não dava conta. Quando foi no outro dia ela morreu, minha avó contava que era assim que o pessoal dela que era escrava morria na mão dos senhores. (Morador Antonio. Entrevista concedida em 28/10/2018)

A candeia apresentada pelo morador quilombola é uma espécie de lamparina de barro, o objeto o enfatiza, o exemplo de lugar de memória.

São exemplos que cabem apresentar, por exemplo, em Boa Vista, no município de Parelhas, no sertão do Rio Grande do Norte, está situada a comunidade quilombola “Os Filhos de Teresa”, que segundo Cavignac (2007), essa comunidade apresenta-se parte do Quilombo dos Palmares. Sua história é apresentada por diferentes versões que narram a origem do seu território, na qual a negra Teresa fundou. A tradição narrada tem como interlocutor seu Emiliano:

Essa aldeia de negro começou de uma mulher. Começou de uma Luzia. Luzia, não, era Tereza, começou de uma Tereza. Essa Tereza, dizem que era negra retirante, vinha de não sei de onde, vinha bem de lá. Porque ninguém sabe de onde essa Tereza vinha. Agora, quando chegou, era um ano seco. O ano era seco quando chegou aqui. Tinha tal de um coronel Gurjão. Essa Tereza ficou na casa dele, como criada, como sendo da casa, criada da casa. Ela não ficou como escrava. Ela ficou como criada da casa, e quando ele passou esses negócios de terreno aqui de Boa Vista para ela, esse Coronel Gurjão, mas ninguém sabe quando foi isso... Porque minha avó é de 1825, a minha avó. E minha bisavó, de onde já vem? Eu já sou da quinta geração dela, dessa Tereza. (CAVIGNAC, 2007, p. 85)

Seu Emiliano, por meio da memória, reconstrói o caminho que marca a chegada da negra fundadora, na qual faz refe-

rência a história do lugar. Outras narrativas do mito de origem estão no território da comunidade quilombola de Pontinha, no município de Paraopeba, cidade de Minas Gerais. Nesse sentido, essa comunidade, estabelece ligações em comum com diferentes comunidades, quando o mito do negro fundador é acionado por elas.

Essa comunidade pertence aos herdeiros do Chico Rei, conhecido como rei do Congo. Silva apresenta a narrativa de Antônio Joaquim Mascarenhas morador da região:

Na África havia um rei de nome Galanga que foi capturado por caçadores de escravos. Junto ao rei foram capturados uns quatrocentos homens e mulheres. Levados para a praia até o navio negreiro Madalena. De acordo com o Vaticano, os portugueses não podiam transportar pagãos em seus navios. Então, apareceu um padre, de nome André de Paiva, que, apressadamente, batizou de uma só vez a todos, dizendo que os homens se chamariam Francisco e as mulheres Maria. E foram embarcados rumo ao Brasil. (SILVA, 2008, p. 48-49)

Silva (2008) destaca que o mito do Chico Rei foi acionado por outras comunidades da região central de Minas Gerais, pois o ritual do congado, bastante fluente na região, faz referência ao Congo de Chico Rei. Dessa forma, o ritual do congado e outras práticas culturais estabelecem uma ligação com a história do negro fundador, que não está restrito apenas por um espaço físico, mas a um sentimento coletivo, pautado no conceito de etnicidade como:

Uma forma de organização social baseada na atribuição categórica que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciados. (BARTH, 2000, p. 141)

Em referência ao Quilombo pesquisado, a narrativa de Antônio e de dona Rosa apresentam “histórias”, isto é, narram uma série de experiências verificadas num passado que destaca os protagonistas que deram origem ao quilombo África e Laranjituba, Honório, filho do negro Luiz Rezen-



de de Moraes e sua esposa. Todos esses personagens têm uma característica em comum: são frutos de um contexto que geram os espaços quilombolas de hoje. Nas reflexões de dona Rosa, “retiro” refere-se à associação dos quilombolas, um lugar que pode relacionar com espaço para discussões, planejamentos, ou seja, de relações sociais e políticas dos associados. O retiro é aquele espaço que os moradores da zona rural constroem, em suas roças, para permanecerem o dia todo de trabalho na agricultura.

Meu pai era lá da beira do rio da outra comunidade Moju-Miri... Minha avó era Marcolina e meu avô Honório. Ela era filha de senhor, branca do cabelo seco, filha do senhor com uma preta, o cabelo dela negava a origem dela. Aí eles fizeram um retiro, um lugar dos quilombolas. (Moradora Rosa. Entrevista concedida em 27/10/2018)

Pelo exposto, Anderson (2017), considera que os mitos são importantes no aspecto de sua função, de sua atuação no meio social e nas suas múltiplas configurações por meio do seu sentido, pois estão presentes nos quilombos das mais variadas regiões do Brasil, sendo tema fundamental nos discursos quilombolas quando expressam suas histórias, como por exemplo, o conhecido lendário Zumbi dos Palmares, que:

Textualizada em crônicas e historiografias luso-brasileiras, narrativas orais, prosa em ficção, poesia escrita, letra de música popular, cinema, teatro, artes plásticas e polêmica política, ao longo de trezentos anos. Esta produção cultural é vasta e diversa, e a matéria épica de Palmares reflete uma riqueza de invenções brasileiras. O lendário Zumbi ainda está muito vivo, de modo que esta invenção continua com vigor, oferecendo-nos uma rara vista de um mito no processo de fabricação. (ANDERSON, 2017, p. 100)

A história de origem das comunidades é contada com vivacidade para reafirmar seus descendentes e a existência do grupo no processo de autoidentificação quilombola. Aos poucos, ressignificando-se por meio do mito do negro fundador, pois, segundo Anderson (2017, p. 101): “os

mitos estão presos à cultura que os gera e que são geradas por eles”. É identidade quilombola gestada pelo mito de origem, quando acionada pelo artigo 68 da Constituição Federal de 1988.

Durante a experiência de pesquisa de campo, pôde-se conhecer algumas manifestações culturais na comunidade, no que diz respeito à herança da identidade afro-indígena, como a presença do carimbó, expressa hoje na comunidade pela memória do Mestre Jorge, falecido em janeiro de 2014. Através da arte do mestre, a comunidade quilombola África e Laranjitiba expressa-se durante o ano em vários espaços. Seu grupo musical de carimbó, Filhos de Quilombo, composto de músicos e intérprete e o grupo de dança Quizomba de carimbó, composto por dançarinos da comunidade: jovens, crianças, adultos e os idosos, juntos, representam sua comunidade.

Antigamente, a concepção do mito era entendida no sentido apenas religioso, hoje há uma alteração no sentido do uso. Para Sironneau (1985, p. 262): “o mito tende, assim, a se tornar ideologia ou visão de mundo”. “Representação coletiva específica de um grupo” (Sironneau, 1985, p. 258). O mito como uma narrativa que explica a origem de um grupo social, seus membros. Passam a compreender seu universo. O grupo quilombola compreende suas realidades a partir de sua história, e discutem questões complexas referentes a seu universo social quilombola.

As histórias dos diferentes quilombos brasileiros são exemplos de histórias veladas, cuja memória tem seu papel fundamental. Nesse sentido, segundo Nora (1993, p. 22), “o lugar da memória” não pode ser compreendido como um lugar qualquer ou mesmo um esforço de lembrar, mas como lugares que, a eles foram atribuídos significados de afetos.

Considerações finais

O desenvolvimento desta pesquisa permitiu compreender o mito como um sis-



tema de comunicação que configura espaços étnicos quilombolas, na perspectiva da mensagem que este discurso carrega. O mito está presente como uma mensagem que tem como objetivo expressar as origens dos diversos quilombos no Brasil. A mensagem é uma história que destaca seus protagonistas e representantes de cada comunidade. São eles os negros fundadores, demarcando territórios e fazendo parte do mito de origem presente nas narrativas quilombolas.

Os trabalhos que foram utilizados como referência para selecionar histórias de origem dos quilombos apresentaram seus mitos fundadores: Chico Rei, a negra Tereza, a negra Olímpia e o negro Luiz Rezende, todos ligados ao meio ambiente quilombola.

As comunidades quilombolas brasileiras, nas últimas décadas, vêm adquirindo visibilidade social, sobretudo a partir da Constituição Federal de 1988, com o “Artigo 68”, nelas estão presentes dinâmicas de organizações políticas.

No quilombo África e Laranjituba, a partir da informação sobre o artigo 68, os moradores se reconheceram enquanto quilombolas e, a partir de então, buscaram se organizar por meio de associação. Resgatar suas tradições e buscar melhorias estruturais para a comunidade são as suas metas.

Nesta nova dinâmica quilombola, a coletividade na comunidade se tornou sua força maior, pois por meio de sua participação no meio político, reuniões entre eles e a inserção da mesma na vida daqueles que os visitam (estudantes, pesquisadores e outros), a comunidade África e Laranjituba ganha visibilidade social e traça seus próximos projetos vinculados ao “ser quilombola”.

O quilombo África e Laranjituba, a partir de 2001, buscou reconstruir a sua história. Ao compartilhar, perceber-se nas narrativas como o mito de origem, interveio em sua arquitetura, pois vários espaços contam fatos da história do quilombo.

A trilha representa, na memória dos quilombolas, a passagem que leva o negro Honório filho, bastardo de Luiz Resende, para o lugar que hoje é o quilombo. O lugar do barracão representa o espaço onde Luís Rezende deixou seu filho Honório para constituir sua família. Temos, neste momento, o mito, como uma fala que anuncia o nascimento de um território étnico quilombola. Ressaltamos, ainda, o fato de que o imaginário se constrói pelo discurso de autoafirmação de uma ancestralidade.

A memória por meio da tradição oral pode ser considerada a responsável em edificar o espaço de ancestralidade. Pois crianças, jovens, adultos e idosos da comunidade já ouviram falar da representação dos cativos Luís Rezende de Moraes e seu filho Honório. E que, de alguma forma, o mito de origem do quilombo faz parte do meio ambiente dos moradores.

Referências

- ANDERSON, Robert. **O mito de Zumbi:** implicações culturais para o Brasil e para a diáspora africana. Afro-Ásia, n. 17, 2017.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios de comunidades quilombolas do Brasil:** segunda configuração espacial. 2005.
- BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25-67.
- BARTHES R. **Mitologias.** Rio de Janeiro: Editora Difel, 1978.
- CAVIGNAC, Julie Antoinette. **Os filhos de Tereza:** narrativas e religiosidade na Boa Vista dos Negros/RN. 42, 2007.
- COSTA, R. de C. P. da et al. **“Como uma comunidade”:** formas associativas em Santo ANTONIO/PA: imbricações entre parentesco, gênero e identidade. UFPA. 2008.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** Tradução de Pola Civelli. São Paulo, 1972.



GOMES, Flávio dos Santos; QUEIROZ, Jonas Marçal. **Em outras margens:** Escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia. Organizadora Mary Del Priores, Flávio dos Santos Gomes- Rio de Janeiro- Elsevier, 2003.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana:** Estudos de Antropologia Social, 3 (1). Rio de Janeiro: Relume Dumará; PPGAS – Museu Nacional/UFRJ, p. 7-39, 1997.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil:** questões conceituais e normativas. Etnográfica, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

MAFFESOLI, Michel. O imaginário é uma realidade. **Revista Famecos**, v. 8, n. 15, p. 74-82, 2001.

MARIN, R. A & CASTRO, E. **No caminho de pedras de Abacatal** – experiência social de grupos negros no Pará. NAEA/UFPA, Belém, 2004.

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

NORA, Pierre et al. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História:** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 10, 1993.

OLIVEIRA, Sebastião Monteiro; LIMA, Antônio Silva. O mito na formação da identidade. **Revista Dialógica**, v. 1, n. 1, 2006.

SALLES, Vicente. **O Negro No Pará:** sob o regime da escravidão. 3º edição. Belém, 2005.

SILVA, Ricardo Álvares da. **“Herdeiros de Chico Rei”:** Mito de origem e etnogênese da comunidade quilombola de Pontinha. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. Retorno do mito e imaginário sócio-político e organizacional. **Revista da Faculdade de Educação**, v. 11, n. 1-2, p. 257-273, 1985.

SOUZA, Ercília Maria Soares et al. **Processos identitários e suas vicissitudes**

em uma comunidade quilombola. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, 2007.

-----//-----

Abstract: Located in several regions, quilombola communities are part of the Brazilian landscape, this article brings reflections on myths of origin of an Amazonian quilombo called Africa and Laranjitiba located in the city of Abaetetuba, in Pará, Brazil. It was based on an exploratory and descriptive field research, carried out in a specialization course between 2015 and 2018, whose objective was to reflect on the importance of the myth of origin of quilombola communities, in order to understand how this myth acts in the configuration of the ethnic space. quilombola. The issue at hand is: how do the origin myths presented by oral tradition establish the identity of a quilombola space? As a methodology, bibliographies were used that have the quilombola group as their object. In these works, the narratives about the history of the place express its myth of origin, as well as interviews with the quilombolas of the study community. The theoretical basis that supports this work is centered on the Theory of Myth, Imaginary and Memory. I highlight Barthes (1999); Anderson (2017), Maffesoli (2001).

Keywords: Myth of Origin; Imaginary; Memory; Quilombo.

Recebido em: 17 de abril de 2022.

Aceito em: 29 de abril de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



EM BUSCA DA JUSTIÇA DOS ORIXÁS: ASPECTOS DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E DO RACISMO CONTRA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM BELÉM DO PARÁ

In search of Orixás' justice: Aspects of religious intolerance and racism against religions of African matrix in Belém do Pará

Marilu Marcia Campelo*

Resumo: Trata-se de um estudo sobre intolerância religiosa e racismo contra os terreiros na cidade de Belém, Pará, a partir do relatório produzido pelo GT de Matriz Africana do Conselho de Segurança Pública do Pará (CONSEP-PA). Desde 2014, o NEAB Grupo de Estudos Afro-Amazônicos e o Grupo de Pesquisa Roda de Axé vêm acompanhando o crescente número de denúncias que atingem os terreiros em Belém e na sua Região Metropolitana. O objetivo principal da pesquisa foi mapear os casos de violência e intolerância religiosa envolvendo os terreiros e as ações culturais de matriz africana acompanhando as ações dos terreiros e de órgãos públicos, bem como acompanhar as ações de órgãos públicos como CONSEPE, OAB, UFPA no combate ao racismo e à intolerância religiosa. A metodologia foi análise de documentos, coleta de dados na polícia e compilação de relatos (em fontes digitais) de violações aos terreiros em Belém. As metas visam acompanhar as ações do Estado, através da criação do GT CONSEP-PA, e as ações dos próprios terreiros no combate ao racismo religioso na luta pela implementação do Plano Estadual de Políticas Públicas para os Povos de Matriz Africana na busca por seus direitos. Para a análise, utilizamos autores que vem discutindo atualmente a intolerância religiosa no país, principalmente Ivair dos Santos, Henrique Silva Jr, Ary Pedro Oro, Roberto Moraes entre outras referências que redefinem os conceitos de racismo religioso e violências contra as religiões de matriz africana.

Palavras-chave: Intolerância religiosa; Racismo; Violências; Terreiros.

Abrindo a roda para as discussões

Os praticantes das religiões de matriz africana têm desenvolvido suas atividades em um processo histórico marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e diálogo frente às condições adversas que a sociedade e o Estado brasileiro historicamente lhes impõem. Da perseguição do século passado à intolerância atual, o fato é que os adeptos das religiões de matriz africana vêm sendo agredidos em todo o Brasil.

Por que as religiões de matriz africana ainda são alvos de perseguições por diversos grupos da sociedade e até mesmo pelo Estado? Como os terreiros têm se or-

ganizado para enfrentar essa situação? E quais são as soluções propostas tanto pelo Estado como pelo movimento social?

Para entender a violência atual contra os terreiros temos que buscar um embasamento teórico na construção das ideias raciais e, portanto, das teorias raciais que fundamentam o racismo contra a população negra e todo o seu patrimônio histórico, cultural e religioso. Essas teorias foram fundamentais para a desumanização dos povos africanos e sua escravização fora do continente africano. É o racismo contra a população negra e a recusa de aceitar que os africanos também civilizaram o Brasil (SCHWARCZ, 1993; MUNANGA, 2003).

E, também, o fato de que ainda somos uma sociedade colonial enraizada no modo de vida europeu e, portanto, participe no processo do epistemicídio que o processo colonial fez sobre as populações

* Antropóloga, doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), é professora associada da Universidade Federal do Pará (UFPA) e coordenadora do NEAB Grupo de Estudos Afro-Amazônicos e do Grupo de Pesquisa Roda de Axé.



indígenas e africanas. Assistimos, a uma espécie de epistemicídio, ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outros, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presente na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas (GRANSFOGUEL, 2016).

Intolerância religiosa, racismos e os terreiros

Por quatro século as religiões de matriz africana foram perseguidas pela religião oficial do Estado – o catolicismo. E após a separação entre a Igreja e o Estado republicano, as perseguições não cessaram, ocorreram massivamente sobretudo na primeira metade do século XX quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e de higiene mental. Como se não bastasse tudo isso, os afro religiosos também foram perseguidos pelas elites sociais e intelectuais que desprezaram e admiraram estas religiões através de jornais, textos literários, artes plásticas e música justamente “pelo exotismo que estas religiões representam para elas” (SILVA, 2007, p. 9-27).

A partir de 1970, esse quadro começou a mudar ao passo que essas religiões conquistaram uma relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado da associação entre os movimentos de renovação cultural e de conscientização política engendrada pela aliança entre artistas, políticos, profissionais liberais, classe média, pesquisadores e movimento negro. Porém, novos inimigos e novas armas adentraram o campo religioso obrigando os terreiros, a partir de então pensados como comunidades tradicionais, a reelaborarem suas estratégias de sobrevivência e inserção na sociedade mais ampla (MORAIS, 2012).

Em um panorama histórico conciso, até 1930 as religiões de matriz africana são consideradas cultos e sobrevivências étnicas; entre 1930 a 1950 são consideradas cultos afro-brasileiros; entre 1960 a 1990 religiões afro-brasileiras. Com a nova

constituição de 1988, passaram a ser reconhecidas como religiões, porém, é apenas a partir de 2004, com o reconhecimento da classificação “povos tradicionais”, segundo os critérios da Convenção 169, que os terreiros redefinem suas posições na sociedade brasileira reivindicando políticas públicas, promoção da igualdade racial e ações efetivas contra a intolerância religiosa (BRASIL, 2016).

Então, chamada outrora de feitiçarias, passaram a cultos e finalmente, na segunda metade do século XX, ganharam o status de religiões afro-brasileiras e, finalmente, religiões de matriz africana respeitadas como religiões tradicionais, fruto de ações e políticas públicas para os *povos de terreiro* (CAMPELO, 2009).

Porém, se de um lado as religiões de matriz africana foram se abrindo a novos praticantes e ganhando espaço público especialmente pelo viés da cultura, por outro, o estigma – como feitiço, magia negra, feitiçaria, macumba ou mandinga – permaneceu. Estigma alimentado pelas ideias raciais sobre a produção cultural e histórica dos descendentes de africanos, enfim, estigmas alimentados pelo racismo.

