



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
DO TRÓPICO ÚMIDO

LAIANE KATRINE DA SILVA CASTRO

**HISTÓRIAS NA BEIRADA: MEMÓRIAS DE QUILOMBOLAS DO CALDEIRÃO -
SALVATERRA - PA**

Belém-PA

2024

LAIANE KATRINE DA SILVA CASTRO

**HISTÓRIAS NA BEIRADA: MEMÓRIAS DE QUILOMBOLAS DO CALDEIRÃO -
SALVATERRA - PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo
de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará,
como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em
Planejamento do Desenvolvimento.

Área de concentração: Desenvolvimento Socioambiental.

Orientadora: Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Belém-PA

2024

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

C355h Castro, Laiane Katrine da Silva.
HISTÓRIAS NA BEIRADA : MEMÓRIAS DE
QUILOMBOLAS DO CALDEIRÃO - SALVATERRA - PA /
Laiane Katrine da Silva Castro. — 2024.
197 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo
de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2024.

1. Memória. 2. quilombolas. 3. identidade. 4. resistência.
5. colonialismo. I. Título.

CDD 301

LAIANE KATRINE DA SILVA CASTRO

**HISTÓRIAS NA BEIRADA: MEMÓRIAS DE QUILOMBOLAS DO CALDEIRÃO -
SALVATERRA - PA**

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Orientadora – PPGDSTU-NAEA/UFPA

Profa. Dra. Eliana Teles Rodrigues

Examinadora Externa – PPGCITI/UFPA

Profa. Dra. Marcela Vecchione Gonçalves

Examinadora Interna – PPGDSTU-NAEA/UFPA

Profa. Dra. Maria Albenize Farias Malcher

Examinadora Externa Suplente – GEIRER/IFPA

Prof. Dr. Thales Maximiliano Ravena Cañete

Examinador Interno Suplente – PPGDSTU-NAEA/UFPA

À memória de minha amada avó, Benedita – Dona Maria.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço aos meus orixás, Oxum e Oxóssi, pela proteção, sabedoria e força que me guiaram ao longo desta jornada. Que suas bênçãos continuem a fluir em minha vida, trazendo paz, equilíbrio. Meus passos estarão sempre amparados e meus caminhos abertos.

Aos meus pais, Marlene Nogueira da Silva e Celivalt Sena de Castro, meu eterno agradecimento por todo o amor, apoio e orientação ao longo da minha vida. Vocês são a base de tudo o que sou e me sustentam em todos os momentos. Com sua sabedoria, paciência e dedicação, me ensinaram valores que carrego comigo em cada passo e me deram forças para enfrentar todos os desafios. Cada conquista minha é também de vocês, pois foram suas mãos que me guiaram e seu amor que me fez acreditar que eu poderia chegar até aqui. Obrigada por serem meu exemplo, minha inspiração e meu maior suporte.

Em memória à minha querida avó Benedita Nogueira da Silva, que partiu em meio a esse processo. Não há palavras suficientes para expressar minha profunda gratidão por todos os ensinamentos que ela me deixou. Mais do que uma avó, ela foi uma verdadeira fonte de sabedoria, paciência e amor. Seu exemplo de vida foi, e sempre será, uma inspiração para mim. Foi através de suas histórias e vivências que despertou em mim o desejo de estudar memória. Cada conversa que tivemos era um mergulho em um passado cheio de aprendizados, de lutas e conquistas. Com ela, aprendi que a memória é um tesouro. Suas palavras, seus gestos, e sua visão de mundo me mostraram a importância de honrar as histórias daqueles que vieram antes de nós. Vó Maria, sua sabedoria e seu amor continuam vivos em mim, e levarei para sempre suas lições comigo, na minha vida e nos meus estudos.

À Dália Maria Seabra Salgado, expresse minha profunda gratidão por toda a ajuda durante o desenvolvimento desta pesquisa. Sem a sua mediação e os valiosos contatos que generosamente proporcionou, este trabalho certamente não teria sido possível. Além de sua inestimável contribuição profissional, agradeço pelo carinho e cuidado com que me acolheu, me transformou em filha e me apoiou em cada etapa desse processo. Sua presença fez toda a diferença.

Aos interlocutores e interlocutoras que gentilmente aceitaram fazer parte desta pesquisa, minha mais sincera gratidão. A confiança que depositaram em mim ao compartilharem suas histórias, memórias e experiências foi essencial para a construção deste trabalho. Cada relato trouxe uma riqueza inestimável de conhecimento e sensibilidade, e sem a generosidade de vocês, este

projeto não teria atingido a profundidade que possui. Obrigado por contribuírem não apenas com informações, mas também com o coração.

À comunidade quilombola de Caldeirão, meu mais profundo agradecimento por me acolherem. Este trabalho é fruto da confiança e do compromisso que estabelecemos juntos, e espero que ele contribua de alguma forma para o fortalecimento da comunidade e do território.

Ao meu amor, Renilson Santos Campelo, agradeço por ser meu companheiro fiel, meu porto seguro, e por acreditar em mim mesmo quando eu duvidei de mim mesma. Sua paciência e sua confiança inabalável em cada passo desta jornada foram luz nos momentos mais desafiadores. Você esteve ao meu lado com uma presença constante e serena, oferecendo amor, apoio e compreensão. Foi essa força que me permitiu seguir em frente e concluir esta etapa tão importante. Obrigada por ser meu alicerce, por cada gesto de carinho e por fazer da nossa caminhada um caminho de crescimento e amor compartilhado. Eu te amo.

À Cássia Karimi Vieira Cativo, minha gratidão ultrapassa as palavras. Nossa amizade transcendeu o companheirismo e se transformou em uma verdadeira irmandade, repleta de conselhos que me guiaram, risadas que iluminaram meus dias e afetos que aqueceram meu coração. Você esteve ao meu lado não apenas neste percurso acadêmico, mas em momentos de dúvida, de conquista e de vulnerabilidade, sempre com sua generosidade e paciência inesgotáveis. Sua presença fez toda a diferença, e levo comigo o aprendizado e o carinho que compartilhamos. Obrigado por ser um farol constante e por tornar essa jornada muito mais leve e significativa.

Á meu grande amigo Heriberto Rodrigues de Figueiredo, cuja presença foi fundamental ao longo dessa jornada acadêmica. Em meio às demandas e desafios, Heriberto esteve sempre ao meu lado, trazendo leveza e descontração aos dias mais difíceis. Com sua generosidade, apoio incondicional e os melhores abraços, ele tornou esse processo não apenas mais suportável, mas verdadeiramente mais alegre. A ele, meu sincero obrigado por estar presente, compartilhando momentos que levarei comigo para sempre.