A despeito disso, as religiões de matriz africana são religiões de transe cujo desenvolvimento inicial esteve circunscrito às principais cidades portuárias do país: Salvador, São Luís, Recife e Rio de Janeiro, e se espalharam em períodos muito específicos por diferentes regiões, como por exemplo a Amazônia. Os deuses que vieram da África aqui foram se encontrando com outros tipos de culto e crenças, e num processo de trocas foram criadas novas estruturas de culto. Em cada região do Brasil esses cultos tomaram formas que mantêm, em certo sentido, uma unidade. Dividem-se em *nações* (que podem ser pensadas como recriações das antigas etnias) desenvolvidas entre as diferentes experiências religiosas trazidas da África. Nesse âmbito, a predominância das influências iorubanas (nagôs), ewe-fon (jejes) e bantu é um dos mais importantes referen-



ciais no reconhecimento entre as nações. Ora reivindicam uma origem de tradições variadas – o(s) sincretismo(s) – tais como africana, europeia e indígena; ora buscam uma origem negra e africana.

Todas essas religiões são organizadas em comunidades, tratadas aqui como “*comunidades-terreiros*”. Elas são baseadas em regras de convívio, em que predomina um conjunto de etiquetas num jogo de hierarquia e humildade entre as diferentes categorias de idade impostas pelo tempo de iniciação. O aprendizado é produto da vivência e da iniciação que vai sendo concretizado através da transmissão oral do saber. Não são “religiões do livro” ou de um único mito fundante. Sendo assim, o iniciado tem que aprender a cantar corretamente, dançar bem e pronunciar com precisão as diferentes saudações dirigidas aos mais velhos e aos *orixás, nkisses, voduns, espíritos, encantados e antepassados*. É um processo de aprendizado progressivo e lento, que vai imprimindo no ser do adepto o ser uma pessoa de axé.

A transmissão do saber passa dos mais velhos para os mais novos e acontece quando os primeiros reconhecem nestes últimos a capacidade e os consideram socialmente identificados com as normas fundamentais do grupo podendo, desta forma, ser portadores e transmissores do saber e de axé. O conhecimento “vem com tempo”, dizem os mais antigos. Assim, através de um processo lentamente adquirido, o saber do novo iniciado vai sendo incorporado ao seu conhecimento e sua experiência (COSSARD-BINOM, apud BARROS, 1999).

No Pará, região Norte, Amazônia, a situação não é diferente, ocupam posição marcante na vida da cidade de Belém desde o século passado, ora acompanhando as mudanças destas religiões no resto do país, ora criaram novas estruturas de culto: como o caso dos Encantados, as *Linhas de Cura, Pena e Maracá*, Pajelança pela Umbanda e a Mina e pelo Candomblé.

Embora a liberdade de crença faça parte da organização da sociedade brasileira, ela nem sempre atingiu as religiões de matriz africana que só passam a conseguir um relativo conforto a partir da Constituição de 1988, que garantiu a liberdade religiosa, o direito de crença, rituais e proteção dos lugares de culto.

Cumpra também ressaltar, que não há pleno exercício desta garantia, sem que haja a colaboração dos cidadãos, e de forma mais relevante, do Estado, como entidade zeladora da liberdade religiosa, devendo esta instituição, da qual emanam todos os regramentos sociais, por meio de leis e da prestação jurisdicional, propiciar um ambiente laico, sem o uso do poder estatal para o favorecimento desta ou daquela entidade religiosa. (MOYA, 2015, p. 10)

Contudo, as hostilidades às religiões de matriz africana vêm crescendo cada vez mais. Agressões físicas e verbais são mais comuns do que se pensa. A quem interessa estas agressões? E, por que, apesar de haver direitos firmados em lei, é necessário recorrer a instâncias jurídicas para poder exercer uma crença, um rito? E como avaliar a maior de todas as contradições em relação ao aparato legal que é justamente o de proteção aos locais de culto, se invasões aos terreiros se tornaram corriqueiras e são vistas nas delegacias como simples brigas de vizinhos, o que gera a subnotificação do tema?

Podemos trabalhar aqui com duas explicações a priori: De um lado o racismo e a discriminação que o acompanha remontam ao período colonial e a escravidão que rotularam as religiões atuais pelo simples fato de serem de origem africana. Nessa perspectiva, ser de origem africana é algo primitivo, incivilizado, mágico e perigoso, é sujo, é o que faz mal. E, de outro lado, a ação de certos movimentos neopentecostais que nos últimos anos teriam se valido de preconceitos e ideias errôneas para “demonizar” e insuflar a perseguição a umbandistas e candomblecistas em todo o país, iniciada como uma silenciosa guerra religiosa e disputa pelo mercado re-



ligioso. Essa intolerância religiosa hoje é capitaneada por vários grupos e uma forma não tão dissimulada de preconceito e discriminação.

Ela está expressa em atitudes e palavras. Ela pode ser sutil e está no cotidiano sem envolver violência física, como por exemplo: na rejeição a roupa branca nas sextas-feiras (dia sagrado para a maioria dos afro-religiosos); no uso de um colar ritual no pescoço no transporte público quando a pessoa se benze ou se levanta por não querer ficar sentada ao lado; na criança que é hostilizada na escola por ser da religião ou por seus pais serem praticantes, ser chamada de filha do diabo; na rejeição ao ensino da história da África e dos africanos na educação básica; ou, então, chamando as oferendas públicas de lixo. “Tais atitudes se observadas e interpretadas a partir dos que a praticam, revelam inabilidades, preconceitos e uma indisposição em relação ao reconhecimento e o respeito às diferenças ou crenças religiosas do outro”, afirma José Geraldo da Rocha (2011, p. 2).

Do ponto de vista da origem, confirma o autor, “a intolerância está relacionada ao sistema de convicção religiosa nas próprias crenças dos indivíduos ou mesmo na incapacidade do indivíduo de compreender as crenças e práticas religiosas diferentes da suas e conseqüentemente, admitir o seu direito a existência (ROCHA, 2011, p. 2-3).

Anos atrás, Ari Pedro Oro e Daniel Bem (2008) já chamavam a atenção para as contradições que havia entre o estatuto jurídico que assegura a liberdade religiosa, associada à liberdade de expressão, liberdade de consciência e as representações construídas sobre as religiões de matriz africana na sociedade brasileira.

Assim, a universalização dos ataques de que são vítimas as religiões de matriz africana na atualidade, tanto por parte de outras religiões quanto de indivíduos e de instituições outras da sociedade inclusiva, revelam que aqui e alhures ainda vigora uma mentalidade distorcida

acerca daquelas religiões, apesar das legislações que reconhecem a isonomia entre todas as religiões, constituindo-se isso, porém, numa face do mesmo preconceito e racismo votado (sic) ao negro (AVANCINI, 2008, p. 139), malgrado os pactos internacionais em favor dos Direitos Humanos e de respeito às diversidades étnicas e às minorias sociais. (ORO; BEM, 2008, p. 315)

Intolerância religiosa e racismos contra os terreiros na cidade de Belém: aspectos revelados pelo relatório do GT de Matriz Africana do CONSEP-PA

Na região amazônica, particularmente no Estado do Pará, a violência contra os terreiros e o racismo religioso não é diferente da situação do restante do país, tanto é que em 2017, após o assassinato seis (06) lideranças religiosas, criou-se o GT de Matriz Africana no Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará, que investiga casos de violência contra a tradição de matriz africana e suas autoridades e lideranças no Estado do Pará. Esse quantitativo chegou a 09 assassinatos em 3 anos e dezenas de denúncias de agressões sobre os terreiros, que se seguiram pelos anos subsequentes até chegarmos em 2021 com mais de 200 registros.

Em março de 2015, a partir da divulgação, em redes sociais, da criação de um grupo de milícia fundamentalista que se auto intitula ligado à Igreja Universal do Reino de Deus, várias autoridades de povos tradicionais de matriz africana protocolaram documento elaborada por instituições de Povos Tradicionais de matriz Africana no Ministério Público Federal, endereçado ao Procurador Regional de Direitos do Cidadão (PRDC/PGR/MPF), tratava-se de uma Representação (em forma de manifesto) contra a continuação de prática de intolerância/discriminação religiosa. Essa representação foi acompanhada de uma Carta Aberta às autoridades brasileiras: “Proteção das Religiões de Matriz Africana contra os Gladiadores do Altar, e outras questões relativas à discriminação religiosa”.



Essa representação dos povos tradicionais de matriz africana da zona metropolitana de Belém foi arquivada por falta de provas em dezembro de 2015 pela responsável da PRDC/PGR/MPF-PA, com os argumentos de que os registros eram feitos em outros estados da federação e que não havia indícios de que haveriam ameaças contra autoridades, lideranças ou mesmo contra os territórios e as territorialidades de povos tradicionais de matriz africana no Pará. Coincidência ou não, foi a partir de abril do mesmo ano de 2015 é que uma série de assassinatos de lideranças e autoridades tradicionais começou a ser percebida e visibilizada pelas comunidades, e a partir dessa percepção se formou o MOVIMENTO ATITUDE AFRO, que buscava o diálogo com o poder público para a salvaguarda e proteção das tradições de matriz africana na zona metropolitana de Belém (Relatório, 2017, p. 6-8).

O CONSEP-PA aprovou a solicitação do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), através da Resolução nº 306, de 30 de novembro de 2016, homologada pelo Decreto nº 1.690, de 03/02/2017, que atendeu a reivindicação e oficializou o Grupo de Trabalho. Os integrantes foram designados pela Portaria nº 008/CONSEP, de 22 de março de 2017.

O Grupo de Trabalho foi instalado pelo Conselho Estadual de Segurança Pública na tarde da terça-feira, 11 de abril de 2017 no Terreiro de Tambor de Mina Dois Irmãos, o mais antigo de Belém, no Pará, fundado em 1890 e Tombado pelo Patrimônio Cultural do Pará em 2010, localizado na passagem Pedreirinha, bairro do Guamá.

O Grupo de trabalho tem por finalidade investigar a violência contra a matriz africana e projetar políticas públicas de segurança e proteção aos cultos afro-brasileiros no Estado do Pará, conforme apresentação do relatório:

O que motivou a criação do GT pelo CONSEP-PA foi esse crescente índice de violência contra os povos tradicionais de Matriz Africana na Região Metropolitana

de Belém, e a solicitação ao CONSEP se deu depois de acionar o MPF e de termos nossa solicitação negada, da tentativa de diálogo com a PMB que resulta em agressão sofrida por pessoas de outras religiões, e de denunciar essa agressão sofrida na manifestação do aniversário de Belém ao MPE, é que recorremos ao CONSEP-PA em busca de diálogos que pudessem resultar em políticas públicas para a garantia de direitos dos Povos Tradicionais de Matriz Africana.

Foi por esse motivo que autoridades e lideranças tradicionais de matriz africana protocolaram mobilizaram organizações do movimento negro em todo o território nacional, para conjuntamente com as organizações locais assinassem o ofício ao Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará – CONSEP-PA denunciando o clima de insegurança e os assassinatos ocorridos entre 2015 e 2016 que os jornais registraram, a saber, pelas datas de publicação de notícias:

22/04/2015 – Mametu Luango Neire do Socorro Ferreira da Fonseca (Moju).

05/10/2015 – Pai Roberto Ruan Neves da Silva, 22 anos. (Castanhal)

02/12/2015 – Babalorixá Bessen ny Odo – Marco Antônio Albuquerque da Cruz, 50 anos. (Belém, bairro da Pratinha)

17/12/2015 – Pai José Flávio Ferreira de Andrade, 36 anos. (Benevides)

23/12/2015 – Pai Xoroquê do Brasil, Raimundo Nonato Ferreira, 50 anos, (Belém, bairro de Águas Negras)

08/08/2016 – Babalorixá Sigbonile – José Mário Cavalcante da Silva, 39 anos. (Ananindeua, bairro do Icuí)

29.09.2016 – Huntó Jigongoji – Ivonildo dos Santos, o Nego Banjo, 69 anos (Belém)

(...)

O assassinato do Huntó Jigongoji mobilizou ainda mais as comunidades de POT-MA e atingiu também os grupos culturais, pois o mesmo atuava em grupos de dança, de capoeira e de música, provocando matérias em jornais, emissoras de rádio e emissoras de televisão com várias manifestações, inclusive em redes sociais, alertando para o genocídio do povo negro e para o etnocídio das tradições de matriz africana no estado do Pará. (Relatório GT de Matriz Africana/CONSEPE, 2017)



O relatório foi produzido e redigido pelo próprio povo de terreiro tendo como relator e organizador dos dados o falecido professor Arthur Leandro, mais conhecido como Tata Kinanbogi. Seus resultados foram enviados para várias entidades nacionais e internacionais, inclusive a Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA, que resultou na vinda de uma comissão em agosto de 2022 à Belém para oitivas com a comunidade religiosa e por extensão outras entidades do movimento negro e quilombolas.

Eu tava pagando a minha obrigação de ano, quando a gente foi entregar um presente nas águas, depois que terminou a entrega dos presentes, três guardas vieram abordar a gente que estávamos jogando lixo nas águas da baía do Guajará, tratou a gente super mal, por mais que a gente estava trajando roupas da nossa religião, falamos pra eles que era que a gente estava fazendo lá que era o caso que era o presente das águas, eles disseram que era lixo e não deixaram a gente terminar o que a gente estava fazendo, acabou tendo uma discussão entre os mais velhos que estavam com a gente e eles. Eu digo é assim, a falta de importância que é a religião da gente porque se o povo pode fazer aquele círio fluvial e jogarem aquele mundo de lixo, porque jogam copos descartáveis, jogam sacola, jogam um monte de coisa, todo barco que passa deixa o seu sujo lá na água, não é verdade? Se os evangélicos fazem essas passeatas que também deixam a rua imunda, por que a gente não pode fazer hein? Por que só pra gente que era lixo? Só o que a gente faz que é lixo e das outras religiões não é lixo? (Tata Kitauange, Relatório, 2017, p. 21-22)

Em relatos fornecidos pela Rádio Exu¹, contextualizaram, pelo menos, trinta anos da história dos Terreiros da zona metropolitana de Belém, uma história que pode ser contada pela sucessão de agressões por motivação racista que são cotidianamente praticadas por populares, por

1. Rádio Exu – Transmitida pela web, emissora sediada em Belém, no Pará, teve populações negras e afro-religiosos como protagonistas de suas produções. Acesso: radioexu.com Com a morte de Tata Kinanbogi com sua morte a rádio parou suas atividades por um tempo, sendo atividade em outra região do país, fora do Para.

agentes da segurança pública e pelos agentes do sistema judiciário, sucessão de violação de direitos que resulta na percepção de que não adianta registrar ocorrência pois o racismo institucional faz com que, como disse Mãe Nalva de Oxum, “*a gente tem de primeiro provar que nós somos pessoas de bem para o policial, para a promotoria do ministério público e até para o juiz que vai julgar as denúncias das violências das quais nós somos as vítimas*” (Relatório, 2017, p. 28-34)

Mesmo dentre os casos que o GT, casos em que mães e pais de santo tiveram seus terreiros violados, destruídos e/ou sofreram ameaças contra pessoas praticantes de cultos de matriz africana acompanhou, tanto o momento de registro da ocorrência, quanto as investigações, temos verificado a dificuldade em qualificar do relato do denunciante como racismo por razão religiosa, no caso de matriz africana, onde em vários momentos o sistema de justiça tenta direcionar a investigação para outras motivações. Dizem: “*briga de vizinhos*”.

O sistema judiciário por sua vez, leia-se delegacias, não está preparado para receber estas denúncias agindo na maioria das vezes com arrogância e coerção da vítima, que acaba sendo transformada em ré. Nesse período, a maior reclamação era a dificuldade para fazer um B. O. ou conseguir que sua denúncia se transformasse em processo mesmo havendo uma delegacia de crimes raciais. A intolerância dificilmente era tipificada como crime de racismo e os afro-religiosos não viam a delegacia como uma instituição pareceria mas como mais uma inimiga.

Essa indisposição para a escuta e para o registro dos casos da violência sofrida, aparece nos relatos Babá Oba Ytan, que não foi à delegacia fazer a denúncia, pois, para ele: “*mesmo que eu... que eu fizesse um B.O., né, um boletim de ocorrência, eu acredito que essas ameaças não iam parar*”. E também Tata Kitauanje, quando ele diz que:



de três em três meses praticamente eles manda chamar a gente lá, a gente depõe tudo de novo, fala tudo que aconteceu e acaba não dando em nada porque eles só fazem escutar, a gente assina, chamam de novo, a gente assina e não sai disso... toda vez o que aconteceu, aconteceu a gente tem de depor, aí da outra vez o advogado não estava, aí acabou não tendo. (Relatório 2017, p. 75-76)

Ou mesmo Mãe Nalva, que venceu a parte da delegacia, mas encontrou dificuldades para a continuidade do processo, quando ela conta que:

Botei processo, botei na polícia, fui pra delegacia especializada que nós temos, a delegada foi excepcional pediu as testemunhas, fiz tudo como a justiça manda. Esse caso foi três vezes pra promotoria e todas a três vezes voltou o processo para a delegacia, a delegada me chamava, a primeira vez volta o processo, a segunda vez eu disse 'o que que a senhora me diz agora?' ela 'não vamos ter paciência, eu digo 'não se preocupe eu vou ter toda paciência do mundo', aí ela: 'mas não desista', 'a senhora pode ter certeza de que eu não vou desistir, eu já disse a ela que isso é racismo, aí ela disse 'não, Mãe Nalva, não é não, isso é porque é assim mesmo', eu digo: 'tá bom!'. Aí volta, aí a terceira vez, volta tudo de novo, as mesmas testemunhas, (...) Conclusão, meu pai: Três vezes voltou, o promotor não aceitava, eu não sei como é que diz isso, mas eu sei que voltava pra refazer, e da terceira, eu não sei nem quantos anos tem isso, até hoje estou aguardando resposta do Ministério Público. (Relatório, 2017, p. 76)

A verdade é que o racismo institucional, aliado ao racismo religioso, é um dos fatores que tem afastados comunidades de terreiros em busca da garantia de seus direitos. Por tudo isso o enfrentamento a racismo é uma tarefa que cabe a todos: indivíduos, instituições, comunidades e sociedade de maneira geral. O que mudou nesses últimos cinco anos?

O Relatório aponta duas direções que caminham paralelamente. De um lado, há ainda uma distância muito grande entre os operadores de direito, o dispositivo jurídico de liberdade religiosa e sua efetivação na prática. Ir à uma delegacia, buscar seus direitos como cidadãos torna-se uma prá-

tica penosa, lenta e cansativa aos afro-religiosos. E, por outro lado, após o enfrentamento das barreiras, ver as suas causas minimizadas, não compreendidas e, tampouco acatadas pelos agentes operadores do sistema, melhor dizendo, a intolerância religiosa e o racismo são minimizados e não tratados como crime, conforme prevê a legislação, caindo nas armadilhas do racismo estrutural. Elas acabam sendo tipificadas simplesmente como briga de vizinhos.

O racismo estrutural, portanto, é aquele que ao longo do tempo tem caminhado silenciosamente por dentro das regras regimentais das Instituições brasileiras e os Sistemas de Segurança e Justiça, no Brasil, não fogem à regra. É aquele racismo que, conforme, alguns estudiosos, se constitui no "crime perfeito", pois não existe o autor nem testemunhas do crime, existem apenas as vítimas" que muitas vezes não têm como se defender dada a "perfeição" das ações que inferiorizam, desconhecendo que as especificidades precisam ser conhecidas e reconhecidas para amenizar e politizar as ações coloniais que colocam viseiras nos agentes operadores do sistema que costumam se pautar pelo senso comum. E mais, não raras vezes, têm o poder de decidir o destino dos grupos vitimados pelo racismo.

Os tipos de racismo religioso

A expressão "racismo religioso" não está no Código Penal, mas é algo que se enquadra no atual Estatuto da Igualdade Racial, lei 12.288/2010, que garante no capítulo III, o direito a liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício de cultos religiosos com um conjunto de recomendações que a sociedade civil não faz. Nesse contexto, o próprio povo de terreiro deixa de utilizar a expressão intolerância religiosa para reafirmar o racismo religioso como um termo mais adequado as violências que sofre cotidianamente.

Ao se remeter à intolerância, afirmam, está se falando de casos isolados, individualizados e não atingindo as coletivi-



dades que o produzem. Quando se fala de racismo religioso, se começa a falar em um enfrentamento às instituições, porque elas são responsáveis pela formação valorativa dos fiéis. O termo “racismo religioso”, então, acaba sendo usado para reforçar um ponto central da sociedade brasileira: o racismo estrutural no Brasil.

Contudo, os terreiros não são atingidos por um único tipo de racismo. Roberto José Moraes (2020, p. 47 a 49) afirma que existem “formas comportamentais através das quais se operacionaliza no mundo externo e concreto o ódio religioso”. Essas formas comportamentais agem como um processo de doutrinação programada que agem a favor de uma alienação religiosa tornando-o receptáculo da “Síndrome do Diabo”.

Segundo o autor, existem 07 tipos de racismo religioso:

1. Racismo Direto: Atos de racismo direto se constitui no ataque direto por qualquer meio disponível a outra tradição religiosa para destruí-la. Exemplo o caso da Mãe Gilda, em Salvador, que resultou na data do dia nacional de combate a intolerância religiosa 21/01.
2. Racismo Indireto: Vítima desertor de sua identidade étnico-religiosa, promove atos públicos ou privados de menosprezo, agressão, discriminação, desrespeito e ultraje a antiga crença, manifestado sob os seus símbolos religiosos para ridicularizá-la, resultado do comprometimento da mente pela lavagem cerebral. Exemplo: a queima das guias, roupas e demais instrumentos do culto.
3. Racismo por Desqualificação ou Apropriação Cultural: Desqualificação dos símbolos da cultura e religiosidade para tirar sua legitimidade histórica e civilizatória. Exemplo: Acarajé do “Senhor”; Bolinho de Jesus; Capoeira de “Cristo”; Capoeira gospel; Sessão do descarrego; Uso equivocado da lei ambiental para acusar os afro-religiosos de crime ambiental.
4. Cyberracismo: Toda e qualquer ofensa racial religiosa postada na rede mundial de computadores, disseminando, promovendo e instigando a violência racial como um vírus destruindo vidas, com a apologia ao crime de discriminação, segregação, ódio e intolerância religiosa, praticado por

peças e instituições contrariando a cidadania digital que é o uso ético e responsável da internet, a ser retirada por ordem judicial e seus autores processados civil e criminalmente.

5. Racismo Passivo-Agressivo: Comportamento de negação do outro por atitudes ativas, da expressão e da linguagem corporal, pois o corpo fala, sem usar da agressão física ou verbal, para desqualificar a identidade do outro e sua subjetividade, mediante uma mensagem pejorativa, preconceituosa, discriminatória, intolerante, subjacente ao comportamento corporal manifesto e comunicações não verbais preconceituosas e discriminatórias. Recusa a se sentar ao lado de alguém que esteja trajando branco e fios de contas

6. Racismo político-partidário. É aquele praticado pelo político no exercício do mandato regularmente empossado e agindo fisiologicamente, legislando em causa própria do grupo religioso que representa, fazendo do mandato político um instrumento a serviço da fé que professa, em detrimento da sociedade. Atua propondo projetos de lei que limita ou supre o direito de liberdade religiosa de indivíduos, grupos e de outras tradições religiosas, garantindo a liberdade religiosa somente para a sua, agredindo a laicidade do Estado Brasileiro, o regime democrático e a isonomia e equidade entre as religiões. É racismo político-partidário também o ato de dar apoio parlamentar a ações, atos, medidas, atitudes, comportamentos de grupos, segmentos sociais racistas e organizações racistas, para atacar por quaisquer meios de tradições religiosas (terrorismo religioso) e difundir o discurso de ódio religioso, contrariando o regime democrático, a ética parlamentar, a constituição brasileira e o uso cidadão e responsável do mandato político.

7. Racismo Institucional. Os racistas religiosos não exercem cargos e funções públicas com isenção de animo, respeitando o princípio da impessoalidade da administração, deixam transparecer seu preconceito e discriminação religiosa, o discurso de ódio de crença apreendido. Usam a máquina pública para praticar a violência religiosa, justificando em “pretensas” legalidades para atingirem as vítimas eleitas de suas barbáries, prejudicando o interesse de terceiros, dos administrados em detrimento da gestão pública, é o racismo institucional. (MORAES, 2020, p. 49-54)



E se não bastasse a morosidade do sistema judiciário há ainda a antiga guerra religiosa nascida no confronto entre as práticas e crenças mágicas da Idade Média europeia com o início da Era Moderna que encontraram nas colônias dos séculos seguintes espaço confortável para se perpetuar. Grupos cristãos pentecostais, neopentecostais, católicos e evangélicos organizam-se cada vez mais em uma guerra santa criando uma teologia racista que ensina um exclusivismo religioso e uma rejeição ao outro. Alguns afro-religiosos chegam mesmo a afirmar que estamos vivendo uma nova era de caça às bruxas. Só que, desta vez, sem fogueiras e execuções em praças públicas que mutilavam e queimavam corpos. Hoje, as “fogueiras santas” simbólicas e/ou digitais, por exemplo, queimam: histórias, tradições, respeito, dignidade e autoestima. Queimam história e culturas.

São campanhas maciças que se assemelham a uma cruzada contra o mal, obrigando as comunidade-terreiros a se visibilizarem cada vez mais para se protegerem. Se antes a invisibilidade foi a estratégia para sobrevivência, hoje o processo é inverso. É necessário publicizar cada vez mais a comunidade para que ela seja protegida pelos mesmos setores do Estado que outrora lhes perseguiram, como o Ministério Público, Ordem dos Advogados do Brasil e Secretarias de Justiça.

A dor de quem é agredido não pode ser mensurada. “A intolerância dói, machuca e mata!”, afirma um Babalorixá do Movimento Atitude Afro. A indignação e a sensação de impotência e impunidade são os primeiros sentimentos. Os discursos de ódio disfarçados de liberdade de expressão levam o agressor a humilhar, menosprezar e desqualificar a ideia de religião e como ela é vivenciada por diferentes grupos.

A partir do trabalho desse GT com a participação de órgãos de segurança pública, grupos e movimentos sociais ligados às religiões de matriz africana, em 2021 foi

iniciado a elaboração de um Plano Estadual em Defesa dos Povos Tradicionais de Matriz Africana, como parte das medidas em médio e longo prazo. O plano, um marco histórico para o Estado, é fruto de reuniões coletivas entre a Secretaria de Estado de Segurança Pública e Defesa Social (SEGUP), por meio da Diretoria de Prevenção e Violência (DIPREV), e os Povos Tradicionais de Matrizes Africanas (POTMA).

O Estado do Pará será o primeiro estado a implantar um plano que constará de políticas públicas voltadas ao combate de crimes relacionados à intolerância e ao racismo religioso, além de defender e proteger os direitos dos povos de matriz africana.

O Estado do Pará é um dos estados com um grande aumento de ocorrências de intolerância religiosa/ racismo religioso. Segundo os dados do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos o Pará é o 13º do Brasil com mais ocorrências de Intolerância Religiosa em 2021. A Secretaria de Segurança Pública do Pará (SEGUP) revela que os crimes contra os religiosos aumentaram 271% entre os anos de 2020 a 2021 envolvendo roubos, furtos, incêndio criminoso, assassinatos entre outros.

Tabela 1: Registros de crimes contra religiosos no Pará (2019-2022)

Ano	Número de registros
2019	19 registros
2020	59 registros
2021	219 registros
2022	19 registros até o mês de março

Fonte: SEGUP – PARÁ, 2022.

Os discursos nas redes sociais e reportagens sensacionalistas também podem incitar a população à atos violentos. Aliás vários estudos alertam sobre o aumento da intolerância religiosa nas redes sociais e a necessidade de tipificá-los como racismo e crime de ódio. Como foi o caso de uma reportagem sobre o assassinato de um jovem de terreiro em uma rede de TV local, no ano de 2021, que o associou a bandidagem local humilhando e depreciando a memória e a família do jovem.



“Não respeitaram a nossa dor!”, diz um familiar. Ou a agressão verbal e ameaça com arma branca à adeptos de um terreiro na Região Metropolitana de Belém, em 2022, que ganhou repercussão através de um vídeo divulgado nas redes sociais. Nele, um homem ameaça os filhos de santo de um terreiro que faziam seus rituais de saudação aos Orixás:

Estávamos em função da iniciação dos filhos da casa. Acordamos às cinco da manhã, saudamos os orixás e em seguida, como parte da ritualística, nos deslocamos para a rua, cada um com o alimento na mão para ofertar a comida na rua. Tinha vários filhos da casa incorporados em seus orixás. Quando a gente começou a oferecer a comida, sai esse senhor e começa a gritar, “sua cambada de demônios! Adoradores do diabo! macumbeiros!”. Ele entrou na casa dele, pegou um balde de água suja e jogou em cima dos orixás! Eu olhei para aquilo e me senti tão mal, sabe, e eu não podia fazer nada, relata Babá Edson Catendê, que no momento coordenava junto à filha de santo e dirigente da casa, Mara de Ewá, os fundamentos de iniciação. Após jogar água suja em cima dos afro-religiosos e orixás, essa pessoa entrou em casa e retornou com um facão. A cena foi registrada em vídeo e repercutiu na internet. “Eu, como Iyalorixa me sinto extremamente afetada com esse episódio que ocorreu em frente ao meu ilê. Babá Catendê é meu babalorixá há 20 anos. Estávamos no meio de um fundamento religioso que só iria ser concluído no dia seguinte e não podíamos sair de casa para fazer a ocorrência”, resume a dirigente do Ilê Ifá Omi Asé Ofá Lewá, Mara de Ewá. (Fonte: vídeo divulgado nas redes; LEVY, 2022)

São muitos casos: lei do silêncio, uso do jogo religioso de acusação entre bruxos e feiticeiros, ação de traficantes que se dizem evangélicos, pessoas que vão pregar nas portas dos terreiros, jogam sal, se recusam a atender pessoas que estejam trajando roupas brancas com seus colares sagrados ou mesmo ameaçam de forma mais explícita os adeptos e clientes de um terreiro dizendo “não entra aí, não, é coisa do demônio”. E, já se faz sentir um novo um pequeno êxodo dos terreiros, cujos sacerdotes têm mais poder aquisitivo, para

áreas mais afastadas dos centros urbanos repetindo um movimento do final do século XIX, início do século XX, como foi o caso de um terreiro de Umbanda, situado em uma região de periferia de Belém, que se mudou para uma ilha bem longe dos centros urbanos. Ou outro, cujos adeptos cogitam ir para mais longe ainda apesar de estar na Região Metropolitana pois sofre com a proibição da lei do silêncio que vizinhos conseguiram na prefeitura municipal para impedir o funcionamento do terreiro.

O racismo religioso pode e deve ser considerado uma violação dos direitos humanos e seus praticantes são criminosos, não importando de se tratar de cidadãos ou pessoas que estejam representando órgãos públicos e instituições.

Do ponto de vista da origem, a intolerância religiosa está relacionada no próprio sistema de crenças de indivíduos; na incapacidade de compreender crenças e práticas religiosas diferentes das suas, e, consequentemente, admitir o direito dessas crenças existirem (SILVA Jr., 2009). A intolerância religiosa é, portanto, um novo racismo e muitas comunidades e grupos que foram perseguidos por séculos por causa da cor da sua pele, são perseguidos agora por causa de sua religião, e por um processo de demonização a tudo que ser refere a afro e africano está a sofrer no país. Ao assumir o caráter racial, a intolerância religiosa configura mais uma face do racismo à brasileira que resiste aos processos de democratização.

Então, assim, eu sei ... eu já sabia que eles eram, tipo, eles tinham coragem de ... de meter o pé na minha porta e matar lá dentro. Então, eu realmente não ... eu não pres ... não ... não prestei nenhuma queixa, não bati nenhum B.O. por conta disso, por medo mesmo, entendeu? Ah ... eu preferi mesmo botar placa de venda, vendi e saí correndo de lá. Mas, assim, quero deixar aqui a minha contribuição relacionado ao racismo religioso, e pedir, assim, a gente pede com que esses depoimento sejam fundamentais, porque, isso sim, isso faz com que a nossa dignidade, a nossa estima enquanto cidadão, enquanto pessoas que lutam pelo



um direito, direito do humano, direito à dignidade, (...) E aqui, através desses depoimentos, ah ... eu quero que realmente fique bem claro que o racismo religioso, ele é capaz de fazer com que as nossas casas seja (sic) queimada, que as nossas casas sejam (sic) apedrejada, e que ... e que de alguma forma a comunidade ou ... ou o entorno da onde a gente mora e essas igrejas que perseguem a gente fazem com que, eh ... chegue o ponto até de ... de assassinar, né (sic). (Baba Oba Ytan, Relatório, 2017, p. 23-28)

Nós vivemos assim, intolerância ela convive com a gente em todos os espaços. O senhor sabe que o nosso Ilê não é muito longe da feira, e nós temos o hábito de estarmos no Ilê e vestimos nossas roupas, nossos axós e temos o hábito de irmos ao supermercado, à feira, em todo lugar. E teve um dos casos, uma filha minha, o evangélico chegou a puxar mesmo em cima dela as conta, vendo uma moça sozinha 'tira isso, isso é do demônio' aquelas coisas idiotas, como o pessoal da feira conhece a nossa casa, até por conta de que muitos participam dos trabalhos sociais que a casa faz, o senhor sabe né que a ACYOMI tem os trabalhos sociais com a comunidade em torno, eles foram pra cima 'larga a menina, larga a menina' ela chegou tão abalada em casa, tão abalada! Ela tem 26 anos, e nunca mais ela quis vestir a roupa pra ir pra rua, ela ficou apavorada. [...] A partir disso nós continuamos porque nós somos um povo de resistência, eu faço conversa com eles, nós não vamos desistir, nós não vamos e não temos nem porquê não é? D deixar de usar nossas roupas, de mostrar nossas contas, de mostrar nossa tradição, então a gente continua indo mas ninguém sai mais do que de três, só sai três, não sai nem de dois, só sai de três, no supermercado, na feira, e assim nós fazemos e eu fico pensando, há quantos anos também nós estamos ali no bairro da Terra Firme: há muitos anos, década e conhecidos ACYOMI já tem quinze anos que faz trabalhos e ainda acontece isso conosco. (Mãe Nalva de Oxum, Relatório, 2017, p. 28-34)

O descrédito da polícia é muito grande com nós povos tradicionais, a palavra nem é descrédito é desrespeito mesmo, porque se um vizinho denunciar como já aconteceu aqui comigo, a polícia veio e entrou com armas pesada, eu pago imposto eu sou cidadã, eu pago imposto

como qualquer pessoa, eu acho que teria... pra ele entrar na minha casa e verificar o que tinha acontecido, ele teria que ter uma ordem pra entrar na minha casa, mas assim ele veio né de uma forma truculenta, desrespeitosa, e me desrespeitou como mulher idosa, como mãe de santo, como pessoa humana, então é isso. (...) eu acho por exemplo que uma das piores violências, preconceito, racismo, intolerância, desrespeito pelas nossas tradições é quando o meu vizinho me diz, olha a senhora tá incomodando, por que a senhora não compra um terreno, uma casa, lá pra longe, pro interior e vai embora daqui de perto da gente, pra mim é uma intolerância... (Mametu Nangetu, Relatório, 2017, p. 45-50)

Uma conta que não fecha...

Este artigo, infelizmente, não tem uma finalização e nem considerações finais pois se trata de um caso ou de vários casos que ocorrem cotidianamente. As agressões aos terreiros, as crianças nas escolas, as pessoas vestidas de branco ou a postagens nas redes sociais ainda continuam.

"Chuta que é macumba!"

"Só Jesus expulsa Ogum das pessoas"

"Proibido fazer macumba, local abençoado"

Os terreiros, hoje, estão mais organizados, seus membros – particularmente sacerdotes de alta hierarquia e a juventude – procuraram estudar direitos, e outras áreas do conhecimento para poder melhor reivindicar seus direitos. E, principalmente, fazerem-se ouvir. Podemos dizer que é uma luta de titãs ou do rochedo contra o mar. Ora, se ganha, ora se perde.

No Pará, há uma grande esperança na construção do Plano Estadual de Políticas Públicas para os Povos Tradicionais de Matriz Africana – 2021-2024²; e uma melhor atuação da polícia e dos operadores de direitos, incluindo a delegacia de crimes raciais e intolerâncias correlatas. Mas há também uma necessidade de um processo educativo e uma mudança de mentalida-

2. Resolução nº 435/2021 – Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará (CONSEP).



de pois as culturas negras no Brasil ainda estão associadas as ideias de primitivismo ou a malefício e feitiçaria.

Os POTMA são religiões tradicionais que não estão alinhadas com a sociedade de consumo, não são religiões que em princípio fazem ponte com o capitalismo. É uma religião ecológica (numa relação estreita com a floresta, mata, as águas e os animais), é uma religião mágica (que trabalha a dinâmica da magia existente na natureza); é uma religião comunitária, de partilha, que não faz proselitismo, que vive uma visão de mundo (cosmovisão integrada a história, a memória, a fé, a subjetividades, a magia e a ciência).

Kosi ewe kosi orixa. Sem folha não tem orixá.

É a ligação entre o ser humano e a palavra.

Conhecimento fundamentado na iniciação e na experiência.

Referências

BARROS, J.F.P. **O banquete do rei... Olubajé**: uma introdução a música sacra afro-brasileira. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1999.

BRASIL. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana. **Caderno de debates**. Brasília: SEPPIR, 2016.

CAMPELO, M. M. Os Candomblés de Belém: história, origens, conflitos intra-religiosos. In: LEITÃO, Wilma Marques; MAÚES, Raymundo Heraldo. (Org.). **Nortes Antropológicos** – trajetos, trajetórias. Belém: EDUFPA, 2009.