À Camilla Souza Barbosa, que conquistou um lugar especial na minha trajetória. Sua escuta atenta, seu riso contagiante e as trocas sinceras que tivemos enriqueceram minha caminhada de formas que jamais imaginei. Em cada conversa, em cada momento de partilha, encontrei em você não só uma amiga, mas um verdadeiro apoio e inspiração. Agradeço por cada instante de

companhia, por cada conselho e pela leveza que você trouxe aos meus dias. Sua presença tornou essa jornada mais colorida.

À Alan Tiago Correa, deixo meu sincero agradecimento pelas risadas e momentos de descontração em meio ao caos acadêmico. Sua leveza e bom humor foram essenciais para tornar essa jornada mais suportável. Obrigado por estar presente nos momentos em que mais precisei de um alívio da pressão e por transformar situações desafiadoras em ocasiões de alívio e amizade.

À minha orientadora, Profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin, sou grata por sua orientação, paciência e encorajamento em todas as etapas deste trabalho. Sua experiência e dedicação foram fundamentais para a construção desta pesquisa.

Às professoras Dra. Eliana Teles Rodrigues e Dra. Marcela Vecchione Gonçalves, que participaram da minha banca, sou grata pelas valiosas contribuições, críticas e sugestões que enriqueceram minha pesquisa e me ajudaram a refinar meus argumentos.

Agradeço ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA) e ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPGDSTU) pela oportunidade de realizar este mestrado, bem como pelo apoio institucional ao longo dessa jornada.

Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de mestrado, cujo suporte financeiro foi crucial para a realização deste trabalho e para o desenvolvimento da minha pesquisa.

Por fim, agradeço à minha querida Amazônia, cuja força das águas e das matas sempre me guiou e sustentou, lembrando-me da importância de lutar pelos direitos de todos os povos que a habitam.

[...]

Porque mesmo que queimam a escrita,

Não queimarão a oralidade.

Mesmo que queimem os símbolos,

Não queimarão os significados.

Mesmo queimando o nosso povo

Não queimarão a ancestralidade.

(Antônio Bispo dos Santos – Nêgo Bispo)

RESUMO

A memória é um elemento central nos estudos sobre grupos sociais, conectando o cotidiano ao passado histórico dessas comunidades. Esta dissertação adota uma abordagem decolonial e contra-hegemônica, priorizando as vozes dos membros mais velhos da Comunidade Quilombola do Caldeirão, em Salvaterra, Pará, enquanto articula essas narrativas com a análise das transformações históricas e contemporâneas do território. Discute-se o processo colonial na Ilha do Marajó, marcado pela imposição do latifúndio, pela apropriação fundiária das missões religiosas e pela presença africana e suas resistências. Esse contexto de colonização é essencial para compreender as dinâmicas identitárias do Caldeirão, que preserva práticas culturais insurgentes em oposição às marcas coloniais ainda presentes. A partir das memórias e da oralidade, busca-se compreender as trajetórias e expressões das identidades locais, valorizando experiências vividas como formas legítimas de conhecimento. Como comunidade quilombola em luta pela titulação de suas terras, a memória exerce papel essencial na (re)construção identitária, renovando-se sem romper com suas raízes. A metodologia — observação participante, história oral e entrevistas — possibilitou a imersão no cotidiano e a escuta de vozes deixadas de lado pela história oficial, revelando saberes locais e múltiplas temporalidades que estruturam a vida comunitária. Assim, a memória é valorizada como prática viva de transformação e resistência, compondo um panorama que integra as narrativas ancestrais, o impacto do colonialismo no Marajó e os desafios contemporâneos enfrentados pela comunidade quilombola do Caldeirão.

Palavras-chave: Memória, quilombolas, identidade, resistência, colonialismo.

ABSTRACT

Memory is a central element in the study of social groups, connecting daily life to the historical past of these communities. This dissertation adopts a decolonial and counter-hegemonic approach, prioritizing the voices of the elders of the Quilombola Community of Caldeirão, in Salvaterra, Pará, while linking these narratives to an analysis of the historical and contemporary transformations of the territory. It discusses the colonial process on Marajó Island, marked by the imposition of large estates, the land appropriation by religious missions, and the presence of Africans and their resistance. This colonial context is essential for understanding the identity dynamics of Caldeirão, which preserves insurgent cultural practices in opposition to the enduring colonial legacies. Through memories and oral tradition, the research seeks to understand the trajectories and expressions of local identities, valuing lived experiences as legitimate forms of knowledge. As a quilombola community fighting for the recognition of its land rights, memory plays an essential role in (re)constructing identity, renewing itself without breaking its roots. The methodology — participant observation, oral history, and interviews — enabled immersion in the community's daily life and the listening to voices sidelined by official history, revealing local knowledge and multiple temporalities that shape community life. Thus, memory is valued as a living practice of transformation and resistance, offering a panorama that integrates ancestral narratives, the impact of colonialism on Marajó, and the contemporary challenges faced by the Quilombola Community of Caldeirão.

Keywords: Memory, quilombolas, identity, resistance, colonialism.

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E ACRÔNIMOS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombola

FCP – Fundação Cultural Palmares

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária

MALUNGU – Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará

NAEA – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos

PPGDSTU – Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa da mesorregião do Marajó, 2024.....	40
Figura 2 — Croqui da Comunidade Quilombola de Caldeirão.	41
Figura 3 - Mapa das Comunidades de Salvaterra.	44
Figura 4 - Uma das pedaladas pela estrada de asfalto da Comunidade.	50
Figura 5 - Uma mesa de almoço posta no quintal.	51
Figura 6 - Corte de bacuri, prática cotidiana.	53
Figura 7 - Uma noite de histórias compartilhadas com Tia Patrícia (Irmã de Dália) em sua casa.	58
Figura 8 - Tia Maria (Tia de Dália) assando Tamuatá, peixe típico na culinária da comunidade.....	59
Figura 9 - Igreja de Nossa Senhora do Carmo na beira do rio Paracauari.	73
Figura 10 - Capela de Santo Antônio.	74
Figura 11 - Cartaz de Nossa Senhora do Carmo na casa de Vó Neca (Avó de Tia Dália).	76
Figura 12 - Asfalto que atravessa o território do Caldeirão.	78
Figura 13 - A rodovia PA-154 no sentido em direção ao Porto da Balsa.....	79
Figura 14 - A rodovia PA-154 no sentido em direção ao Porto da Balsa, próxima à entrada do Caldeirão.	80
Figura 15 - Entrada da ocupação São Veríssimo.....	88
Figura 16 – Estrada de acesso ao São Veríssimo de quem vem do Caldeirão.	89
Figura 17 – Piçarreira em época de seca no São Veríssimo.	89
Figura 18 - Placa de localização da Estância Caldeirão.	90
Figura 19 - Escola Anexo - Professora Maria Marlene.	109
Figura 20 - Sede Principal da Escola Sebastião de Assis Gonçalves na beira do rio Paracauari.	109
Figura 21 - Posto de Saúde Quilombola Hilário Maciel de Moraes.....	110
Figura 22 - Associação de Rabeteiros de Salvaterra e Soure.	111
Figura 23 - Seu Duca posando sorridente com suas maracas.....	124
Figura 24 - Oração de Nossa Senhora do Carmo.	125
Figura 25 - O caderno de ladainhas de Seu Duca.	126
Figura 26 - Ladainha de Nossa Senhora.	127
Figura 27 - Rio Paracauri e em sua beirada, suas marcas da erosão.	131