CAMPELO, M. M.; DEUS, Z. A. Quando o terreiro vai a delegacia. Racismo, intolerância religiosa e sistema judiciário em Belém, Pará, Amazônia. **I Jornada Nacional sobre Racismo Institucional**. Rio de Janeiro, Defensoria Pública do Rio de Janeiro, de 22 a 23 de março de 2018.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do pensamento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. **Revista Sociedade e Es-**

tado, Vol. 31, nº 1, janeiro/abril de 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br>.

GUALBERTO, A. **Mapa da Intolerância Religiosa**. Violação ao direito de culto no Brasil. CEN, 2011.

LEVY, B. Intolerância e racismo religiosos matam sacerdote em Belém. **Amazônia real**. Publicado em: 01/04/2022. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br>.

MOAYA, R. Liberdade religiosa a luz da Constituição Federal. **Jusbrasil**, 2015. Disponível em: <https://renatomoya.jusbrasil.com.br>. Acesso em: 10/05/2018.

MORAES, R. J. N. Tipos de racismo religioso: padrões comportamentais do racismo religioso. **Revista Tempo Amazônico**, Vol. 8, Nº 1, p. 47-57, julho-dezembro de 2020.

MORAES, R. J.N. Teoria geral do racismo religioso: crimes de ódio. **Revista Tempo Amazônico**, Vol 4, Nº 1, jul-dez de 2016. Disponível em: <https://www.ap.anpuh.org>.

MORAIS, M. R. de. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão das ações de um estado laico. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, Ano 14, n. 16, p. 39-59, junho de 2012. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br>. Acesso em: 09/04/2017.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: **3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação** – PENESB-RJ. Palestra proferida, 05/11/2003.

ORO, A.; BEM, D. F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. **Ciências & Letras**. Porto Alegre, n. 44, p. 301-318, jul./dez. de 2008.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa lurdiana e Reações Afro no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Vagner G. da (Org.). **Intolerância religiosa**: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

PARÁ. **Relatório GT de Matriz Africana**. Conselho de Segurança Pública do Estado do Pará – CONSEP-PA, 2017.



PRANDI, R. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, BIB.** ANPOCS. São Paulo, 63, 2007. Disponível em: <http://www.anpocs.com>. Acesso em: 15/08/2017.

ROCHA, J. G. da. A intolerância religiosa e religiões de matrizes africanas no Rio de Janeiro. **Revista África e Africanidades.** Ano IV. Vol. 14-15, agosto-novembro de 2011. Disponível em: <http://www.africaeffricanidades.com.br>. Acesso em: 13/08/2016.

SANTOS, I. A. A. dos. **Direitos humanos e as práticas de racismo.** Edições Câmara, 2013.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças.** Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SILVA Jr., H. Intolerância religiosa e direitos humanos. In: SANTOS, Ivanir dos; ESTEVES FILHO, Astrogildo (Org.). **Intolerância religiosa x democracia.** Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SILVA, V. G. (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro.** São Paulo: EDUSP, 2007.

-----//-----

Abstract: This is a study on religious intolerance and racism against terreiros in the city of Belém, Pará, based on the report produced by the African Matrix GT of the Public Security Council of Pará (CONSEP-PA). Since 2014, the NEAB Grupo de Estudos Afro-Amazônicos and the Roda de Axé Research Group have been following the growing number of complaints that affect terreiros in Belém and its Metropolitan Region. The main objective of the research was to map the cases of violence and religious intolerance involving the terreiros and cultural actions of African origin, following the actions of the terreiros and public bodies, as well as following the actions of public bodies such as CONSEPE, OAB, UFPA do not combat racism and religious intolerance. The methodology was document analysis, data collection from the police and compilation of reports (in digital sources) of violations to the terreiros in Belém. The goals aim to accompany the State's actions, through the creation of the African Matrix

WG CONSEP-PA, and the actions of the terreiros themselves in the fight against religious racism in the fight for the implementation of the State Plan of Public Policies for Peoples of Matriz Africana in the search for their rights. For the analysis, we used authors who are currently discussing religious intolerance in the country, mainly Ivair dos Santos, Henrique Silva Jr, Ary Pedro Oro, Roberto Moraes, among other references that redefine the concepts of religious racism and violence against religions of African origin.

Keywords: Religious intolerance; Racism; Violence; Terreiros.

Recebido em: 28 de abril de 2022.

Aceito em: 10 de maio de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Artigos



AFROS & AMAZÔNICOS



ASPECTOS DE RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA A PARTIR DA VIVÊNCIA DO BÀBÁLÒRISÁ WALMIR FERNANDES, SACERDOTE DO ILE AŞE AGARONÍLE EM BELÉM DO PARÁ

*Aspects on African Matrix Religions from the Experience of Bábálòrisá Walmir
Fernandes, priest of Ile Aşe Agaroníle in Belém do Pará*

*Paula Francinete Ramos**

Resumo: O artigo reúne os resultados da análise de conteúdo de uma live que contou com a participação do Bábálòrisá Walmir da Luz Fernandes, um dos mais importantes sacerdotes das religiões de matriz africana em Belém do Pará. O objetivo é descrever aspectos das religiões de matriz africana, a partir da visão desse sacerdote que também se destaca no meio religioso paraense por causa de seu perfil acadêmico e militante. Para isso, tomou-se como material uma entrevista concedida à autora no dia 08 de agosto de 2020, durante a gravação de uma live. Os dados foram analisados segundo alguns procedimentos de análise de conteúdo. Ao todo, 12 aspectos foram elencados: atributos elementares; postura anti-hegemônica; busca pelo conhecimento; comensalidade; inclusão; canto e da dança; Aşe (Axé); organização familiar; a língua yorubá; a organização em nações; a busca pela africanização e abandono do sincretismo com as religiões cristãs; e a autoridade ancestral.

Palavras-chave: Religião de matriz africana, Sacerdócio; Yorubá; Trajetória de vida.

Introdução¹

Fazer parte de uma religião de matriz africana, e militar por ela, torna qualquer pesquisa em relação às questões de terreiros muito mais viáveis. Exemplo disso é que não somente pai Walmir, mas todas as pessoas com as quais faço interlocução nesta pesquisa se sentiram à vontade para fazer seus relatos, uma vez que não fui vista apenas como uma “a antropóloga”, “a cientista”, “a pesquisadora”, mas sim, como alguém que está no nicho, que conhece os fundamentos e sabe até onde pode ir, sem necessariamente adentrar o espaço de suas vidas como um invasivo e desrespeitoso antropólogo viajante curioso pelo exotismo e que contribui, de várias formas, com a relação muito comum feita

em nossa sociedade entre as definições “diferença” e “inferioridade”.

Sobre as circunstâncias da pesquisa antropológica junto às religiões de terreiro, encontrei em Gustavo Chiesa (2020) uma inspiração. O autor enfatiza a necessidade de entender o papel do antropólogo em campo, com especial atenção a todo o aprendizado multissensorial que pode ser gerado na pesquisa etnográfica. Para o autor, nesse tipo de estudo é necessário fazer uma narrativa em primeira pessoa, algo que não necessariamente constitui uma autobiografia. Em tal pesquisa, o etnógrafo ou etnógrafa avança por meio dos sentidos, e a cada passo une a experiência individual com a ciência e com o cognitivo. Então, nesse movimento, a etnografia desvela a lógica de determinadas dimensões constitutivas da vida humana e de sua própria representatividade nela. A fresta por onde se olha são os sentidos, o saber, o sentir, ser, conhecer, participar, observar, principalmente quando se investiga uma religião de matriz africana cuja tradição não

* Mestra em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará (UFPA), especialista em Educação pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), é professora vinculada à Secretaria de Educação do Estado do Maranhão.

1. Algumas palavras estarão com a grafia em Yorubá e outras, escrevo como se lê em Português.



é escrita, mas mantida por meio de manifestações da fala, do canto e da dança.

Durante muitos anos, poucas pessoas de terreiro observavam os espaços da universidade sob as reflexidades de seus espaços de axé. Na verdade, por conta de todo o histórico de exclusão social e racismo institucional, a maioria dos aptos do candomblé, principalmente os negros, eram excluídos também do processo educacional, e, assim como a maioria do povo preto, juntamente com sua cultura e tudo que lhe era atribuído, continuaram a não ter seus direitos de inclusão, mesmo depois do 13 de maio de 1888², cuja liberdade foi apenas formal e sem nenhuma reparação. Por causa disso, os negros excluídos, os que resistiram continuaram a cultuar seus deuses africanos, mas, apenas em guetos e sem a mesma condição de emprego, estudo e/ou qualquer outro tipo de bem-estar social.

E, como enfatizaram Luca e Campelo (2007) e Vergolino (1976), a partir de seus campos em Belém, e considerando de décadas de Antropologia no Brasil, ainda há poucos trabalhos sobre e o tema de religiões de matriz africana cujo olhar seja de dentro para fora, isto é, pesquisas em que o lugar de fala (RIBEIRO, 2020) seja o daquele que vive a religiosidade / ancestralidade do terreiro.

Diferente de outros movimentos como de mulheres e LGBTQ+ cujo os interesses pelas pesquisas são daqueles e daquelas que fazem parte da etnografia, com as religiões de matriz africana é diferente, havendo um qualificador que além de racial também é de classe. Pode-se encontrar mulheres, principalmente brancas e de classe alta na academia (falo em termos puramente quantitativos e não de hegemonia do poder institucional), assim como militantes LGBTQ+. Sobre o povo de terreiros, penso que por causa da vulnerabilidade econômica e social que afeta a população negra e periférica, ainda somos poucos que adentramos nas universidades

para falar sobre nós, nossas resistências, lutas e buscas por direitos legítimos.

Por isso, durante muito tempo e até mesmo nos dias de hoje, mesmo depois da implementação de cotas e conscientização positiva dos movimentos sociais antirracistas, sobretudo o movimento negro, que fez muitos sacerdotes, sacerdotisas, e principalmente filhos e filhas de santos de gerações mais recentes acessar o universo acadêmico onde fazem de suas vivências fontes de pesquisa, e reforçam em inúmeras mobilizações a necessidade de trazer mais dos nossos (povo de terreiro) e de conscientizar toda a sociedade de que nossas crenças não são inferiores e muito menos “demoníacas”, ainda há um longo caminho até uma real equidade étnico-racial, especialmente em face do conservadorismo flagrantemente cristão que tomou conta do cenário brasileiro nos últimos quatro anos.

Apesar de tudo, muitos dos pesquisadores oriundos de terreiros se tornaram famosos e referência para a juventude no ciberespaço como, por exemplo, Babá Sidnei Nogueira de Sângò (São Paulo), ganhador do prêmio Jabuti com o livro *Intolerância Religiosa*; Babá Rodney William de Oxossi (São Paulo), autor do livro *Apropriação Cultural*; Djamila Ribeiro, filha de Santo de Rodney; Marilu Campelo, antropóloga e coordenadora do Grupo Estudos Afro-Amazônico (GEAM/UFGA), uma das pioneiras a pesquisar os Candomblés no Estado do Pará; Edson Catendê pai de santo e advogado; Glaucete Santos, professora de artes, mestra em artes, curadora e artista de Terreiro, estes últimos pertencentes à cidade de Belém, dentre outros, para além do sacerdotismo, tornaram-se profissionais acadêmicos e levantam seus ilês para este tipo de conhecimento, pois o espaço acadêmico deve ser construído também por pessoas negras e suas culturas, sem nenhum tipo de invisibilidade.

Dentre um universo cada vez maior de afro-religiosos intelectuais que ao mesmo tempo são militantes, neste trabalho

2. Data oficial da Abolição da escravidão no Brasil.



minha atenção se volta para um importante babalorixá, professor universitário e ativista de Belém do Pará, refiro-me ao Pai Walmir da Luz Fernandes, eminente sacerdote de matriz africana – Candomblé Ketu – de quem irradiam densas linhagens e que é reconhecido por ser um dos mais velhos dos Candomblés de Belém, além de um profundo conhecedor das tradições e um militante e intelectual profícuo.

Meu objetivo é descrever aspectos das religiões de matriz africana, a partir da visão de Pai Walmir, alguém que não somente vive a condição de sacerdote, mas também a condição de acadêmico e militante. Para isso, tomei como material uma entrevista concedida a mim, por Pai Walmir Fernandes, no dia 08 de agosto de 2020 durante a gravação de uma live. As perguntas não foram previamente elaboradas, elas tiveram como eixo apenas o objetivo da live que foi apresentar o sacerdote ao internautas, bem como os aspectos considerados por ele mais revelantes para uma visão panorâmica de sua trajetória e da religião que vivencia na condição de sacerdote, militante e intelectual. A entrevista foi analisada segundo alguns procedimentos de análise de conteúdo (BARDIN, 2016).

A fala do sacerdote é um material que permite pensar as religiões de origens afro e se constitui como uma fonte de informação cultural, desconstrução de paradigmas, e reafirmação da resistência de um povo afrodiaspórico. Por isso, mais do que utilizar o material da entrevista como simples “objeto de pesquisa”, considero o saber de Pai Walmir Fernandes no mesmo patamar de validade epistêmica dos autores e pesquisadores que utilizo em minha análise, por isso, busco dar visibilidade às pessoas de dentro dos terreiros, pessoas que buscaram utilizar suas vivências como legitimidade de aprendizado e saber, na perspectiva de enfatizar a história de luta dos povos de matriz africana.

Reconheço Pai Walmir Fernandes como um sacerdote e intelectual militante da envergadura do Doutor Sidney Nogueira,

Babalorixá que em 2020 escreveu o importante livro *Intolerância Religiosa*, cuja explicação das violências sofridas pelas comunidades de terreiro viabiliza a consciência de que ações geralmente classificadas apenas como “intolerância religiosa” consistem, na verdade, em manifestações racistas historicamente existentes no Brasil.

Ou ainda Rodney William (2020), também Babalorixá e assim como Nogueira, doutor, que relembra o processo de ‘aculturação’ e aniquilamento dos costumes sofrido pelo povo escravizado, fazendo refletir os verdadeiros aspectos que levam as religiosidades de matriz africanas a se misturar, não de forma tão harmoniosa assim, com a cultura cristã, européia, colonizadora, dentre outros, que ao longo da escrita serão citados para o melhor entendimento de quem sente a necessidade de conhecer os aspectos das religiões de matriz africanas, nesse caso, o Candomblé Ketu.

A partir do Pensamento de Djamila Ribeiro (2020), quando ela afirma que o lugar social é importante para construirmos trilhas de visibilidades, situo-me na pesquisa a partir do meu lugar social que mescla a linha de pesquisa, da qual faço parte como antropóloga, e também me apresento como filha de santo, mulher branca, mas com o letramento de saber que o candomblé é uma religião criada e institucionalizada por negros, e por isso a ancestralidade negra é a que prevalece. Sendo assim, lembro que ao adentrar nessa religião, precisamos tentar nos despir de toda a “brancitude colonizadora” que nos foi construída (NOGUEIRA, 2020).

Minha trajetória no candomblé começou no ano de 2014 no Funderé N’Oyá Jokolosy. Porém, minha vida em terreiro se inicia desde o final dos anos de 1990, na flor da adolescência, pela curiosidade, por tentar entender porque as pessoas incorporavam, e também por na época achar particularmente interessante conversar com os caboclos de Umbanda. Em 2013, tornei-me filha de santo de um terreiro de Mina, locali-



zado em Mosqueiro, área metropolitana de Belém, nesse mesmo ano conheci o Candomblé, também por curiosidade de saber qual era meu orixá. O pai de santo de Tambor de Mina veio a falecer, e como ele era iniciado no candomblé, sou apresentada ao pai dele Odé Kewami, no Funderé N'Oyá Jokolosy. Em 2015 fui iniciada para o Orixá Oyá ou Iansã. Nesse período eu estava terminando o mestrado em Antropologia Social, mas nunca tive as religiões de matriz africana como fonte de pesquisa.

No circuito da religião e da academia, conheci Pai Walmir, pois sempre foi um estudioso e pesquisador acadêmico de sua religião, seu nome é bastante conhecido dentro e fora do Pará, porém meu único contato com ele até então era apenas em palestras, como espectadora. Alguns anos tive o conhecimento de se tratar de meu avô de santo, pois, no candomblé, religião da qual fazemos partes, as ligações com o sagrado originam grupos familiares cujo elo ocorrem pela iniciação.

O encontro em que a live foi gravada aconteceu por intermédio de Mametu³ Kaianileji⁴, de nação Angola, também conhecida como Kátia Hadad. Por causa da pandemia os terreiros momentaneamente fecharam, então, Mametu e eu decidimos realizar lives em redes sociais, com o intuito de passar conhecimento e também se comunicar com as pessoas de terreiros. Eram lives culturais, onde eu realizava entrevistas com personalidades de todas as áreas da matriz africana do Pará. Às vezes, conversas, trajetórias de vida e até rodas de tambores e shows virtuais com músicas temáticas.

Essa conversa com Pai Walmir foi deveras importante, e, na prerrogativa da

3. Mametu tem o mesmo sentido que a palavra Yá, que significa Mãe, contudo, a primeira vem de origem bantu, que é a origem da nação Angola, a qual ela fazia parte e a segunda é de origem yorubana, oriunda da Nigéria a qual faz parte a nação Ketu.

4. Era "o nome" a qual ela foi batizada em sua nação Angola, a qual chama de Ndigina ou Orunkó, se fosse nação Ketu. O nome vem do Nkisi (força da natureza) Mikaiá que corresponde ao Orixá Yemanjá.

aliança familiar, não só tive com ele o encontro familiar de avô e neta, como também passado alguns meses me tornei filha de santo do Ile Așe Agaro nílê, terreiro desse sacerdote, portanto, tornei-me filha de santo do Pai Walmir. Nossa live durou 1h e considero suficiente para ter um entendimento mais substancial do candomblé, receber orientação e incentivo para usar os sentidos como busca das verdades e aprendizado, principalmente o sentido da escuta. Em julho de 2022, ao completar sete anos de iniciada, cumpri com três anos de renovação⁵ e me tornei Egbon Oloyá Ni Ile⁶. Então, assinalo minha relação subjetiva e emotiva não só com o sacerdote, mas com todos do Ile Așe.

Descrevendo espaços

Eu cheguei no Ilé [terreiro] por volta das 16hs. Fui recebida por seu filho biológico, Jamir Alexandre Fernandes, que na religião exerce o cargo de Bábà Egbê⁷. Jamir me ajudou a arrumar as coisas, por se tratar de uma live, via redes sociais, utilizei somente um notebook e um celular. O tempo preciso da entrevista (60 minutos) se explica pela data, pois coincidiu com o momento em que Pai Walmir foi iniciado e, portanto, ele ia fazer uma pequena homenagem ao seu Orixá, Odé. Pequena, pois, se tratava de uma momento pandêmico, embora os festejos de Odé sejam sempre muito pomposos e com bastantes convidados, por conta do momento, o Babalorixá decidiu fazer uma homenagem contando apenas com algumas pessoas viventes do

5. Alguns chama obrigação de santo, mas Pai Walmir utiliza o termo renovação, como se fosse renovar votos mesmo, pois pra ele, não devemos fazer nada por obrigação e sim por amor e vontade.

6. Os sete anos de iniciação são de suma importância para a pessoa que faz parte de candomblé, é o momento que se fecha o ciclo, o iniciado, portanto deixa de ser Iyawo e se torna uma autoridade hierárquica dentro da religião, ou Babalorixá, ou Iyalorixá, no caso de homem ou mulher designados a serem donos de terreiro, ou Egbon, que são chamados de cargos do Ilé, aquelas pessoas que ajudam o sacerdote em suas funções, meu cargo tem como função cuidar de todos os fundamentos do meu Orixá, Oyá.

7. Significa "Pai da Comunidade".



Ile e eu e Mametu Kátia Hadad, que me acompanhou como convidada.

A live aconteceu no barracão e o pai chegou pontualmente às 17hs. Muito bem trajado em suas roupas sagradas, sentou-se em sua cadeira situada próximo à uma parede de cor verde, uma das cores que representa seu orixá, aliás, percebe-se que toda a estrutura visual e decorativa tanto do barracão, quanto de outros espaços do Ile estão relacionadas à simbologia do orixá Odé, principalmente as cores e também o branco, predominante na religião Candomblé. O espaço sagrado está localizado na Rua Lameira Bittencourt, Bairro do Benguí, periferia de Belém, e é um espaço bastante amplo, muito bonito e caprichado.

É importante entender que a maioria dos terreiros em Belém do Pará se localiza nas periferias, pois ao longo dos anos, seja Candomblé, Umbanda ou Tambor de Mina, houve a ligação direta da matriz africanas com as periferias pela própria história da cultura negra, indígena e as construções periféricas. Para Melo (2012), os estudos étnicos-culturais e tradicionais que possuem suas territorialidades construídas a partir de tradições e costumes que vinculam a sociabilidade aos seus ancestrais e consequentemente ao seu lugar de origem. Por isso historicamente a comunidade negra e sua cultura, por conta do 14 de maio⁸, sai alforriada dos engenhos e começa a ocupar espaços periféricos das cidades e também da zona rural.

Por esse ponto, as ancestralidades negras e indígenas, junto com toda a sua cultura oriunda da diáspora é lançada para longe de qualquer centro de sociedade e ocupa genuinamente a periferia. Esse processo acontece, devido à subalternidade que a população de origem portuguesa, abastada estabelece para as culturas de origens africanas e indígenas. É a confir-

8. Aponto o 14 de maio como “o dia seguinte, após a Abolição”, pois mesmo com a legitimidade jurídica que libertaria os negros da condição de escravo, não houve nenhuma condição social que levasse a grande maioria desse povo à mobilidade social. E dessa forma, a partir da abolição cria-se a ideia falaciosa de “Democracia Racial”.

mação, segundo Custódio (2020) de que o amanhecer do 13 de maio, não despertou a “democracia” racial afirmada muitas vezes pela sociedade elitista brasileira.

Mas, apesar de se ter construído a base social, de periferias, cujo principal objetivo das elites é fazer essas populações não possuírem mobilidade, um dos pontos apontados pelo sacerdote é a desconstrução e o letramento de seus filhos e filhas para que eles possam avançar na mobilidade social; sem perder o foco e a valorização de seu espaço sagrado, alinhado ao espaço geográfico, fazendo entender a importância do reconhecer e sentir orgulho das identidades ancestrais e territoriais.

Bàbálòrisá militante e professor universitário: o entrevistado

Segundo Souza, Silva e Ribeiro (2020), pensar a história e a vivência de Pai Walmir é elucidar a expansão do Candomblé em solo paraense, e também a construção de uma liderança política não restritas ao espaço religioso. Sua história na religiosidade de matriz africana começa com episódios de transe⁹ nos anos de 1960. Oriundo de família católica, pai português e mãe amazônica, a princípio, sua família e ele próprio estranharam e tiveram medo das incorporações que aconteciam desde a infância. Exatamente por isso seus pais optaram por matricular o filho em uma escola de confissão católica para que o “problema” pudesse ser resolvido.

Mas, os fenômenos mediúnicos não cessavam, e durante uma festividade católica Walmir incorporou um dos seus guias na presença de todos. Após a festa, imediatamente, lembra o Babalorixá, o padre lhe disse: “Você será um grande sacerdote, mas não dessa religião, e sim de outra”. O jovem, então, enveredou pelos caminhos de sua religião atual, “depois de alguns anos, já na adolescência durante o ensino médio, ele frequentou um centro de Umbanda, lá ele passa mais uma vez pelo processo de incorporação e no ano de

9. O ato de incorporar uma entidade ou um espírito.



1973, ele frequenta a casa de Mina Nagô de Mãe Célia” (SOUZA, SILVA e RIBEIRO, 2020). A respeito de suas primeiras experiências mediúnicas na adolescência, Pai Walmir comenta:

E eu vim estudar ali, que era uma escola industrial Lauro Sodré, ensinavam tipografia e aí eu vim, na época eram só homens, e depois ficou misto e eu continuei lá e terminei meu ginásio lá que era, assim, antigamente, e depois eu fui pro científico pra eu entrar na universidade. Meu científico foi feito lá no Souza Franco, o último ano que foi no colégio do Carmo. E aí a mediunidade começou a acontecer, a incorporar mesmo em casa em qualquer canto, na rua, não tinha mais um direcionamento, estava a cada dia aflorando aquela questão. Aí foi quando uma amiga, a Cristina e um ribo que até engenheiro. Apresentaram uma casa de umbanda lá na Conselheiro Furtado da Dona Deusa, até então não sonhava com Candomblé, nem sabia o que era. Quando comecei a frequentar havia manifestação, e sentia pavor do que acontecia, pois não sabia o que acontecia na época. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Segundo Souza, Silva e Ribeiro (2020), a primeira experiência de matriz africana de pai Walmir foi no terreiro de Mina de Mãe Célia, e, apesar de sua frequência em muitos terreiros de Mina, ainda não era o seu encontro pretendido, a partir desse momento, começou a frequentar a “Federação” (termo utilizado por Pai Walmir para se referir à Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará – FEUCABEP), e pela Federação fez uma viagem até Salvador, onde teve o primeiro contato com o Candomblé.

Para além do Candomblé, Walmir da Luz Fernandes estudou e estuda muito. O gosto pelo conhecimento formal o fez conquistar todos os títulos acadêmicos ordinários e um extraordinário. Kursou o bacharelado em Teologia pela Faculdade de Educação Teológica Logos; bacharelado em Ciências e Pedagogia pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia; especialização em Metodologia do Ensino Superior; especialização em Saberes Africanos e Afro-brasileiros na Amazônia pela UFPA; Dou-

torado em Educação pela Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro, em Portugal; e Doutorado Honoris Causa pela FEBRAICA e Ordem dos Capelães do Brasil.

É professor universitário atuando na Universidade do Estado do Pará e Faculdade FIBRA Centro Universitário, atividades em que se dedica a pesquisas com foco nos estudos afro-brasileiros, educação, língua Yorubá, história e cultura.

Aspectos de religiões de matriz africana destacados na entrevista do Bábálòrisá Walmir Fernandes

Religiões com todos os atributos de religião

No contexto contemporâneo marcado pelo fim da colonização declarada, pela abolição da escravatura e promulgação de lei de condenação ao racismo¹⁰, o povo negro ainda continua sofrendo incontáveis formas de racismo e um deles incide sobre a religião. No século XIX, Nina Rodrigues, um dos mais influentes intelectuais do cenário brasileiro, classificou as religiões negras como animismo e fetiche. De acordo com esse autor, a suposta inferioridade intelectual das populações negras as tornava incapaz de produzir religião no mesmo nível de sofisticação intelectual das populações brancas. Por isso, no máximo haveriam “cultos” fetichistas e animistas, e não religião (RODRIGUES, 1935). Ora, passados vários anos, esse preconceito ainda persiste em parte da sociedade brasileira, e, contra essa concepção equivocada, Pai Walmir iniciou a sua fala:

Primeiramente, eu gostaria de dizer que estou muito satisfeito pelo convite para fazer essa live, é uma honra! hoje seria a festa do meu pai Odé, mas infelizmente, foi feito apenas os fundamentos internos. Por conta da pandemia, mas, sem festa Mas, **estou muito satisfeito em falar que aqui há uma religião e não uma seita ou animismo.** (PAI WALMIR FERNANDES, 2020, grifo meu)

10. A Lei 7.716/89, conhecida com Lei do Racismo, pune todo tipo de discriminação ou preconceito, seja de origem, raça, sexo, cor, idade.



A expressão “seita” e “animismo” remete a diversas formas preconceituosas que são atribuídas ao Candomblé e suas congêneres de matriz africana, pois, a maioria da sociedade não o vê como religião legítima, completa e no mesmo nível de qualquer religião, principalmente, porque o cristianismo colonial sempre impôs que a verdade religiosa se baseia apenas no que o próprio cristianismo entende por verdade. Para Gualberto (2011) a lógica monoteísta radical alimenta a intolerância/racismo religioso, pois essa visão de uma verdade religiosa única e absoluta “já implica numa concepção preconceituosa e racista na qual as religiões afro-brasileiras são taxadas de feitiçaria, bruxaria, macumba e outros termos depreciativos” (GUALBERTO, 2011, p. 15).

Qualquer uma das religiões devem começar pelo respeito, infelizmente uma sociedade vil passou uma imagem altamente negativa das nossas religiões, colocando à margem da sociedade, quer dizer, isso fez com que crescesse uma sociedade, porque a sociedade é feita pela família, por exemplo, uma criança cresce e o pai e a mãe, orienta os filhos com que falar, com que lidar “não anda com aquele ali, porque é homossexual não anda com aquele ali, porque ele é preto, não anda com aquele ali, porque ele é macumbeiro”. Tudo isso fez com que as pessoas excluíssem o credo de nossos ancestrais como algo sério, válido, como uma religião e **nós somos uma religião completa!** (PAI WALMIR FERNANDES, 2020, grifo meu)

Segundo Émile Durkheim, toda sociedade precisa de uma formação institucional para que obtenha harmonia e progresso, essas instituições criam normas e regras denominadas de fatos sociais. Pai Walmir afirma que o candomblé é uma religião completa, por ser também uma instituição, e, por isso, dentro dos terreiros há normas, regras e fatos sociais, mesmo que haja divergências em alguns segmentos, estas normas, são minimamente cumpridas. Além disso, o Candomblé, como todas as religiões de matriz africana, possui os elementos essenciais de uma religião, a saber, conforme a definição de Durkheim

(1973), uma comunidade religiosa e crenças e práticas relativas ao sagrado. Diante disso, considerar as religiões de matriz africana “seita” ou “animismo”, denota ignorância do que é uma religião e mais ainda, ignorância dos elementos que constituem as religiões afro-diaspóricas.

Religiões de postura anti-hegemônica

Um dos pontos mais salientados pelo entrevistado foi a necessidade dos povos de terreiro saírem do lugar de subalternos para ocupar os lugares dos privilegiados no meio acadêmico e na sociedade em geral, postos que frequentemente são ocupados por homens, brancos, classe alta e de religião cristã, a mais aceita em toda sociedade brasileira.

O caráter anti-hegemônico das religiões de matriz africana se expressa no Ile Aşę Agaroníle por meio do enfrentamento à ocultação que a sociedade brasileira impôs e impõe aos espaços físicos das casas de axé.

Com relação a mim, enquanto sacerdote, eu fui iniciado em Salvador por Cícero de Araújo (Ayrá Fa Beron), a partir daí, de 1977 pra cá eu estou aqui [em Belém do Pará]. Nós começamos numa casa muito simples, depois fomos nos alargando, reconstruindo e ajeitando e hoje nós temos um templo, assim, como eu sempre sonhei. Eu me perguntava “por que os templos religiosos ou roças (como assim que se chamava) teriam que ser nos fundos dos quintais?” [Era] Como se a gente tivesse cometido um crime.

Eu sempre coloquei na minha visão, de que quando tivesse um templo afro-religioso, seria desse jeito [com a fachada exposta na via pública], um templo construído com muito sacrifício, mas um templo construído para as nossas divindades. Isso me deixa feliz. Que me deixa com orgulho enorme de praticar essa religião. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

A trajetória de subalternidade concebida para a população negra, enquanto povo, fez o dominador a colocar em situações de “guetos”, algo que resulta diretamente da “clandestinidade” que a prática de “pecados” (religiões afro-diaspóricas) requer, se-



gundo a concepção criada pela Igreja. O Ile Aşę de Pai Walmir, embora seja localizado na periferia, assim como quase todos os terreiros e iles de Belém, é composto de uma estrutura física muito organizada e arquitetonicamente elaborada, algo infelizmente pouco comum quando comparado àquilo que foi imposto aos povos de terreiros para as construções de seus axés.

Ora, a situação de “clandestinidade” negou a esse povo o direito de ter seus iles em construções tão grandiosos e arquitetonicamente representativas quantos igrejas e templos de outras religiões, especialmente cristãs, cabendo-lhes se esconder nas periferias, haja vista que segundo a concepção racista, os terreiros, assim como seus seguidores, precisam se conformar às suas identidades marginais, e isso inclui a estrutura material do próprio terreiro. Contra essas ideias, Pai Walmir acredita que o povo de Matriz africana necessita sim, estar em patamar que lhes dê a mesma dignidade, o mesmo patamar de qualquer outra religião, inclusive na composição arquitetônicas de seus tempos e muito mais na visibilidade desses na paisagem urbana. Se o racismo diz que os tempos de religiões de matriz africana devem ser escondidos, o Ile Aşę de Pai Walmir resiste e se firma como monumento de resistência na composição arquitetônica à vista de todas e todos no espaço urbano de Belém.

Imagem 01: Fachada do Ile Aşę Agaro Nîlę vista da Rua Lammeira Bittencout, Bairro do Bengui, Belém do Pará



Fonte: <https://www.mapeandoaxe.org.br>

Religiões de busca pelo conhecimento

Quanto à busca pelo conhecimento, segundo o Babalorisá, a vida nas religiões de matriz africana não se baseia somente nos “tratamentos espirituais” com banhos, ebós¹¹, obis¹² e feitura¹³, mas também se trata inexoravelmente de buscar conhecimento, informar e ensinar a todos e todas o verdadeiro sentido de ser de uma religião oriunda de povos africanos.

É equilibrar e elevar a ori¹⁴, e as religiões de matriz afro estão além de ritos de incorporação de divindades, é muito mais do que isso! A religião Candomblé [por exemplo], tem como finalidade **a busca, o saber**, o sentir, o viver, e principalmente preservar a memória de todos os ancestrais africanos que vieram na Diáspora para o Brasil (PAI WALMIR FERNANDES, 2020, grifo meu).

Adiante ele fala do percurso de formação de um afro-religioso. Um percurso marcado pela busca de conhecimento e aprofundamento no saber e nas experiências da tradição:

Mas, se nós levamos a nossa religião a sério, a nossa religião é belíssima, ela tem uma extensão tão grande de conhecimento que não dá pra falar em uma hora, duas horas. E temos também o aprendizado! Uma pessoa que é iniciada para ser um sacerdote, uma sacerdotisa, passa 7 anos para poder ter essa formação, e durante esses 7 anos é aprendizado todos os dias. E quando eu estava em Salvador para ser iniciado, eu passei 8 meses em Salvador para ser iniciado, eu rompi com a família, rompi com a cultura, rompi com tudo. E fui pra Salvador, porque eu queria ser iniciado, eu buscava isso, os Orisás.

Eu sabia de Orisá, uma coisa que eu lia aqui ou ali, porque na época era muito difícil, uma literatura que falasse sobre as divindades. Mesmo assim eu ia em busca, porque eu queria saber o que era ori-

11. Limpeza espiritual

12. Noz de cola, considerado um fruto sagrado dentro do candomblé, tem a finalidade de unir e conectar o fiel à força de seu orixá.

13. Ritual de iniciação da pessoa para se tornar parte da religião e do terreiro.

14. Ori é o mesmo que cabeça, mente, pensamento.



sá, o que é era aquilo que eu sentia. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Religiões da comensalidade

Os diferentes povos africanos da Diáspora possuíam valores civilizatórios que permanecem nas religiões de matriz africana e, um deles, é a comensalidade, a respeito da qual as palavras de Pai Walmir são elucidativas:

A nossa religião tem uma coisa muito certa e séria, que nós chamamos de teologia da comensalidade. O que é comensalidade? É o humano comer com o divino da mesma comida. Esses animais alimentam as pessoas que ali estão. Nós, não fazemos simbolismo, como nas religiões de matriz católica que têm a hóstia feita de trigo, que simboliza o corpo de Cristo, o vinho que simboliza o sangue de Cristo. Nós, não. Nós temos os mesmos animais mesmo! a natureza mesmo! Nós trabalhamos com a natureza animal, vegetal e mineral. Nós fazemos o Amaci, nossos banhos com o sangue vegetal. Nós temos em nossos fundamentos, ouro, prata, guaje, dará, efun... São condimentos que se dão para as divindades e que são da natureza mineral e temos também os animais. Já se está falando que nós lidamos com o reino animal, a essência desses animais, o ejé, sangue é que fazem o elo entre humanos e divindade. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

O preconceito e a discriminação contra os povos de matriz africana historicamente faz seus fundamentos serem demonizados por cristãos, sejam fundamentos de oferendas, cantos, dança, rezas ou aquele que mais foi alvo de discursos discriminatórios nos últimos tempos, a saber, a sacralização de animais que no Brasil foi levada a tribunais e acusada de ilegítima e criminosa, mas que, apesar de todos os ultrajes, foi reconhecida como constitucional, pois o povo de terreiro conseguiu provar, além de outros aspectos legais, que a sacralização não é somente um fundamento de oferenda, mas também de alimento, de sustento e segurança alimentar dos povos de terreiros. O ato de comer que alimentar as divindades é também de dar alimentos aos seus fiéis, tudo que se come nos terreiros são os mesmos alimentos que são

sacralizados. Em termos simplesmente materiais, não há diferença substancial do ato de comer animais congelados comprados em supermercados, a diferença está na dimensão simbólica, no respeito simbólico de tratamento dos animais que são sacralizados ao invés de simplesmente abatidos para consumo humano.

A comensalidade, que é um padrão de conviver juntos à mesma mesa, implica em um modelo de fraternidade entre orixás e humanos, e entre humanos e humanos. Esse princípio resulta em relações que não coadunam com ideais de exclusão tão comuns em sociedades marcadas pela desigualdade, como são as sociedades nascidas de processos de colonização. Exatamente por isso, os sujeitos e sujeitas excluídos encontram nas religiões de matriz africana espaço de acolhimento, como se vê a seguir.