Figura 28 - Rio Paracauari se movimentando em discreto rebujo.....	133
Figura 29 — Mappa da Ilha de Joannes ou Marajó - João Wilkens de Matos.	140
Figura 30 — “D’Engelze Volkplantin in ‘t Amerikaans gewest Gujana en Rio de Las Amazonas” (1602) - Pieter van der AA. O mapa representa a entrada do rio Amazonas como um emaranhado de ilhas e canais, ressaltando tanto as dificuldades de navegação quanto a importância estratégica da região, onde o conhecimento indígena foi crucial para mediações e resistências durante as disputas coloniais.....	142
Figura 31 — Prospecto da Vila de Monforte na Ilha Grande de Joannes - José Joaquim Freire.....	149
Figura 32 — Mappa que acompanha a descrição de uma viagem de exploração no baixo Amazonas e em alguns de seus afluentes no anno de 1872.....	154
Figura 33 — Vaqueiro da Fazenda São Sebastião na Ilha de Marajó (PA) - Jablonsky, Tibor; Soares, Lúcio de Castro.	177

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 - OS CAMINHOS AO QUILOMBO: DA CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA À ENTRADA NO CAMPO DE PESQUISA.....	23
1.1 A chegada ao Quilombo do Caldeirão: diálogos iniciais e encontro com saberes.	31
1.2 Descrição do Caldeirão: territórios e resistências contemporâneas.....	38
1.3 Vivências no campo: meus desafios no processo, negociações de alteridade e o meu lugar além de pesquisadora.....	48
1.4 Processo de formação quilombola: conceitos, epistemologias insurgentes e metodologias	60
CAPÍTULO 2 - O QUE CONTAM ESSAS MEMÓRIAS? VOZES, NARRATIVAS E RESISTÊNCIAS.....	66
2.1 As memórias vivas do Caldeirão: senhores, senhoras e a resistência através da memória.....	69
2.2 Afirmção do quilombo e do ser-quilombola: reconstrução de identidades insurgentes.....	94
2.3 Oralidade e memória como resistência: o papel da palavra na preservação e transformação das identidades quilombolas	113
2.4 Vozes do Paracauari: Memória e Resistência na Tradição e Saberes da beirada.....	118
CAPÍTULO 3 - TERRITÓRIO EM DISPUTA: A COLONIZAÇÃO DA ILHA DO MARAJÓ E A IMPLANTAÇÃO DO MODELO COLONIAL	134
3.1 Projeto Colonial: O Latifúndio e a Religião como Ferramentas de Dominação	138
3.2 Terras Sagradas: A Apropriação Fundiária pelas Missões Coloniais.....	158
3.3 Presenças Africanas na Ilha do Marajó: Transformações Coloniais e Resistências.....	168
3.4 Heranças Culturais: A Influência Colonial na Formação de Identidades Marajoaras.....	176
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	184
REFERÊNCIAS	185

INTRODUÇÃO

*No teu leito, teu rio
Onde eu vou te remar*

*E teu vento ponteiro
Soprando na areia
Tuas ondas soberbas quebrando no mar
[...]*

*Isso é Marajó
É o presépio do Pará
Onde o índio habitou
Isso aqui é meu lugar*

Mestre Diquinho – Mãe d'água.

“Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos¹”. Com esta frase, Ailton Krenak nos convida a refletir sobre a importância de cultivarmos uma relação profunda com nossas raízes. Esse é um desafio igualmente posto a este trabalho, que versa sobre a memória dos mais velhos e a identidade quilombola da comunidade² de Caldeirão, ambas se encontram entrelaçadas, em uma reflexão que surge como um modo de enfrentamento ao racismo e a marginalização vivenciados frente às narrativas dominantes.

Abordar a problemática da preservação e valorização das memórias dos mais velhos é uma maneira de fortalecer a identidade coletiva e facilitar a transmissão de conhecimentos dentro da comunidade e fora dela. O mestre quilombola, Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo expressou em palavras profundas esse sentido: “Nós somos o começo, o meio e o começo (...) Nossas trajetórias nos movem, nossa ancestralidade nos guia³”.

A memória é entendida como um processo dinâmico que se transforma continuamente, influenciado pelas interações sociais e pelos contextos históricos. Segundo Ricoeur (2007, p.77), “grande é o poder da memória”, destacando-a como uma narrativa viva que confere significado às experiências coletivas e as ressignifica no pertencimento e na identidade social:

¹ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 10.

² Neste trabalho a categoria comunidade é utilizada segundo denominação dos próprios moradores de Caldeirão. De forma semelhante à abordagem de O'Dwyer (2002) que utiliza esta categoria para descrever as comunidades que investigou no Trombetas e Erepecuru-Cuminá. O conceito de comunidade, então, vai além de uma simples delimitação territorial e inclui elementos como a interação social, valores e interesses comuns, solidariedade e a percepção de um grupo como uma entidade integrada e autossuficiente.

³ Antônio Bispo dos Santos participou de uma palestra realizada pelo Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista (IA UNESP), no dia 18 de novembro de 2023, onde recitou esta poesia falada durante o encerramento do evento.

Quem sou eu? Quem somos? E até qual é nossa luta e o nosso projeto de existência são questões colocadas e respondidas pela memória no presente.

A transmissão de histórias, mitos, lendas e ensinamentos através da oralidade entre povos e comunidades tradicionais não só preserva a memória histórica, mas também fortalece a coesão social e a identidade comunitária e especialmente étnica. Assim, este trabalho visa estabelecer uma ligação entre a memória mantida pelos mais velhos por meio das narrativas orais e a construção da identidade dos quilombolas de Caldeirão.

O intuito de registrar suas narrativas impõe-se como modo a enfrentar a desqualificação do conhecimento ancestral de grupos sociais e sociedades que praticam a oralidade. Reconhecer as subjetividades das experiências individuais também é um objetivo central deste estudo. As identidades quilombolas, com suas particularidades, estão profundamente enraizadas em narrativas de resistência à violência colonial. Portanto, esta pesquisa adota uma abordagem contra-hegemônica e de desobediência epistêmica, que destaca o colonialismo e o eurocentrismo como forças propagadoras de genocídio e a imposição de modos de viver a diferentes povos ao longo do tempo e na extensão do território brasileiro.

A invisibilidade dos problemas enfrentados pelos autoidentificados quilombolas é profundamente enraizada em um contexto histórico de subalternização e marginalização perpetuado por políticas coloniais. Ao refletir sobre a condição do colonialismo, Nêgo Bispo expõe que “a arte de nominar é a arte de dominar. Quem bota um nome, manda⁴”. Esta fala também ilustra a proposta abordada, o que buscamos não é a rotulação ou aprendizagem sobre as narrativas e experiências dos sujeitos, mas mostrar o que se esconde por trás da história que não é contada.

O acionamento de um acervo de práticas, conhecimentos, assim como o estabelecimento de tipos de vínculos e subjetivações, ajuda a compor e compreender modos de vida. Ao apagar histórias, gentes e saberes, complexos e flutuantes modos de viver são destruídos. As biografias de mulheres e homens amazônidas, histórias de vida criadoras de mundos, também emergem dos corpos e das danças entre seres vivos e ambientes. Como nos ensina Ailton Krenak (2020), a vida é, afinal, uma dança cósmica.

Interessa, neste estudo, tratar das ofensivas do colonialismo e da colonialidade que arranca o valor das palavras, das terras e das gentes amazônidas-quilombolas. Há tanto belezas quanto limitações nas histórias que emergem da palavra. Silvia Rivera Cusicanqui (2010)

⁴ Antônio Bispo dos Santos abriu o seminário “Emergência climática: uma herança da branquitude” em 8 de novembro de 2023. Com mediação de Thales Vieira, diretor-executivo do OdB, compartilhou saberes sobre contra-colonialidade e justiça climática.

observa que, em contextos coloniais, as palavras não revelam, mas ocultam práticas de violência. No entanto, cabe questionar se o problema reside nas palavras em si ou no uso que os sistemas de poder fazem delas.

Quando a posição muda, ocorre uma “dobra da palavra” (Rufino, 2019), revelando sua potência vital e são transformadas em mais do que simples transmissora de significados. Para Rufino (2019, p. 14), “a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos”. É essencial, portanto, promover uma redistribuição contracolonial da fala e da escrita, rompendo com os ditos e não ditos impostos pela partilha colonial.

Os diálogos aqui presentes vão além de simples descrições; são registros históricos de um povo que, por muito tempo, foi marginalizado pela sociedade dominante, mas nunca pela sua própria história. Meu papel como pesquisadora é valorizar essas vozes, narrando a trajetória histórica do Quilombo de Caldeirão através de suas memórias, tradições e expressões culturais de pessoas que em virtude de um processo identitário, são vistos e se veem como quilombolas.

Esta pesquisa nasce de múltiplas fontes, brota da minha conexão intrínseca com a memória, florescendo a partir das sementes da minha ascendência indígena-quilombola e do meu enraizamento no chão fértil da Amazônia. É impulsionada pela necessidade inadiável de valorizar as palavras, as vivências e as lembranças dos mais velhos, cujas vozes ecoam como cantos ancestrais nas florestas de nossa memória coletiva.

Desde menina, fui envolta pela oralidade, banhada por histórias que deslizavam suavemente, como as águas que moldam as margens dos rios, revelando os mistérios de quem eu sou, das minhas origens, e da rica história de minha família materna. Minha querida avó Benedita, com suas mãos enrugadas e coração generoso, era a guardiã desses contos, que teciam um manto de identidade ao redor de mim.

Em algum momento da minha jornada, me vi imersa e entrelaçada com essas narrativas, sentindo a necessidade de tratá-las academicamente. Mas não como uma autoridade que decreta verdades, e sim como uma ouvinte atenta e curiosa, que respeitosamente se inclina diante da sabedoria que emerge de cada canto desse vasto e complexo território, que não é apenas cenário, mas essência – a Amazônia, minha casa.

Me inspiro na canção⁵ de Cleide Vasconcelos, conhecida como Cleide do Arapemã, liderança comunitária do Quilombo do Arapemã, na região do Baixo Tapajós se referindo a contação de histórias de sua avó:

⁵ O QUE O RIO ME FALOU. Direção: Lia Malcher. Produção: Formiga de Fogo. Youtube: 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zbhxxwjYjDzY&ab_channel=FormigadeFogoFilmes.

Minha vó sempre me chamava, minha filha venha cá!
 Senta aqui que eu vou te contar as histórias do nosso lugar
 Minha vó sempre me chamava, minha filha venha cá!
 Senta aqui que eu vou te contar as histórias do nosso lugar.

Portanto, diante de processos, desvalorizações e resistências nesse lugar que é a Amazônia e seus quilombos, há uma necessidade de fazer uma pesquisa que colabore com a descolonização das narrativas. Afinal, através de suas histórias e vivências dos mais velhos, podem-se documentar “artefatos culturais” (Geertz, 1978, p. 59) que são informações cruciais sobre suas identidades, práticas cotidianas e até mesmo sobre a formação do próprio quilombo. Tais “artefatos” possuem potencial significativo para a comunidade, podendo auxiliar em seu contínuo processo de construção de identidade, lutas pela conquista de reconhecimento territorial, social, cultural, legal e político.

A metodologia empregada nesta pesquisa é fundamentada nos princípios da etnografia, que busca interpretar as relações sociais e culturais a partir da vivência e imersão no universo simbólico da comunidade quilombola de Caldeirão. Esse processo investigativo permitiu desvelar as formas complexas de produção e transmissão da memória, da identidade e dos modos de ser, capturando as dinâmicas socioculturais em seu fluxo contínuo. Para alcançar essa compreensão, lancei mão de três ferramentas centrais: a história oral, a observação participante e as entrevistas semiestruturadas.

A história oral emerge como um recurso privilegiado para registrar as memórias dos mais velhos, um gesto que não apenas preserva, mas também ativa essas memórias em um cenário de resistência às tentativas históricas de apagamento. Através da oralidade, as narrativas quilombolas são transmitidas e resignificadas, conectando as experiências individuais às trajetórias coletivas de luta e sobrevivência. Ao recolher esses depoimentos, o objetivo não é apenas arquivar relatos, mas compreender a performatividade da memória enquanto prática ativa de fortalecimento identitário e resistência.

A observação participante foi crucial para acessar as práticas cotidianas que, mais do que rotinas, são expressões da agência cultural e social da comunidade. Estar imersa no contexto da vida quilombola permitiu que eu não apenas observasse, mas experimentasse de forma situada as relações interpessoais e celebrações que compõem o tecido social do Caldeirão. Esse envolvimento favoreceu a construção de laços de confiança e uma maior profundidade na apreensão das subjetividades e das vivências locais, permitindo uma leitura densa e sensível das interações no campo.

As entrevistas semiestruturadas serviram como um dispositivo metodológico para explorar questões específicas, ao mesmo tempo em que mantiveram a abertura necessária para

que as vozes dos interlocutores se expressassem em sua totalidade. Essa abordagem facilitou o aprofundamento de temas centrais, como as narrativas históricas da comunidade, a relação com o território e o papel da memória coletiva na constituição das identidades quilombolas, permitindo que as camadas de significados emergissem de forma dialogada e contextualizada. A documentação fotográfica ensaiada nesta dissertação teve o propósito de relacionar pessoas, objetos, paisagens com lugares de memória (uma igreja, o rio, a estrada, a casa, o quintal) (Nora, 1993).