Religiões inclusivas

A continuar sua entrevista, o Babalorísá¹⁵ enfatizou:

Nós somos uma religião inclusiva! Nós não estamos preocupados com a cor da pele, com a cultura dessa pessoa ou pela sua orientação sexual, estamos preocupados com a aura! A aura de uma pessoa é o que vale, não importa o comportamento dela enquanto pessoa, para a divindade, importa essa aura, essa energia que emana do ser humano e que vai ao encontro do divino. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

O Candomblé é uma religião em que a magia se faz presente. Marcel Mauss (2003, p. 55) compreende a magia enquanto um complexo formado por representações, atos e agentes mágicos. Uma ideia muito comum na magia é a categoria “mana”, grosso modo, seria uma substância – entre nós, ocidentais muito chamada de “energia” – que constitui os entes do mundo dando-lhes força, animando-os, mantendo-os vivos. No Candomblé, o “mana” ganha o nome “axé” e é essa substância que é

15. Esse é o termo mais correto de chamar o senhor Walmir, mas a ideia de Pai de santo acabou se tornando mais popular.



manipulada a partir dos rituais do sacerdote de Candomblé, quando Pai Walmir enfatiza que cuida da “aura” das pessoas que o procuram, ele está falando do axé. O equilíbrio espiritual, o encontro com os orixás, com o sentido de que, ao contrário do cristianismo, cada pessoa possui um deus próprio, além do grande deus maior, Olodumare¹⁶, resulta na necessidade de equilibrar as energias (o axé) de cada pessoa com seu orixá. Os Orixás, possuem seus símbolos, elementos que geralmente estão relacionados com a própria natureza.

Não se importar com o a origem, fenótipo e comportamento das pessoas, mas sim com a “aura, essa energia que emana do ser humano”, como disse Pai Walmir, é uma dinâmica relacional totalmente oposta à lógica excludente da sociedade capitalista que opera pela combinação do racismo, do sexismo, do preconceito étnico e de lugar aliado ao preconceito de classe na concessão de dignidade, de poder e na aceitação social. E, justamente por não reproduzirem a lógica de exclusão, as religiões de matriz africana foram consideradas publicamente, e os jornais eram palco privilegiado da veiculação desses discursos, lugares de gente de má índole; moralmente reprováveis; antro de gays, e afins (VERGOLINO E SILVA, 1976).

Com as conquistas legais dos movimentos sociais de grupos minoritários, os discursos depreciativos a respeito da diversidade nos terreiros saíram do cenário público, mais ainda persistem no foro íntimo da sociedade brasileira. Contra isso, os terreiros seguem como espaço de inclusão e como reduto de acolhimento e debate para a diversidade.

Krenak (2019) defende que as comunidades colonizadas criaram estratégias e manobras para permanecer com suas culturas e ancestralidades vivas em memória. Quando Pai Walmir, salienta que há inclusão no Candomblé, ele propaga justamente

16. Na religião de nação Ketu, é tido como o ser supremo, que vive em uma dimensão paralela conhecida como Orum, é conhecido também como Olorum, o senhor do Orum.

o contraponto àqueles que excluem os que não fazem parte da homogeneidade imposta pelos dominadores. É importante reiterar que nas religiões de matriz africanas há diversos marcadores sociais das diferenças, além de pessoas de origem negra, há LGBTQ+, mulheres com pensamentos feministas e pessoas de todas as classes que buscam por essa magia que se encontra nos recursos naturais – o axé. As religiões de Matriz africana, também se incluem no contexto de povos tradicionais e se relacionam com a natureza enquanto sagrado, como a árvore que representa o Orixá Iroko; a mata que representa Oxóssi; as folhas medicinais que representam Ossain; o vento e as tempestades que representam Oyá; o fogo que representa Xangô; o Ferro que representa Ogun; dentre outros.

Religiões do canto e da dança

Reginaldo Prandi (1991) lembra que nas religiões de matriz africana os deuses compartilham com os seres humanos três necessidades básicas: moradia, alimento e diversão. No terreiro existem quartos específicos para as divindades e assentamentos dos filhos de santo; os deuses recebem alimentos, assim como os humanos; e os deuses descem à Terra para dançar e se divertir com seus filhos e filhas, no corpo dos seus cavalos.

O canto e a dança estão nos vários momentos da vivência nos terreiros. Pai Walmir explica:

Cada cantiga que nós fazemos na tradição, é um canto é uma reza é uma busca por essa inserção pelo divino com o humano, nós estamos em constante elevação com relação a espiritualidade, e a gente procura sempre nos tornar melhor. Após cada oferenda feita a cada divindade, nós sentimos essa essência, não precisa ninguém nos dizer, nós sentimos, nós estamos ali. Nós somos adoradores de deuses que dançam, essas divindades estão aí, através dos nossos cantos elas descem a Terra. Nós saímos dali cheios de axé. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Os cantos desempenham a função de reza ao mesmo tempo que ensinam e



passam conhecimento à família de santo. Os cantos também funcionam como chaves que abrem caminhos para a descida dos orixás. A dança, que tem papel ritual, é também diversão, pois diferente da tradição cristã que valoriza a austeridade e o sofrimento como elementos de oferenda a Deus, no Candomblé a alegria, os prazeres da boa comida e dança como expressão do êxtase do corpo são oferendas requeridas pelos orixás.

Religiões de Axé (Axé)

O axé é um princípio fundamental da religiosidade de matriz africana. Como já foi dito anteriormente, é entendido como uma energia que constituía todos os entes do universo. A respeito desse assunto, Pai Walmir vai até às origens da palavra:

E a nossa palavra axé? Axé, vem de “*awa*”, significa ‘nós’ e a palavra “*sé*” vem dos verbos ‘trabalhar’, ‘dignificar’, ‘construir’, então “*axé*” significa ‘construir em nome do Orisá’. Nós construímos, e tudo que vem para dentro de nossos templos religiosos são emanados de asé. E essas energias estão cotidianamente em nossas vidas. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Religiões que se organizam em estruturas familiares

Na África do período colonial as religiões materializavam parentesco, quer fossem os elos familiares reais ou míticos. Os descendentes de uma divindade regional ou familiar estavam todos aparentados em uma grande família que tinha sua origem no orixá ancestral. Um exemplo era a relação entre todos os nascidos na cidade de Oyó, atual Nigéria, e Xangô que era considerado o grande ancestral dessa cidade. A fim de destruir essas linhagens, os colonizadores misturavam pessoas de diferentes regiões nos navio negreiros. Esse processo de mistura tinha por objetivo inviabilizar alianças, haja vista que por meio do parentesco ancestral havia um pacto de fidelidade entre pessoas de uma mesma linhagem (PRANDI, 1992).

O que os colonizadores não contavam é que os laços ancestrais foram ree-

laborados no Candomblé, e, se em África cada região ou família tinha o seu ancestral, no terreiro os descendentes de diferentes ancestrais que outrora estariam cada um em sua região agora estavam todos no mesmo lugar. Além disso, a noção de família e de certificação da origem ancestral também foi reelaborada. Se na África as famílias eram definidas pela linhagem direta com o orixá regional, no Brasil as famílias passaram a ser definidas por meio da iniciação pelo mesmo pai de santo, de sorte que os filhos do mesmo babalorisá, ainda que descendam de orixás diferentes, são da mesma família. Por sua vez, se no passado africano o parentesco com o orixá era certificado via linhagem, no Candomblé passou a ser feito por meios oraculares (PRANDI, 1992).

Nesse caso, a família de santo formada nos terreiros não é vinculada por quesitos sanguíneos, mas sim pelo processo ancestral no qual somo iniciados ou renascidos dentro do sagrado, por isso, dá-se popularmente ao nome de “pai” ou “mãe” de santo e de “irmãos” para aqueles que foram iniciados no mesmo Ilê (terreiro), pelo dono ou dona da casa. Consequentemente, o que marca a idade no terreiro não é o tempo cronológico contado a partir do nascimento físico, mas sim o tempo de iniciação, de tal modo que quanto mais tempo de feitura se tem, mais velho /velha se é. Esses padrões cronológicos e de parentesco podem ser vislumbrados na entrevista:

Após ser iniciado em Salvador, eu vim pra Belém, imagina eu aos 22 anos era muito jovem e tinha os omós Orisás (filhos de santo) gente que tinha idade de ser meus avós, não era peculiar, pra mim era muito difícil me manter como pai, pra essas pessoas que tinham bastante idade, e essas pessoas me chamando de pai, me pedindo a benção, isso pra mim era um negócio novo, que não se passava pela minha cabeça. Pontuo aqui que a questão da idade cronológica que nós temos, que seria a idade de nascimento, não equivale a idade de santo, pois, a partir do momento que entramos no candomblé, o que vai contar é a idade da feitura, do renascimento, dentro do Ilê as hierarquias se ponderam dessa forma, independente



de cronologicamente a pessoa ter mais idade ou não. Sobre a responsabilidade do sacerdócio ainda na juventude e a construção de uma idade mais velha. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Pai Walmir ressalta:

Ali eu aprendi a liderar a ser pai, agir com firmeza sim, mas sempre encaminhar para o caminho do bem, quer dizer, bem que nós vemos, nem todo bem que eu vejo, pode ser o seu bem, pois essa questão de bem e de mal é uma questão muito grande. Essas pessoas começaram a se ver como espelho, um líder espiritual. Então, gente, eu estou com 65 anos! Hoje, estou aqui vivo, colocando o orisá acima da minha cabeça, da cabeça dos meus filhos, colocando a minha religião acima de tudo.

Você falou ainda pouco, você como estudiosa da nossa religião, que eu tenho título de doutor, mas o título que mais me enobrece é o título de sacerdote afro religioso esse é o meu maior título, foi o que eu achei que jamais alcançaria até onde as mãos alcançam. Hoje, com mais de 400 filhos omo orisá, me sinto pleno e ainda com muita energia de iniciar os que vierem, peço a Deus e aos Orisá que me deem vida e saúde para que eu continue essa busca constante do entendimento das pessoas em relação às nossas religiões, que elas comecem não a nos tolerar, mas a nos respeitar. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Ele exemplifica:

Nós começamos a cuidar do adepto desde a fase uterina, nós fazemos os primeiros ebós de mulheres grávidas, quando elas iniciam a gestação, antes mesmo do embrião se tornar feto, a gente já está acompanhando espiritualmente aquele nascimento, então quando nasce nós fazemos o lycomode Adé, que seria o batismo, o dia do nome, o dia que se dá o nome àquela criança.

Já brigamos tanto na justiça que hoje pode colocar o nome em yorubá que sai direitinho na certidão de nascimento sem nenhum erro ortográfico quanto à grafia. Problema de brigas com os hospitais, porque precisamos da placenta da mãe, do cordão umbilical para fazer o ondê, que é o amuleto para a criança, para ela levar para o resto da vida.

A gente precisa ter argumentos, porque os médicos não querem entregar, a dire-

ção quer entregar, então quando eu converso, coloco pra eles que é uma questão religiosa e que eles vão ter que respeitar e, graças a Deus, nunca tivemos problemas, esse é o lycomode adé, depois nós temos a fase da iniciação, nós temos o Igbé iyawo que é o casamento e aqui no norte do Brasil, há mais ou menos 17 anos ou 18 por aí, eu fui para ter esse curso de sacerdote pleno lá em Guararema, Estado de São Paulo, na casa da saudosa, Yá Sandra Egüega, os africanos vieram especificamente para ministrar esse curso. Nós éramos 9 sacerdotes fazendo Sacerdote pleno, hoje há outros que já o fiz que podem fazer o Igbé Iyawo e o lycomode Adé, tem o meu filho Olufoni de Macapá, aqui em Belém a Yá Ejité, a Mãe Néia e outros que já fizeram comigo e temos o pós-morte, que é o Axexê, então nós temos uma religião do início ao fim da vida.

Qual a religião que tem esses ritos? Mas, é rito de corpo presente é rito enquanto as divindades recebem o encaminhamento para o Orun dessas pessoas que passaram para a outra vida, e nós acreditamos que os nossos virão em outros nossos, no futuro, que o espírito de alguém vem para ceifar a nossa família de más energia e assim por diante. Nós acreditamos nesse pós morte.

Não temos essa visão de ressurreição ou coisa assim, não! Acreditamos que eles virão em nossos familiares, em nossos ancestrais, não é a reencarnação na visão dos espíritas, é na nossa visão, é diferente, são nessas coisas que nós acreditamos. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Religiões que têm o yorubá como uma de suas línguas rituais

Nas religiões de matriz africana as línguas do tronco bantu e benué-congolês, especialmente yorubá e evé, compõem o léxico litúrgico. Ou seja, são utilizadas nas rezas, nos cantos e nas classificações dos entes religiosos. A depender do segmento do Candomblé, uma dessas línguas possui maior preponderância no vocabulário. No caso do Candomblé Ketu, do qual Pai Walmir faz parte, o yorubá é a língua preva- lecente. Como qualquer língua viva, o yorubá moderno é bastante distinto do yorubá falado na época do tráfico de escravizados, diversos fenômenos históricos mudaram sua gramática e prosódia, de modo



que a língua falada nos terreiros já não pode mais ser encontrada em África, fato que leva muitas pessoas a concluir que o yorubá dos terreiros é uma língua morta. Porém, por ser uma língua usada no cotidiano das casas de axé, ainda que não seja mais a língua oficial de algum país, Pai Wlamir Fernandes observa que

O yorubá [dos terreiros] não pode ser considerado uma língua morta, o que se fala em templo religioso? é yorubá! o que se canta no salão para essas divindades? É o yorubá! E essa tradição, como se chama no Brasil, a nação Ketu, foi quem mais se disseminou em solo brasileiro, é difícil você não ver um estado brasileiro que tenha uma casa de Ketu, então como é que pode ser uma língua morta, se todos os dias nós comungamos com essa língua? (PAI WALMIR FERNANDES, 2020).

E acrescenta com a exposição das origens do yorubá, as modificações do idioma no decorrer do tempo, e uma das estratégias para a preservação do yorubá antigo:

O yorubá é o idioma da Nigéria, é um idioma nigeriano, não é um dialeto! Dialeto é alça, é igbô e outros dialetos que há em África, são mais de 100 dialetos, mas yorubá é uma língua que foi falada antes, depois que começaram a colonizar a África, e os ingleses foram muito além abrangendo essa questão cultural e hoje já se fala um yorubá misturado com o inglês, não existe mais o yorubá falado, esse mais primitivo, só nas aldeias além de Nigéria, mas na capital, não se fala mais esse yorubá, e essa construção ciclópica, divina, que é o yorubá a gente quer passar na língua dos nossos ancestrais, por isso existe a sociedade de preservação da língua yorubá, da qual eu sou presidente. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Devido a imposição da língua portuguesa e proibição do uso do yorubá pelos colonizadores, o yorubá falado nos terreiros também sofreu modificações. A pronúncia original de certas letras foi esquecida; construções fraseológicas foram improvisadas, e, a respeito dessas alterações, Pai Wlamir discorre:

“Iemanjá” é uma palavra brasileira, a gente aceita, porque o candomblé é afro-bra-

sileiro, mas o nome correto é “Yemonjá”, a mãe que possui filhos peixes. A pronúncia do nome “Ogun”, está errada, pois, no yorubá nunca se termina palavras em consoantes, todas as palavras sempre são terminadas em vogal. Nós temos 7 vogais normais: a, ee, e quando aparece essa grafia o som é aberto, ii, oo, o (rabinho embaixo) o som é aberto e u, são sete, mas também temos vogais nasalizadas, an, en, in, on un. Por isso Ogun está escrito O-G-U- N o N é uma vogal, o U junto com o N é uma vogal.

As pessoas entendem dessa forma, a palavra “Ogã”, a pronúncia é “Ogàá” e não “Ogã”, mas como está escrito O-G-Ã não se pronuncia como se houvesse um som nasal, pois o til é um sinal de repetição de letras, não tem o sentido de nasalização de som, “Ogàá” teria essa escrita com a mesma forma de pronúncia. A palavra “Ogun” é dessa forma, a palavra “Oşun”. Toda a palavra yorubá é feita de uma consoante que é feita de uma vogal, não existe dígrafo, foi só uma interpretação da língua, porque o brasileiro não entendia. O Ş a pronúncia é como se fosse o X, por isso se fala “Oxum”, mas escreve “Oşun”, por exemplo. Toda palavra yorubá é feita de uma consoante seguida de uma vogal não existe dígrafo, mas, foi só uma interpretação da língua, porque quem cantava as músicas em iorubá eram os africanos, o brasileiro não entendia. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Ele continua dando exemplos de algumas adaptações linguísticas que ocorreram justamente pela falta de conhecimento das pronúncias originais:

A palavra Motumbá, por exemplo, é uma palavra que tem várias traduções, por isso não a uso. Nós temos “*motum*” e “*obá*”, “*motum*” é “latrina”, e “*obá*” “rei”, quando ela foi inserida no contexto iorubá, quando os negros, nossos ancestrais na condição de escravos, os seus senhores obrigavam a eles a pedir benção, eles respondiam “*motumbaxé*”, como se quisessem mandar os senhores a “caixa prego”. Mas, têm outra tradução, em um yorubá mais moderno, essa palavra seria uma reverência ao rei. Mas, de benção não tem nada, benção em iorubá seria “*bocun*”. “*Bocun ò babá mi, Bocun ó iyá mi*”. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Pai Wlamir faz questão de dizer que yorubá é um idioma, e não um simples



dialeto. Isso ocorre porque ainda hoje, no Brasil, línguas não pertencentes às nações colonizadoras ou alguns países do Oriente são consideradas primitivas pela camada média da população. Daí que a necessidade de oportunamente afirmar que as línguas de povos africanos (e também dos povos indígenas) são idiomas e não dialetos: “Lá em África, antes das religiões de matriz africana, o yorubá já existia. A língua yorubá é um idioma! E, para nós [afro-religiosos], assim como já dito, é algo ciclópico, divino, porque nós falamos com as nossas divindades através da fala, o yorubá (PAI WALMIR FERNANDES, 2020).

Na vida de Pai Walmir, a busca pelo yorubá falado nos terreiros começou como parte de uma atitude fundamental da vivência no Candomblé, qual seja, a busca por conhecimento. Além disso, mesmo sabendo que falar um “yorubá correto” não é requisito para agradar ou não os orixás, o princípio da ancestralidade fez o babalorísá buscar a língua utilizada pelos seus ancestrais, língua que foi modificada por causa da violência colonial. Pai Walmir sabe que.