Ao articular essas três abordagens metodológicas, a análise etnográfica⁶ se torna mais do que uma descrição de práticas e discursos: ela revela as redes simbólicas que sustentam a vida social da comunidade, oferecendo uma visão complexa dos processos de construção de identidade e memória. Nesse sentido, a pesquisa se coloca como um exercício de uma contracolonialidade epistemológica, que reconhece e valoriza os saberes locais, rompendo com a tendência de imposição de categorias analíticas exógenas. Ao escutar e acolher as narrativas quilombolas em sua pluralidade, a pesquisa reafirma o compromisso de dar centralidade às vozes e vivências dos sujeitos, respeitando suas epistemologias próprias e reconhecendo a importância da memória coletiva como ferramenta de resistência e reexistência.

Além disso, um dos objetivos deste estudo é produzir um material que possa ser utilizado na associação de moradores da comunidade e na escola, com o intuito de garantir que os membros do quilombo tenham pleno domínio desse conteúdo. Este material poderá ser um livro ou um memorial fotográfico, que registre a história de Caldeirão. A definição do formato será realizada em conjunto com mulheres, homens, jovens e crianças do quilombo.

Conhecer as memórias de um grupo é uma forma profunda e carinhosa de estabelecer uma conexão verdadeira. Nossas lembranças são sempre seletivas, moldadas pelo interesse em guardar, registrar e compartilhar os eventos, sejam eles vividos diretamente ou recebidos através de relatos.

Nesta pesquisa, a conexão criada pelo compartilhamento de memórias foi feita com muito cuidado e carinho, e o afeto que surgiu ao longo do trabalho transformou essa aproximação em algo genuíno. Como Halbwachs (2004) nos ensina, a memória coletiva se reflete nas memórias do grupo, e é através das narrativas que podemos entender o que elas revelam sobre o coletivo que as transmite. As memórias que pacientemente coletei e editei

⁶ A abordagem etnográfica implica um investimento mais profundo na reflexividade, conferindo maior relevância aos dados coletados no trabalho de campo no desenvolvimento das reflexões e argumentações do texto. Dessa forma, as informações empíricas são o elemento central para a construção das ideias, permitindo uma análise que valoriza a experiência direta da pesquisadora com o contexto vivenciado.

revelam uma comunidade tecida por redes de parentesco e com fronteiras bem definidas. Este trabalho é fruto de inúmeros relatos dos moradores de Caldeirão, que generosamente mergulharam em suas memórias para compartilhar histórias e eventos que moldam a história do seu povoado.

Exploraram-se as complexidades históricas do quilombo do Caldeirão, com um foco nas narrativas dos mais velhos da comunidade, em seus saberes e nas formas pelas quais se identificam como quilombolas. A investigação distanciou-se das narrativas hegemônicas e eurocêntricas de conhecimento (Mignolo, 2017; Quijano, 2005), revelando as singularidades dos sujeitos e de suas vivências. A pesquisa de mestrado “Histórias na Beirada: Memórias de Quilombolas do Caldeirão - Salvaterra - PA” buscou, assim, dar visibilidade às particularidades das histórias na comunidade quilombola na região amazônica.

Como problematização central, indagou-se sobre o papel da memória dos mais velhos na construção da identidade quilombola na comunidade do Caldeirão. Observou-se como essas narrativas desafiam e subvertem as visões coloniais sobre a Amazônia, revelando a pluralidade e singularidade das vivências quilombolas e contribuindo para uma perspectiva decolonial do conhecimento.

A hipótese principal indicou que essas narrativas são fundamentais na transmissão da história e no fortalecimento da identidade coletiva, funcionando como formas de resistência frente a conflitos e influências externas que impactam a comunidade. Este trabalho visou ir além da simples descrição da realidade, buscando, de forma colaborativa, propor análises críticas e desafiadoras. O objetivo principal foi compreender a interconexão entre memória, oralidade e identidade na comunidade quilombola de Salvaterra.

A pesquisa desenvolveu os seguintes objetivos específicos: a) Documentar e analisar as narrativas orais dos mais velhos na comunidade; b) Investigar como essas narrativas contribuem para a preservação da memória social e histórica; c) Explorar a relação entre as narrativas orais e a construção da identidade quilombola; d) Refletir sobre a importância das narrativas orais na resistência cultural e na coesão social da comunidade; e) Entender e evidenciar o histórico, os efeitos e os resquícios das estruturas coloniais ainda presentes nas dinâmicas sociais, culturais e identitárias do quilombo, destacando as formas de resistência e resignificação que a comunidade realiza para afirmar sua autonomia e identidade quilombola.

Assim, o trabalho buscou revelar as influências coloniais persistentes, investigando como a comunidade resiste a elas e recria suas práticas culturais próprias, afirmando uma perspectiva decolonial e fortalecendo a narrativa quilombola em sua diversidade e singularidade. Reconheceu-se, ademais, os moradores da comunidade quilombola,

especialmente os mais velhos, como guardiões de valores e saberes ancestrais, signos e identidades étnicas, políticas e culturais. Outros grupos etários também detinham memórias “emprestadas” que se mostraram relevantes para o trabalho. Para as famílias e para o grupo como um todo, esses saberes constituem elementos essenciais. Compreender como se constrói o senso de pertencimento e identidade étnico-racial dos moradores da Comunidade Quilombola do Caldeirão permitiu uma reflexão crítica sobre essa construção identitária, valorizando as vozes locais e contestando narrativas hegemônicas que historicamente marginalizaram essas comunidades.

No primeiro capítulo, compartilho a trajetória da pesquisa, desde a formulação das questões que guiaram o estudo até a minha chegada ao campo. O capítulo narra o processo de imersão no Quilombo de Caldeirão, as primeiras interações e a construção de confiança com a comunidade. Também exploro o campo de pesquisa como um espaço vivo, descrevendo o quilombo em sua contemporaneidade, suas dinâmicas e desafios atuais. A interação com a comunidade é analisada, revelando as trocas e aprendizados que ocorreram nesse encontro com o “outro”, e como essas relações impactaram tanto a pesquisa quanto minha compreensão sobre a vida quilombola. Finalmente, aprofundo as escolhas teórico-metodológicas que guiaram o estudo, destacando o uso da história oral e da etnografia como instrumentos fundamentais para acessar e compreender as memórias e práticas identitárias do Caldeirão.

O segundo capítulo explora as formas pelas quais a memória coletiva e a oralidade se tornam alicerces fundamentais na construção e na afirmação da identidade quilombola. A partir dos relatos dos mais velhos, este capítulo analisa como as histórias pessoais e as tradições orais não apenas preservam o passado, mas também fortalecem a resistência cultural e o sentimento de pertencimento. Essas narrativas são vistas como práticas insurgentes que afirmam o “ser-quilombola” em meio a desafios contemporâneos, refletindo um contínuo processo de reinvenção cultural que se afasta da ideia de um “resgate” externo e enfatiza o protagonismo da comunidade na preservação e transformação de suas próprias memórias e saberes.

No terceiro capítulo, faço um mergulho na historicidade do Marajó, explorando o processo colonial e a formação dos latifúndios que moldaram as relações de poder e terra na região. Assim, discorro sobre o processo de colonização na Ilha do Marajó, focando na disputa territorial e na implantação do modelo colonial, que transformou o espaço marajoara por meio do controle fundiário e da religião. Primeiramente, aborda-se como o latifúndio e a religião atuaram como ferramentas de dominação, com a concentração de terras e a catequização impondo um sistema de poder que buscava suprimir as identidades locais. Em seguida, destaca-se a apropriação fundiária pelas missões coloniais, que utilizaram as terras sob a justificativa

de evangelizar as populações indígenas, mas ampliando o controle territorial e econômico europeu. Por fim, o capítulo explora a inserção africana na ilha, enfatizando o papel das populações africanas na formação social e cultural do Marajó, apesar da escravização e da subordinação impostas pelo sistema colonial, resistindo e influenciando as práticas culturais e religiosas até hoje presentes na região.

Os capítulos que se seguem são, em essência, uma forma de retribuir a hospitalidade e o companheirismo das pessoas que gentilmente me acolheram em suas vidas ao longo desse tempo, sem que houvesse qualquer obrigação em fazê-lo. Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todos os moradores de Caldeirão que me receberam de braços abertos em suas casas. A paciência e disposição de cada um para responder às minhas perguntas foram fundamentais para a construção deste texto. São os fragmentos de suas memórias, cuidadosamente recolhidos ao longo desta jornada, que deram vida a este trabalho.

CAPÍTULO 1

OS CAMINHOS AO QUILOMBO: DA CONSTRUÇÃO DA PROBLEMÁTICA À ENTRADA NO CAMPO DE PESQUISA

*Eu vou pro meu Marajó
Ver o canto do bem-te-vi
Vou passear de canoa
No Rio Paracauari*

*O rebujo do sossego
Dá medo, é muita emoção
É grande o encontro d'água
De frente pro Caldeirão*

*Eu caí no encontro d'água
Foi o maior desespero
Foi lá que o rebujo afundou.*

Mestre Damasceno - Encontro D'água

Ao ingressar no Quilombo do Caldeirão, percebi que minha presença ali deveria ser marcada não apenas por uma observação atenta, mas por uma imersão verdadeira, que me permitisse vivenciar o cotidiano da comunidade. Desde o início, a disposição para aprender com as práticas locais e me engajar nas atividades do dia a dia dos moradores moldou minha compreensão do território, onde cada pessoa e cada interação revelavam camadas de significado. Tornou-se claro que, para entender plenamente a dinâmica da comunidade, seria necessário vivenciar suas celebrações, participar dos ritos de passagem e observar de perto a rede complexa de relações que tecem a vida no Caldeirão.

A escritora Toni Morrison (2020) entende a memória como um ato de criação e afirma que a narração é uma maneira de organizar o conhecimento. Para Morrison, ainda que a memória possa surgir de forma aparentemente arbitrária, a organização da composição não é casual. Ela argumenta que a “forma se torna a interpretação exata da ideia que a história deseja expressar” (2020, p. 423). Embora Morrison esteja se referindo à literatura, sua visão também oferece uma base para a escolha de um formato de pesquisa que possa gerar outros materiais, com naturezas e percursos complementares.

Ao buscar habitar um entrelugar de resistências, construído tanto pelos quilombolas quanto pelos não quilombolas do Caldeirão, esta pesquisa se propôs a tecer uma rede de narrativas. Nessa trama, deixa-se fluir a mistura de saberes que Nego Bispo denomina como “confluência”. Tal abordagem etnográfica, propõe uma leitura reflexiva da memória e da identidade, respeitando e valorizando as vozes locais. Ao centrar-se na escuta e na vivência da

comunidade, a pesquisa se comprometeu a desestabilizar hierarquias coloniais de saber, permitindo que os saberes locais se expressem em sua própria potência e pluralidade.

A confluência é um jeito de se misturar, às vezes sem se ajuntar. Às vezes a gente não se ajunta fisicamente, mas a gente se mistura mentalmente, se mistura espiritualmente, se mistura através das almas, se mistura cosmologicamente. Então, nós quilombolas e os povos indígenas estamos misturados mesmo em territórios físicos diferentes. E nós e os colonialistas, mesmo estando num mesmo território, nós estamos juntos, mas não estamos misturados (Santos, 2022).

A intenção não foi “dar voz aos outros”, pois essas pessoas já possuem uma voz que ressoa há muito tempo; são sujeitos políticos de suas próprias trajetórias, como nos lembra Lévi-Strauss (1964). Elas contam suas histórias por si mesmas. Assim, este estudo buscou evitar a reificação, ou seja, o tratamento dos interlocutores como meros “objetos científicos”. Essa reflexão se alinha ao debate sobre o papel do trabalho intelectual e a posição do pesquisador no campo. Spivak (2010) oferece uma importante contribuição para esse debate, questionando as formas como o pesquisador pode reproduzir, mesmo que de forma involuntária, estruturas de dominação coloniais. Este estudo propôs deslocar o pesquisador do centro, permitindo que as narrativas e experiências dos sujeitos emergissem em suas próprias complexidades, sem serem mediadas ou apropriadas por um olhar externo.

Dessa forma, o pesquisador se coloca como um facilitador da escuta, reconhecendo a agência e a autoridade epistemológica das comunidades.

A tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a). Para ela, não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido (Spivak, 2010, p. 14).

Desde o início, compreendi que não era meu papel dar forma ou direcionamento às práticas e valores da comunidade. Cada um dos quilombolas com quem interagi carregava em si um saber enraizado na história do território. Assim, optei por uma postura de acolhimento desses saberes, permitindo que eles emergissem em seus próprios termos e expressassem suas verdades. O espaço para a narrativa era um espaço de autonomia, onde as vozes se apresentavam em sua pluralidade, revelando a riqueza de experiências e o caráter único de cada perspectiva. Meu papel foi o de uma facilitadora da escuta, respeitando a complexidade de cada história e deixando que as próprias vivências e epistemologias da comunidade se tornassem protagonistas da pesquisa.