Por conta disso, [nos terreiros] há uma série de cantigas que as pessoas não sabem o que estão cantando, esse era o meu incômodo. Foi por isso que eu fui em busca do aprendizado da língua yorubá, porque eu queria falar corretamente com a minha divindade, embora eu esteja em um Candomblé afro-brasileiro e meu orixá entende perfeitamente em português, mas eu queria mais! É o que me encanta, é o que coloca pra diante, o que me aflora a vida, são essas divindades, como disse, eu acredito em Deus e nos Orixás, a minha religião me completa, eu não preciso de outra. Então, essas coisas todas vão acontecendo, a gente vai valorizando, dando mais valor àquilo que você começa a conhecer. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Pai Walmir revelou que sempre teve uma inquietação para aprender o yorubá, assim como muitos adeptos do Candomblé, por não conhecer o idioma, por vezes encontrava dificuldades para explicar os fundamentos:

Isso [me] enriqueceu muito, quando eu não sabia nada e meus filhos pergunta-

vam “meu pai, qual o significado de tal coisa?” Eu usava aquele velho bordão de quem não sabe “meu filho é muito cedo para lhe responder”. Isso me incomodava profundamente, então eu fui em busca disso, pra responder pra mim, primeiro, para depois responder para os outros. Foi assim que eu fui em busca do yorubá. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

A busca pelo conhecimento do idioma que forma o léxico da sua religião incluiu a transposição de distâncias, criação de laços, e insistência diante de dificuldades, especialmente diante da falta de especialistas na língua, fato que o fez integrar a organização de uma instituição que visa o enfrentamento desse problema de maneira mais sistemática:

Eu fui pra Salvador, fui iniciado e quando eu tirei a aliança, o kelé, estava surgindo o curso de yorubá em Salvador com o professor Ademola, meu primeiro professor em yorubano mesmo. E o professor Gilberto Baraúna, lá na Escola de Nutrição de Salvador, em Campo Grande, eu fui e tive dois meses de aula, aí eu tinha que vir para Belém, voltei para Belém, depois voltei novamente para Salvador, fiz mais 4 meses, depois eu consegui trazer o professor Gilberto Baraúna para Belém, porque eu sempre fui muito ousado, sempre fui muito em busca daquilo que eu queria, sempre fui muito determinado. Trouxe o professor Baraúna que ficou hospedado durante um mês na minha casa e ministrou aula de iorubá aqui e o saudoso Babá Tayandô participou, eu lembro como se fosse hoje.

[...] fundada em 1990 [a Sociedade de Preservação da Língua Yorubá], e nós fazemos ainda essas reuniões em Salvador, Belo Horizonte, São Paulo, enfim fizemos nascer essa sociedade desse yorubá arcaico mesmo, e tentamos passar esses valores, esses saberes ciclóticos e divinos que estão conosco no dia dia em uma casa de axé. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Religiões organizadas em nações

Na tentativa de resgatar as identidades que foram ceifadas pelo colonizador, nos Candomblés do Brasil foram criadas nações, isto é, segmentos que se organizaram a partir da preponderância cultural bantu, yorubá ou ewé-fon. Essas



identidades podem ser pensadas a partir de Stuart Hall (2003,), segundo quem “a identidade se constitui na hibridação, no movimento, na articulação, nunca de forma completa, sendo provisória, tendo em vista vários encontros, que podem causar choque e entre choques com outras culturas”. Embora tenha ocorrido essa tentativa de reconstrução das identidades étnicas das populações africanas nos terreiros, em sua fala, Pai Walmir enfatiza que esse processo pode gerar animosidades, principalmente quando se busca um “purismo” entre as nações de Candomblé. Por esse motivo, ele se declara a favor da união de nações e reconhece todas como memórias ancestrais, pois acredita que no período colonial o povo negro não queria se segregar e sim viver uma união, para poder lutar e resistir contra os seus opressores.

Veja bem, foi tão difícil para os nossos ancestrais dentro daqueles navios pútridos, chegarem ao Brasil, eles foram trazidos, arrancados de sua mãe, África, e, ao chegar aqui, o negro saudoso, melancólico, triste, queria fazer o seu rito, para as suas divindades, ele não queria saber se o fulano nasceu na Guiné Bisau, ou seu nasceu no Daomé. Ele queria o africano ali junto, cantando, dançando para as suas divindades, não tinha essa separação, mas hoje tem! E ela é marcada, por acirradas discussões em cima disso, e eu não acredito que as pessoas ainda tenham essa visão, porque para o nosso ancestral foi tão difícil, ele atravessar o oceano atlântico chegar ao Brasil e querer se unificar e a gente querer fazer separação? É um tanto incoerente. Mas, infelizmente é essa a nossa realidade. Não deveria ser assim [...] por que essa separação que hoje tem?: “fulano é Angola”, “ciclano é ketu”, “beltrano é Jeje”, essa separação se faz no Brasil, não tem em África. Não tem nações na África. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Religiões com grupos em que se buscam a africanização e o abandono do sincretismo com as religiões cristãs

Desde a segunda metade do séc. XX os Candomblés vêm passando por um processo de africanização e desin-

cretização em relação às religiões cristãs (MELO, 2008). Segundo os grupos que abraçam essa proposta de rearranjo da religião, o sincretismo com o cristianismo foi uma forma de manter as antigas tradições em meio às proibições impostas pelos colonizadores aos africanos e seus descendentes.

Sob essa perspectiva, podemos pensar na condição da história do Brasil em relação à colonização e Diáspora¹⁷. Para Romão (2018), a chegada do povo português em uma terra habitada por uma grande diversidade de etnias ameríndias, representou a eclosão de atos severos de violência, contra os grupos tradicionais que habitavam as atuais terras brasileiras, provocando um grande genocídio do povo indígena no Brasil e mais tarde com as etnias africanas que foram sequestradas e trazidas para servir como mão de obra escrava e destituídas de seus direitos fundamentais.

Diversas etnias africanas foram misturadas nos navios negreiros, com o intuito de dificultar a comunicação, a troca de cultura para evitar possíveis revoltas ou fugas. Mesmo com a mistura étnica do povo africano e do sofrimento das servícias, o povo negro buscou de forma consciente ou inconsciente, soluções práticas para manter suas culturas e tradições, como por exemplo, seus rituais religiosos. Naquele momento, o contexto histórico era predominado pela religião católica, e, como se tratava de um começo de uma era mercantil, os colonizadores não só invadiam os territórios com o intuito de ocupá-los e explorar suas riquezas, mas também impor suas práticas culturais, religiosas e políticas que foram impostas como único caminho civilizatório.

17. Na concepção de Aimeé Bolaños (2010), a palavra Diáspora vem da cultura grega, com os significados de dispensar ou semear, referindo-se a histórias de migração, colonização e exílio, mas é possível constatar que seu sentido muda em novos contextos geopolíticos. Nesse aspecto, em nossas formações culturais, menção especial merecem as comunidades afro-americanas, a partir do tráfico negreiro (PEREIRA, 2016).



Por conta desse processo imperialista¹⁸, ao longo do tempo os africanos foram familiarizados com o contexto cristão católico, e, dessa forma, criaram uma forma de inferir transferências, adaptações e recriações de suas culturas e religiões com o intuito de manter viva suas concepções ancestrais, ainda que misturadas com o sistema hagiológico católico. Então naquele contexto, o sincretismo com a religião católica é considerado pelos candomblecistas pró-africanização apenas uma estratégia de sobrevivência. Pai Walmir compartilha dessa concepção e por isso enfatiza a liberdade de culto garantida pela constituição contra qualquer necessidade de misturar a religiosidade de matriz africana com o cristianismo. Ele acredita que se pode buscar o status de dignidade para a religiosidade afro contra ideais raciais de inferioridade (racismo religioso) e prescindindo da mistura com a religião dos agentes do racismo:

Hoje nós temos liberdade de culto¹⁹, está escrito na constituição de 1988, nada nos impede disso, infelizmente nós temos a questão dos preconceitos raciais, as vezes escancarados, as vezes velados, mas preconceito do mesmo jeito, até porque, as religiões de matriz africanas foram trazidas para o Brasil pelos nossos ancestrais, negros africanos, então como ela começa por uma raça negra, raça de 'bichos', como nossos ancestrais eram tratados, então quem vai acreditar de uma religião saída de negros? (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

18. O Imperialismo como um conjunto de ideais, medidas e mecanismos, que sob determinação do Estado dito Nação, procura efetivar políticas de expansão e domínio territorial, cultural e econômico. Apesar da prática imperialista estar associada à formação de impérios, o termo pode ser aplicado à Colonização das Américas e outros processos de exploração históricas relacionados à questões territoriais e genocídios.

19. Desde a constituição de 1824, o culto de outras religiões já era permitido, porém, deveria ser feito de maneira doméstica, não podendo haver identificação oficial de religião que não fosse católica. As religiões ligadas aos Africanos eram severamente punidas, durante o começo da colonização muitas pessoas foram condenadas no Brasil pela santa inquisição, por professar cultos afros. Foi nesse momento que os negros começaram a introduzir santos católicos na sincretização com suas divindades. Somente em 1988, com a Nova Constituição brasileira que houve a consagração do direito fundamental à liberdade religiosa.

Para Bastide (1997, p. 183), nas confrarias os escravizados conseguiram se organizar socialmente de forma a reproduzir ou adaptar os sistemas organizacionais das sociedades africanas, auxiliando na conservação e na propagação de seus valores originais. Ou seja, a questão do sincretismo católico não foi necessariamente uma mistura, mas uma estratégia de flexibilizar ou negociar aspectos da fé ancestral africana para não correr o risco de receber retaliações por parte do cristianismo, religião dominante na província do Brasil. Rita Suriani Lamas (2019) cita que muitos terreiros de Candomblé nasceram de confrarias ou irmandades católicas, como na história do Terreiro do Engenho Velho, localizado na Bahia.

De acordo com relatos citados por Lamas (2019) o terreiro existente desde meados de 1790 surgiu dentro da irmandade "Senhor Bom Jesus dos Martírios dos Crioulos naturais da cidade da Bahia" (BERKENBROCK, 1999). Apesar do sincretismo ser determinante no desenvolvimento histórico do Candomblé, a visão política do Babalorixá engendra uma postura de resistência em aderir ao sincretismo com o cristianismo em sua vivência:

Pensar a história do Candomblé, não é pensar uma história única e muito menos sincretizada no sentido de uma mistura harmônica, mas pensar que diferente da Umbanda, que utiliza vários elementos para sua composição, o candomblé possui uma história mais voltada pela própria luta e resistência do povo africano no Brasil. E tal resistência ainda persiste! (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Ele sustenta essa fala, na perspectiva de desmistificar a romântica percepção que a maioria da sociedade tem em acreditar que o sincretismo poderia ser uma união harmônica entre as religiões, ou mesmo que o cristianismo revelaria um modelo de civilidade que poderia ser agregado por diferentes religiões.

Então, a gente brigou com a sociedade, esses anos todos e aqui estamos, persistentes com uma religião que nada tem escrito, como um Alcorão, como uma Bíblia

[é uma religião de tradição oral] [...] Nós, não saímos por aí pelas ruas fazendo proselitismo da nossa religião! Todos que vêm a nós, nos procuram! chegam até nós! (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

Por meio dessa fala, o Babalorisá evidencia que as religiões de matriz africana não são religiões de salvação que trabalham com a ideia de culpa, condenação e anúncio de massa visando à conversão e salvação. São religiões com uma originalidade *sui generis* que, no entendimento do entrevistado, pode e deve ser mantida e até reconstruída (“resgatada”) sem a necessidade de lançar mão do sincretismo do passado.

Religiões da autoridade ancestral

Nas religiões de matriz africana o conhecimento e a autoridade que ele gera estão intimamente ligados ao tempo. Apesar da dignidade ser a mesma, e por isso mais novos e mais velhos mutuamente pedirem benção, o comando segue a linha da hierarquia tecida pela idade no santo (tempo de iniciação). E essa hierarquia e autoridade não implica apenas em mando e obediência, mas em uma série de outras incumbências e responsabilidades dentre as quais o sacerdote/babalorisá, na condição de mais velho, destaca-se:

[Nossa religião] é de boca para ouvido, ela é de mestre para discípulo e assim que nós fazemos as nossas iniciações para Ọmọ Ọrìṣà²⁰ [...] é assim que nós passamos pra eles as responsabilidades que se tem no Egbé²¹ das religiões Afro Brasileira, de quê o sacerdote, ele encaminha, ele orienta, ele dá caminho para que as pessoas possam chegar até as suas divindades, mas ele não obriga

20. Nomenclatura dada aos filhos de santo iniciados, que recebem a energia das divindades, orixás. Também são conhecidos popularmente como laô (escrita em Iorubá: Ọ̀yáwó).

21. Aqui, o sentido da palavra Egbé está relacionado a comunidade que visa o bem comum, ou seja, a função do iniciado dentro da sociabilidade a qual pertence. Nesse sentido a comunidade de pai Walmir, a partir de sua visão militante tem como propósito ancestral fortalecer relações de convivência com o intuito de se proteger coletivamente. Esse propósito, segundo ele deve ser passado por todas as religiões de matriz africana, sobretudo, o Candomblé.

ninguém a nada. [...] Um sacerdote religioso, é ao mesmo tempo uma série de coisas: médico, conselheiro, psicólogo, advogado, uma série de outras coisas, por conta da confiança nele depositada pelos adeptos, por conta da confiança do elo entre ele e a divindade dele, e, assim, ele vai encaminhando aconselhando, ele vai fazendo isso ou aquilo para agradar a divindade dele e a divindade de outras pessoas [seus filhos de santo]. (PAI WALMIR FERNANDES, 2020)

A partir desse relato, é possível afirmar que o Candomblé é uma religião que prioriza a fala, os sentidos e a memória. E o papel do sacerdote é passar ensinamentos que são transmitidos de geração a geração. Por isso, os terreiros de Candomblé são classificados principalmente por famílias, como já foi abordado em seção anterior, e essa é a razão de Pai Walmir enfatizar quem o iniciou, o ano, enfim, para mostrar a família a que ele pertence e a partir de quais antepassados ou ancestrais são feitas as regras estruturais de sua casa. Nesse sentido, a memória não apenas produz história, como relembro o pensamento de Marcel Mauss (2008), mas faz parte da vivência da realidade presente, em consonância, a memória para o povo de candomblé é “tradição viva” e aciona um “conhecimento total” (BATISTE, 1948). Por isso, o papel do sacerdote é manter essa memória viva e passar para seus filhos, e assim por diante.

Imagem 02: Momento da entrevista com o Pai (Bàbàlòrísá) Walmir Fernandes



Fonte: Kátia Hadad em 8 de agosto de 2020.

Isto posto, concordo com o pensamento de Veras (2015) quando afirma que trazer a trajetória de vida de um único sujeito para a etnografia, exatamente como faço aqui, não significa exaltação da sub-



jetividade em detrimento da objetividade, nem a revanche do indivíduo sobre a sociedade e suas estruturas culturais, ou ainda esquecer a sociedade para olhar para o indivíduo. Ao contrário, pensar o sacerdote é pensar a comunidade por inteira, pois, a comunidade de terreiro carrega o nome do sacerdote e vice-versa.

De acordo com Beniste (1997, p. 87) O Bábálórísá e a Ìyálórìṣà²², conhecidos popularmente como pai e mãe de santo, são as autoridades máximas dentro do Candomblé Ketú, para essa função eles são escolhidos pelos próprios orixás, são pessoas que têm que passar pelo processo de iniciação como Iyawô, e que realizam os ritos obrigatórios e probatórios, que duram 7 anos da data de iniciação, cujo de acordo com a vontade da divindade, pode vir a ser um sacerdote maior da casa a saber, Bábálórísá ou Ìyálórìṣà²³, pois nem todos são destinados a esse papel. Dessa forma, o sacerdote, dono do Ilê²⁴ influi diretamente na efetividade, na comunicação e motivação organizacional do espaço (KAPPAUN, 2007), ele encarna a autoridade ancestral.

Considerações finais

Diante da entrevista feita com o pai Walmir, percebe-se a preocupação do mesmo em não somente exercer o sacerdócio pela prática do saber relacionado à memória passada de geração a geração, como também na prática do saber educacional e social. Ao falar do orgulho de seu papel de sacerdote e da vontade do saber e aprender as questões ancestrais e entender a cultura e religião afro, como religião oriunda do povo preto, ele defende a necessidade de manter o enegrecimento

22. A grafia correta em Yorubá é essa, mas pode escrever Babalorixá ou Iyalorixá da forma como se pronuncia. Babá significa pai e Iyá, significa mãe.

23. Nem todo iniciado pode se tornar um dono de terreiro, alguns são predestinados para cargos do mesmo, uma vez que o espaço de candomblé é composto de hierarquias, e organizado, estruturalmente, além do Pai de Santo, há os Egbons ou Egbomis que são pessoas que se dividem como auxílio para o trabalho do sacerdote maior.

24. Ilê Asé significa casa de Axé.

(africanização) dela em detrimento do sincretismo (com o cristianismo) como forma de resistência e luta.

O Brasil é um país multiculturalista, mas a partir da perspectiva de Stuart Hall (2003), podemos refletir qual multiculturalismo tem sido aceito. Diante da estrutura construída desde seus primórdios como uma instituição racista, sexista e misógina, podemos concluir que esse multiculturalismo não inclui todas as culturas. As culturas negras e as culturas indígenas historicamente são subalternizadas, demonizadas pelas culturas ditas superiores e socialmente aceitas.

Pensar que a instituição religião é de suma importância para a formação social do indivíduo, e geralmente está associada também à formação política. Neste sentido, podemos afirmar que a religião é social, é institucional e é política e sua formação é um potencial para designar padrões, inclusive culturais e educacionais.

As imposições acontecem de acordo com quem domina o meio social, no caso do Brasil, a dominação ainda é relacionada ao colono branco europeu. E o colono tem uma religião, que embora a constituição formalize o Brasil como um Estado Laico, politicamente e culturalmente, isto é, na prática, temos uma religião dominante presente nas bancadas políticas, presente em todos os setores, seja na periferia, seja entre a elite. E essa religião (me refiro à sua maior parcela) não pratica a dialética da relatividade cultural, mas a imposição de sua verdade religiosa, seu monoteísmo e doutrina.

E nessa ideia de verdade religiosa única e busca incessante da salvação pós-morte, e moralização de conceitos que buscam oprimir aqueles e aquelas que não cumprem suas regras morais, muitas vezes delimitando conceitos de bem e mal, céu e inferno, demônio e anjos, acaba-se criando muitas sugestões em relação à educação e ciência que são nefastas para a diversidade, haja vista que a pregação da palavra de um único livro sagrado (a



Bíblia) subjaz essas ações e é sustentada como fonte de toda a formação universal ideal.

Para o Bábálòrisá entrevistado, a busca pelo saber ancestral também é uma forma de desconstruir paradigmas. Ao pensar, a religião com o sentido de completude, ele se posiciona contra os argumentos daqueles que demonizam ou “seitificam” o Candomblé e o taxam como algo ilegítimo, negativo, e que, por isso, deve ter a sacralização outras oferendas criminalizadas.

Além disso, Pai Walmir Fernandes apresenta diversos aspectos fundamentais das religiões de matriz africana como a comensalidade, a inclusão, o axé, e afirma também a importância o yorubá, uma importante língua ritual do segmento religiosos afro e que, como bem deixou claro, é um idioma com densa complexidade gramatical.

E finalizo propondo uma reflexão acerca de uma reconstrução proporcional da história do Brasil, uma reconstrução que considere a diversidade e a existência de grupos religiosos, como as religiões de matriz africana, que são tão complexas e cuja complexidade foi apenas superficialmente tocada pelo presente estudo. É preciso atualizar essa independência que já existe há 200 anos, mas que assim como a abolição da escravidão, em 1888, persiste em não fazer nenhuma reparação ao povo escravizado e explorado especialmente no tocante às violências e segregações culturais que esses povos sofreram.

Referências

BASTIDE, Roger. “Le principe d’individuation. Contribution à une philosophie africaine”. In: **Colloque International du CNRS**: La notion de personne en Afrique noire. Paris: L’Harmattan, 1997.