Paulo Freire (2013) destaca a importância da prática democrática de escutar, argumentando que, ao escutarmos, aprendemos a falar *com* o outro, em vez de falar *ao* ou *sobre*

o outro – práticas que criam distâncias e mantêm hierarquias coloniais. Nesse sentido, a etnografia vem sendo cada vez mais reconhecida como uma prática que não se restringe à academia, sendo também realizada pelos próprios povos que antes eram considerados apenas “objetos” desse conhecimento. Esse movimento reflete a valorização de formas de saberes locais e contracoloniais.

Nego Bispo (2023) nos convoca a adotar uma postura contracolonial, reconhecendo que, em nossa luta contra a opressão e a marginalização, pode ser necessário, em determinadas circunstâncias, recorrer às ferramentas e estratégias que historicamente foram utilizadas por nossos opressores em nossa defesa. Essa proposição nos leva a refletir sobre a complexidade da resistência cultural e política em um contexto de desigualdade estrutural. A noção de contracolonialidade sugere não apenas uma oposição ao colonialismo, mas também uma reavaliação das práticas e discursos que foram impostos ao longo do tempo. Assim, ao usar “as armas do inimigo”, não se trata apenas de uma mera imitação, mas sim de uma adaptação estratégica que visa subverter a lógica colonizadora a partir de uma perspectiva crítica. Essa abordagem requer um profundo entendimento das dinâmicas de poder em jogo e a habilidade de reinterpretar e recontextualizar elementos da cultura hegemônica para fortalecer nossa própria luta e identidade.

Portanto, essa convocação não se limita a um chamado à ação, mas se desdobra em um convite à reflexão sobre as narrativas que moldam nossa luta. A prática contracolonial envolve a construção de alianças, a valorização dos saberes locais e a busca por formas de resistência que não se deixem aprisionar pelos mesmos mecanismos que nos silenciaram. Em última análise, é um chamado para reconhecermos a complexidade de nossa realidade e para que, ao utilizarmos táticas historicamente opressoras, façamos isso com a consciência crítica e a intencionalidade de transformar essas ferramentas em instrumentos de emancipação e fortalecimento comunitário.

O diálogo com a comunidade do Caldeirão foi moldado pela busca dessa perspectiva contracolonial. A construção do saber partia das próprias narrativas locais, que trazem em si uma compreensão do mundo muito além dos moldes impostos pela racionalidade ocidental. Com isso, minha presença no Caldeirão deixou de ser a de um pesquisador central e se transformou em uma parte da rede de significados compartilhados pela comunidade. O objetivo não era trazer um olhar externo sobre a realidade quilombola, mas construir juntos uma narrativa que respeitasse e valorasse o lugar de fala de cada membro do Caldeirão. A autoridade do conhecimento estava, portanto, com os quilombolas, e minha tarefa era sustentar e registrar essa autonomia, sem distorcê-la.

Alcançar um consenso sobre os elementos essenciais para conduzir um trabalho etnográfico eficaz é, no entanto, um desafio. Geertz (1978), por exemplo, não trata a prática etnográfica apenas como uma questão metodológica, mas como uma interpretação densa das culturas. Para Lévi-Strauss (1970, p. 377), a etnografia representa os primeiros estágios da pesquisa, englobando a observação, a descrição e o trabalho de campo. A etnologia, nesse processo, seria um passo em direção à síntese, enquanto a antropologia constituiria a última etapa, integrando os achados da etnografia e da etnologia em uma compreensão mais ampla.

Como Magnani, (1996, p. 37) também enfatiza que a etnografia não se limita à simples descrição ou coleta de dados a serem analisados posteriormente. O que se observa e como as observações são organizadas já seguem um princípio de classificação, refletindo escolhas e posições teóricas que estruturam o processo desde o início. Essa abordagem etnográfica busca descolonizar as práticas de pesquisa, permitindo que os saberes e as experiências das comunidades investigadas sejam entendidos em seus próprios termos, sem serem instrumentalizados por olhares externos.

A história oral aqui revisita experiências e memórias acessíveis apenas através das vozes de quem vivenciou ou testemunhou momentos que, ao serem narrados, têm o poder de evocar emoções semelhantes às dos que viveram tais eventos. Ela se concentra no que é significativo para a compreensão de uma sociedade específica. Esse registro, feito de forma mecânica ou manual, visa preservar as fontes pessoais, preenchendo lacunas deixadas por documentos escritos, ao capturar não apenas os dados, mas também as nuances da linguagem, sotaques e entonações dos entrevistados. Na seleção dos narradores, priorizam-se os mais velhos, que trazem consigo memórias que precisam ser registradas antes de desaparecerem (Gerhardt; Silveira, 2009, p. 59).

A prática da história oral surge a partir das narrativas fornecidas por indivíduos ou coletivos que reconhecem e expressam suas subjetividades. Nesse sentido, compreender a natureza única de uma fonte oral é crucial, pois essas fontes não se limitam ao que ocorreu objetivamente, mas ao que foi testemunhado, sentido e imaginado. A narrativa oral, portanto, é entendida como um fato a ser analisado, e quem a expressa o faz de maneira intencional e inevitavelmente parcial. Isso contrasta com a suposta objetividade dos documentos escritos, que já estão fixados e, em certa medida, distantes das subjetividades que os geraram.

Ao adentrarmos o campo da história oral, reconhecemos que ela produz fontes subjetivas nas quais tanto o narrador quanto o historiador são protagonistas. Como observado por Pollak (1992) e Portelli (2012), a história oral insere a primeira pessoa na narrativa histórica, criando uma fonte sempre aberta e em constante diálogo com o tempo. Ao interagir com outras

fontes, as narrativas orais ampliam nossa compreensão do passado, presente e futuro, incorporando as expectativas dos sujeitos. Elas têm o potencial de preencher as lacunas deixadas por outras fontes, tanto escritas quanto visuais, e integram passado, presente e futuro.

Assim, as entrevistas, depoimentos e histórias de vida se configuram como métodos centrais na construção da narrativa etnográfica, permitindo ao pesquisador captar dimensões profundas das experiências sociais e das memórias coletivas. Essas técnicas conduzem o entrevistado a um processo de rememoração ativa, em que as lembranças não são apenas evocadas, mas reconstruídas no ato da narrativa, conforme o contexto e as interações vividas. O discurso gerado por essas práticas forma, junto à etnografia, uma conexão poderosa que possibilita o acesso às camadas invisíveis das práticas sociais (Bourdieu, 1977).

Para Bourdieu, a prática social é estruturada por meio de disposições internalizadas, ou *habitus*, que surgem e se revelam nas narrativas dos sujeitos. Essas memórias e narrativas pessoais carregam significados culturais e sociais que transcendem o individual, ecoando a estrutura coletiva que molda as ações e percepções dos sujeitos. Além disso, como aponta Thompson (2000), essa metodologia proporciona a preservação de saberes que escapam muitas vezes dos registros formais, mas que, por meio das narrativas orais, permanecem como testemunhos vivos de práticas, crenças e valores.