BASTIDE, Roger. **Les Problemes de la vie mystique**. 2. ed. Paris: Armand Colin 1948.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

BERKENBROCK, Volney J. **A Experiência dos Orixás**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOLAÑOS, Aimée. Diáspora. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais**: percursos americanos. Porto Alegre: Literalis, 2010. p. 16787.

CAMPELO, Marilu; LUCA, Taissa Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. **Revista Aulas**, Campinas, n.4, p. 1-27, abr/jun. 2007.

CHIESA, Gustavo. “A sua religião é a Antropologia”: histórias e (des)caminhos de um antropólogo-aprendiz em um terreiro de Umbanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 2, p. 215-236, jul./dez. 2020.

CUSTÓDIO, Túlio. A Luta Abolicionista e o papel do negro da Construção Da Própria História. **Portal Gueledes** [online], 2020. Disponível em: <https://www.geledes.org.br>.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: COMT, Algusto; DURKHEIM, Émile. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da Intolerância Religiosa 2011**: violação ao direito de culto no Brasil. Rio de Janeiro: E-book, 2011.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

KAPPAUM, Eduardo Ângelo de Melo. **Hierarquia numa instituição de candomblé ketú**. Trabalho de Conclusão de curso (Bacharel em administração). Brasília: UniCEUB, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias Para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAMAS, Rita Suriani. A formação das religiões afro-brasileiras: A interferência do sincretismo religioso. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 222-232, jan./jun. 2019.

LUCA, Taissa Tavernard de. **Devaneios da memória**: a história dos cultos afro-brasileiros em Belém do Pará na versão do povo-de-santo. Monografia (Bacharelado



e Licenciatura em História). Belém: DH/CFCH/UFPa, 1999.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma Teoria Geral da Magia**. São Paulo: Edição 70, 2008.

MELO, Aislan Vieira de. Reafricanização e dessincretização do candomblé: movimentos de um mesmo processo. **Anthropológicas**, Recife, ano 12, v. 19, n. 2, p. 157-182, 2008.

MELO, Emerson. Memória e Resistência na Formação dos Terreiros de Candomblé. In: FELINTO, Renata (Org.). **Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula: saberes para professores, fazeres para alunos: religiosidade, musicalidade, identidade e artes visuais**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p. 23-28.

MORHY, Érika. Candomblé no Pará ainda é original: pesquisa dá início ao registro histórico do culto de raiz baiana e pouca idade na região. **Beira do Rio**, Belém, n. 16, p. 4, dez. 2003.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: EDUSP; HUCITEC, 1991.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. **Trabalhos de Linguística Aplicada (TLA)**, Campinas, n. 57.1, p. 353-381, jan./abr. 2018.

SOUZA, Allef; SILVA, Jhonnata; RIBEIRO, Luana. **“Da iniciação ao sacerdócio”**: a história de Pai Walmir da Luz Fernandes (Baba Aga Aro Nile) e a sua importância

no processo de firmação e expansão do candomblé em Belém (1977-1993). Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação (Licenciatura em História). Belém: FIBRA, 2020.

VERAS, Hermes de Sousa. **O sacerdote e o aprendiz**: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Belém: PPGA/IFCH/UFPa, 2015.

VERGOLINO E SILVA, Anaíza. **O tambor das flores**: Uma análise da Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiro no Pará. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Campinas: Unicamp, 1976.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

-----//-----

Abstract: The article brings together the results of the content analysis of a live that had the participation of Bâbálòrisá Walmir da Luz Fernandes, one of the most important priests of African matrix religions in Belém do Pará. The objective is to describe aspects of religions of African origin, from the point of view of this priest who also stands out in the religious environment of Pará because of his academic and militant profile. For this, an interview given to the author on August 8, 2020, during the recording of a live was taken as material. Data were analyzed according to some content analysis procedures. In all, 12 aspects were listed: elementary attributes; anti-hegemonic posture; quest for knowledge; commensality; inclusion; singing and dancing; Axé (Axé); family organization; the Yoruba language; organization into nations; the search for Africanization and abandonment of syncretism with Christian religions; and ancestral authority.

Keywords: African matrix religion, Priesthood; Yoruba; Life trajectory.

Recebido em: 10 de julho de 2022.

Aceito em: 5 de agosto de 2022.

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Resenhas



AFROS & AMAZÔNICOS



OBSERVANDO UM FIO DE ANANSE: APRECIÇÃO DE UM CONTRIBUTO ÀS EPISTEMOLOGIAS E METODOLOGIAS NEGRAS, DESCOLONIAIS E ANTIRRACISTAS NO BRASIL

*Lanny Suellen Pereira de Sena**

*João Batista Santiago Ramos***

*Natalino Carvalho dos Santos****

Resenha da obra

ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Corrêa (Orgs.). **Redes Intelectuais**: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas. Porto Alegre: Rede Unida, 2021.

Zélia Amador de Deus, eminente professora universitária e ativista negra do Norte do Brasil, formulou uma imagem que retrata o Movimento Negro brasileiro como os herdeiros de Ananse, este, um deus-aranha da cultura fanti-ashanti que devido suas envolventes histórias-teias conseguiu completar a captura de seres fantásticos para Nyame, o deus do céu, que, agradecido, entregou ao astuto Ananse todas as histórias do mundo (AMADOR DE DEUS, 2019).

Pensamos que essa imagem abarca perfeitamente o terceiro volume da Série Pensamento Negro Descolonial, um livro que, à luz dessa metáfora, pode ser compreendido como um dos muitos fios das histórias-teias de Ananse e seus herdeiros na empreitada de amarrar e capturar os entes ideais, discursivos e societários que historicamente comprometem o bem

viver¹ da população negra. Para o bem das histórias do mundo, esses entes precisam ser imobilizados com historias-teias bem fortes, e isto os autores e autoras do livro fazem ao tecer cada capítulo.

O livro foi publicado em 2021 pela Editora Rede Unida, de Porto Alegre, Brasil, e se trata de uma obra coletiva organizada por Míriam Cristiane Alves e Alcione Corrêa Alves. Míriam é graduada, mestra e doutora em Psicologia e atua como professora na Universidade Federal de Pelotas (UFPel) com uma trajetória de pesquisa e ativismo nas áreas de Psicologia Social, Saúde Mental Coletiva, e Psicologia e Relações Raciais. Atualmente também é coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas E'LÉÉKÒ – Agenciamentos Epistêmicos Antirracistas Descoloniais da UFPel e Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Alcione Corrêa Alves, coorganizador, possui graduação, mestrado e doutorado em Letras pela UFRGS e é professor da Universidade Federal do Piauí (UFPI), onde tem se dedicado ao estudo do pen-

* Graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará.

** Doutor em Filosofia pela Universidade do Porto, é Professor do PPG em Estudos Antrópicos da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário de Castanhal.

*** Graduado em Química pelo Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Pará, mestrando em Educação, Ciências e Matemática pela Universidade Federal do Pará.

1. No sentido proposto por Acosta (2016), mas com as devidas adaptações para a população negra.



samento amefricano com foco em suas contribuições à formulação de novos problemas de caráter metodológico e epistemológico no campo da Teoria Literária contemporânea.

“Redes intelectuais: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas” conta com catorze capítulos além de um prefácio e uma apresentação. Nele, autoras e autores de diversas regiões do país e das mais diversas áreas do conhecimento formam, como sugere o título da obra, uma rede multidisciplinar em torno de um tema central, qual seja, o compartilhamento de conhecimentos ameafricanos, no caso mais específico do volume: as epistemologias e metodologias.

O debate da temática em questão inicia por um esboço panorâmico de alguns entrecruzamentos, aproximações e distanciamentos entre o pensamento negro e outras propostas descoloniais. As peculiaridades e a antecendência do pensamento negro em diversos contextos da Diáspora Africana são apontados, bem como a colonialidade do poder e do saber que escondeu as críticas e denúncias de autoras e autores negros pelo fato de não produzirem a partir dos países e/ou universidades euro-americanas.

Em seguida, os capítulos partem do corpo/corpa negro/negra que é tomado tanto como lugar de conhecimento, quanto produtor e parâmetro de conhecimento, uma ideia característica do feminismo negro em que a experiência via corpo negro é central (COLLINS, 2019). As autoras corroboram e corporificam as proposições feministas negras ao expor recortes de histórias de vida em meio ao contexto da crise sanitária; na vivência de pessoas negras na academia; e pelo uso do gênero textual da escrevivência, conforme teorizou Conceição Evaristo (2020).

Ocorre, então, um alargamento para os campos profissionais da saúde através de trabalhos que revelam que a consciência racial e o antirracismo são ferramentas importantes para a formação de profissio-

nais de psicologia até o tratamento qualificado de pacientes em terapia ocupacional. As leituras desses textos comprovam que o racismo é, além de muito mais, um problema de saúde pública.

Os últimos capítulos apresentam experiências de coletivos negros e seus efeitos na geração e fortalecimento de posturas de resistência, e na melhora da salubridade dos sujeitos e sujeitas envolvidas. E analisam, criticam e denunciam a colonialidade do sistema prisional e também de usuários do mais usado aplicativo de mensagens no Brasil, o *WhatsApp*.

Expostas as linhas gerais do livro, é importante dizer que essa coletânea de artigos não consiste, como pode sugerir *a priori* o subtítulo do livro – “epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas” – em um conjunto de textos entorno de questões epistemológicas e metodológicas em si, a partir de aportes e perspectivas negras, descoloniais e antirracistas. Os escritos reunidos, na verdade, são mais uma expressão dessas epistemologias e metodologias, do que tratados a respeito do assunto.

Por esse motivo, excetuando os capítulos um e treze em que há, de certa maneira, uma dimensão transnacional e internacional, a contribuição do livro ao tema indicado no título e subtítulo da publicação em contexto brasileiro consiste em apresentar as contribuições teóricas já estabelecidas, mas a partir de recortes familiares aos leitores e leitoras brasileiras. Não há, portanto, um tensionamento, crítica, refutação ou mesmo um questionamento das epistemologias e metodologias negras e descoloniais já estabelecidas.

Essa característica, para nós, constitui a força e a fraqueza da obra: se por um lado ela pode servir como um texto de introdução à leitura descolonial e antirracista do contexto brasileiro, por outro, ela é uma reprodução de ideias sem qualquer tentativa de inovação teórica. Como manual de conhecimento introdutório e exemplo de aplicação de teoria no contexto brasileiro



ela é essencial, mas como ferramenta de embasamento teórico (formulação de conceitos e modelos explicativos novos) com fim à inovação, é prescindível, basta que se leia as autoras e autores de referência das teorias negras e antirracistas em que a própria obra se baseia.

“Redes intelectuais” é um livro muito útil, basta apenas que os leitores, particularmente os acadêmicos, o adquiram, leiam e utilizem respeitando o tipo de contributo que o volume é (aplicação de epistemologias e metodologias descoloniais, negras e antirracistas no contexto brasileiro). Encerramos lembrando que um livro pode ser tão importante pelo que ele provoca, do que pelo que ele diz. Assim sendo, que “Rede intelectuais”, além da elucidação de aplicação de epistemologias e metodologias que é, provoque à realização o que ele não realiza. Que desse fio de Ananse outros fios ainda mais fortes surjam e façam o que esse fio não o fez.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora**: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult-Pará, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabela Rosado. **Escrevivência, a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-47.

AFROS & AMAZÔNICOS



Seção Documentos



AFROS & AMAZÔNICOS



FÉ E ENFRENTAMENTO À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA BAIJA DO GUAJARÁ: UM OLHAR ANTROPOLÓGICO SOBRE A PERFORMANCE “JARDIM DE TRADIÇÕES E RESISTÊNCIA NEGRA”

*Renata Beckmann**

*Marilu Marcia Campelo***

Apresentação

Vimos de uma terra sagrada onde o Alá é quem cobre as nossas cabeças e Oxalá é o guardião da paz, mesmo assim fazem guerra e racismo com a nossa gente. Não podemos colocar um turbante ou um gobi, uma saia rodada nem um gunny que somos taxados de macumbeiros, feiticeiros e adoradores do diabo. Em que universo estamos? Que universo é este onde os direitos de exercer a Fé nos é negado. Como se estabelece um Estado de direito sem direitos? Esta é a pergunta que não quer calar. (Relatório GT de Matriz Africana/CONSEP-PA, 2017, p. 1 e 2)

A perseguição às religiões de matriz africana em contexto paraense é um problema histórico (FIGUEIREDO, 2008; VERGOLINO, 2015) que reproduz, ao mesmo tempo, o racismo estrutural da sociedade brasileira (ALMEIDA, 2019) e a intolerância religiosa ativa ou por omissão do Estado para com as religiões não cristãs em território nacional desde o período colonial (AMARAL LAPA, 1979; MAGGIE, 1992; SILVA, 2015; CAMPOS e KOURYH, 2015).

No ano de 2016, esse perene problema social se manifestou sob a forma de vários ataques contra lideranças e adeptos

de religiões de matriz africana durante as realizações de oferendas a Yemanjá no distrito de Icoaraci, em Belém do Pará. A região portuária desse distrito, assim como o de seu distrito vizinho, Outeiro, é um conhecido local de culto à orixá reverenciada como grande labá e senhora das águas do mar no candomblé.

Como parte das reações da comunidade afro-religiosa belenense aos casos de intolerância religiosa no local, um grupo de afro-religiosos praticantes de Candomblé fez uma intervenção didática e poética na orla de Icoaraci. A maioria dos participantes da intervenção integravam o Mansu Nangetu Mansubandu Kekê Neta, uma casa de axé que até o presente se destaca na defesa dos direitos dos povos de terreiro e das populações negras do Pará. A atuação do Mansu Nangetu tem contribuições significativas na defesa do direito de uso dos espaços públicos – matas e águas – para os rituais sagrados.

A ação ocorreu no dia 20 de fevereiro no porto de Icoaraci e se chamou “Jardim de tradições e resistência negra”. Ela consistiu em um banho de pipoca (ritual de purificação / limpeza de más energias) no local. As fotografias que constituem a narrativa visual ora apresentada foram produzidas por Renata Beckmann e a seleção e organização do ensaio foto etnográfico como um todo teve o apoio de Marilu Marcia Campelo.

* Musicista negra e fotógrafa amadora, é graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

** Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP), professora da Universidade Federal do Pará (UFPA).



Foto 1: A chegada



Foto 2: O preparo





Foto 3: A caminhada de resistência



Foto 4: Passos de re-existência





Foto 5: Artifícios de luta



Foto 6: Território de axé





Foto 7: Contra o racismo, a tradição



Foto 8: Ntu: resistência negra

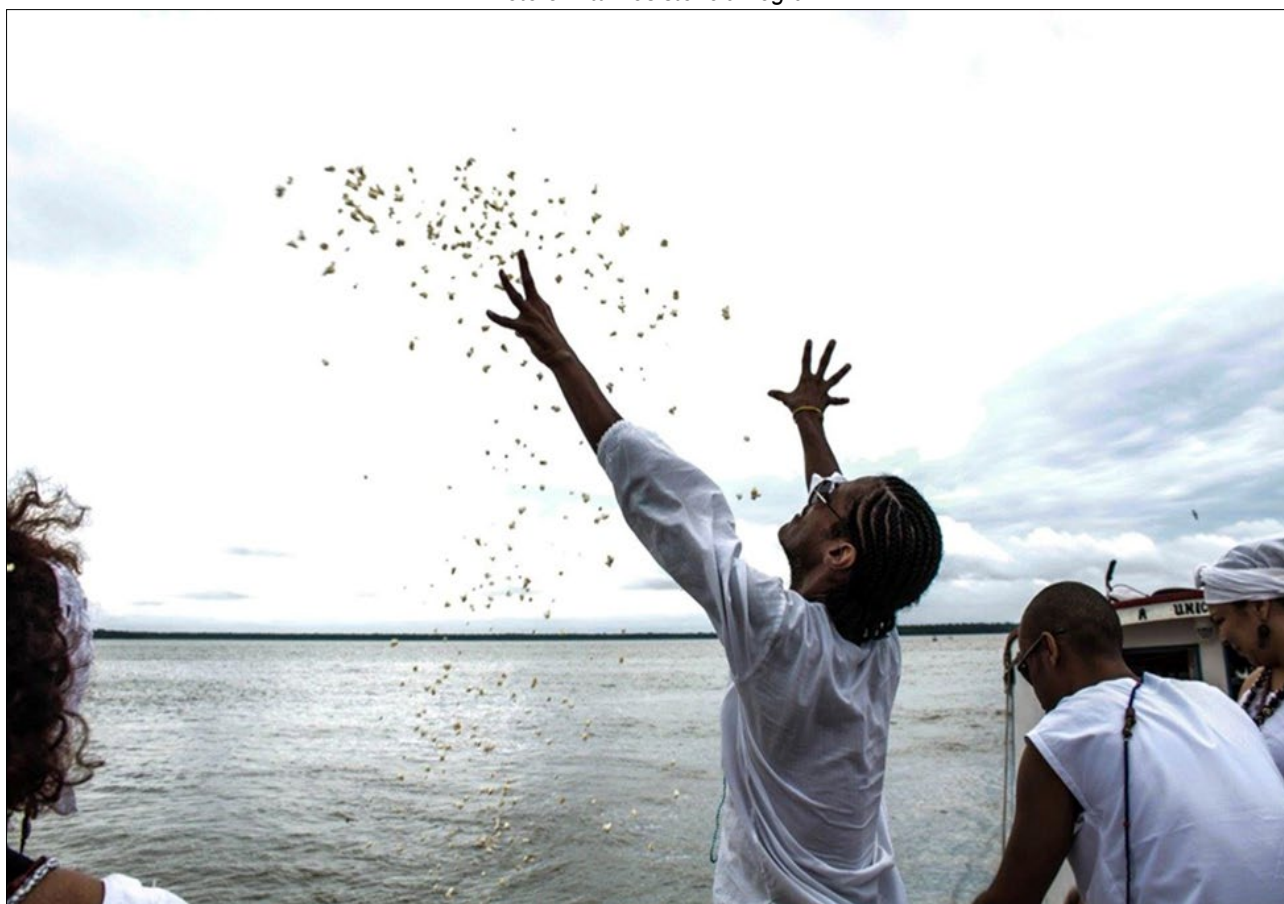




Foto 9: Ubuntu



Foto 10: Demanda





Foto 11: Axé



Foto 12: Testemunhas





Foto 13: Kiuá (viva) Táta Kinambogi!



Foto 14: Resistência ancestral





Foto 15: O segredo



Foto 16: Em frente





Foto 17: Mameto



Foto 18: Terminado o toque





Foto 19: Mbuto Ngola (Nação Angola)



Foto 20: Energias em equilíbrio





Referências

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AMARAL LAPA, José Roberto do. **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará: 1763-1769**. Rio de Janeiro: IHGP, 1979.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira; KOURYH, Jussara Rocha. Religiões afro-brasileiras: perseguições antigas e novas. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 5, n. 1, p. 161–177, jan./jun. 2015.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, 1870-1950**. Belém: Edufpa, 2008.

MAGGIE, Yvone. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1992.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2015.

VERGOLINO, Anaiza. **O tambor das flores**. Belém: Paka-Tatu, 2015.