Por fim, a combinação de depoimentos e etnografia promove um campo de encontro entre o pesquisador e o entrevistado, onde o conhecimento é co-produzido e descolonizado. Em consonância com Linda Tuhiwai Smith (2012), o ato de ouvir ativamente e respeitar as narrativas locais permite ao pesquisador não apenas aprender com os entrevistados, mas também reconhecer e valorizar suas epistemologias próprias, as quais carregam elementos de resistência contra estruturas coloniais. Dessa forma, as histórias de vida e os depoimentos não são apenas fontes de dados; eles se tornam práticas epistemológicas insurgentes que confrontam e desafiam a supremacia do conhecimento ocidental, reivindicando um espaço para as vozes subalternas.

É essencial questionar se a pesquisa mantém uma relação sujeito-objeto, falando *sobre* a comunidade, ou se realmente dialoga *com* ela, inserindo-se em um emaranhado de narrativas e biografias interligadas. Mais do que uma escuta passiva e uma fala desprovida de autoridade, o importante é que as histórias de vida provenientes de espaços contracoloniais circulem e se entrelacem como uma floresta de vozes. Essas narrativas criam novos possíveis — e talvez até impossíveis — ao plantar sementes de resistência e conhecimento que rompem com as fronteiras do discurso colonial.

Ensaia-se aqui a construção de material secundário que, embora composto por dois escritos com propósitos distintos, ao final, convergem em uma única proposta. Bell Hooks (2019, p. 101) nos alerta sobre a ética de escrevermos sobre grupos dos quais não fazemos parte, chamando atenção para o risco de que nosso trabalho possa ser utilizado para reforçar e perpetuar sistemas de dominação. Essa reflexão é central para qualquer prática que se pretende decolonial, pois impõe o questionamento sobre o lugar de fala do pesquisador e sobre a finalidade de sua produção de conhecimento.

Ao abordar o conceito de “trajetória” no estudo das memórias dos mais velhos quilombolas, recorro à conceituação de Pierre Bourdieu (1998), que define trajetória como a “[...] série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, sujeito a transformações” (Bourdieu, 1998, p. 189). Nesse sentido, a trajetória quilombola manifesta-se como uma ferramenta analítica fundamental para compreender como as histórias de vida são moldadas pela memória coletiva em meio a processos contínuos de resistência. O conceito permite captar o modo como esses sujeitos constroem suas identidades e reforçam suas lutas por direitos territoriais, posicionando-se frente a um contexto histórico marcado pela colonização e pela marginalização. Assim, a trajetória revela-se como um registro simbólico das transformações enfrentadas, no qual a memória de gerações é preservada e atualizada em um espaço que se redefine pela persistência e pela resistência.

Essa análise das trajetórias quilombolas alinha-se a uma perspectiva decolonial que valoriza epistemologias insurgentes e locais, como as abordadas por pesquisadores amazônidas. Trabalhos como os de Silva e Torres (2019), Rocha (2020), Bengio et al. (2023) e Nascimento (2018) exploram essa perspectiva crítica ao evidenciar os modos como as comunidades amazônicas articulam formas de resistência diante das pressões do capitalismo e do colonialismo. Esses estudos constituem uma rede de saberes comprometidos com a valorização das epistemologias locais, promovendo um campo que desestrutura a hegemonia do conhecimento colonial e legitima as narrativas dos próprios sujeitos históricos.

A interação dessas pesquisas reforça uma postura metodológica que ultrapassa a visão eurocêntrica e reconhece a autoridade epistemológica das comunidades quilombolas. Ao deslocar o olhar sobre o conhecimento, não apenas se documentam experiências vividas, mas também se reconhece a agência dessas comunidades em um espaço de construção de saberes que oscilam entre passado, presente e futuro. Boaventura de Sousa Santos (2007) argumenta que esses saberes alternativos, ao confrontarem as epistemologias hegemônicas, propõem um “pluralismo epistemológico” capaz de reverter as lógicas coloniais e conferir voz e valor às

epistemologias subalternas. Nesse diálogo decolonial, as trajetórias dos quilombolas transcendem o registro histórico e se afirmam como um ato político de resistência e continuidade, enraizado em práticas que se desdobram e se adaptam no tempo.

Na comunidade quilombola, a oralidade se destaca como o principal meio de preservação e transmissão de saberes e memórias. As narrativas orais são, portanto, uma fonte viva e dinâmica de conhecimento, que resiste às tentativas de silenciamento histórico. Através desta pesquisa, esperamos aprofundar a compreensão das dinâmicas internas dessas comunidades, evidenciando suas lutas contínuas por reconhecimento e direitos. Essa abordagem se insere em discussões mais amplas sobre colonialismo e resistência no Brasil contemporâneo, seguindo as contribuições de teóricos como Said (2007) e Fanon (2004).

Em uma perspectiva de futuro, a pesquisa também se inspirou nas palavras de Denilson Baniwa (2020): “Muitos mundos existiram antes deste. Nossas histórias tradicionais estão firmemente entrelaçadas com o tecido do nascer e morrer de mundos. Através desses cataclismos, nós recebemos muitas lições que moldaram quem somos e como somos uns com os outros”⁷. Baniwa aponta para uma narrativa que transcende a linearidade do tempo e as fronteiras do mundo ordenado, onde as tradições, profecias e sonhos falam de um conhecimento profundo e ancestral que continua a guiar os povos indígenas e quilombolas.

Para contar essas histórias de mundos plurais e entrelaçados, foi necessário buscar novas linguagens, como fez Kilomba (2019), ou reativar formas ancestrais de comunicação. Baniwa nos lembra que a linguagem dos sonhos e do cosmos oferece outras formas de narrar, rompendo com a sequencialidade imposta pela modernidade ocidental. É por meio dessas novas (e velhas) linguagens que podemos resistir à imposição de uma única visão de mundo e criar, juntos, um futuro mais plural e inclusivo.

Nós somos os sonhadores sonhados por nossos ancestrais. Nós atravessamos o tempo entre os suspiros dos nossos sonhos. Nós existimos ao mesmo tempo que nossos ancestrais e as gerações por vir. Nosso futuro está em nossas mãos. É nossa mutualidade e interdependência. São os nossos parentes. Está nos vincos das nossas memórias, gentilmente abertos pelos nossos ancestrais. É o nosso Tempo do Sonho, e é Agora, Antes, Amanhã, Ontem. (Baniwa, 2020, tradução nossa)⁸.

Para Baniwa (2020), o futuro existe sem ser delimitado pelo tempo linear; ele é um sonho não colonizado. Ailton Krenak (2020) também desafia a concepção ocidental do tempo, argumentando que nossa desconexão com a vida decorre da percepção do tempo como uma

⁷ **Indigenous Action.** REPENSANDO O APOCALIPSE: UM MANIFESTO ANTI-FUTURISTA INDÍGENA. Disponível em: <https://www.glacedicoes.com/post/repensando-o-apocalipse-um-manifesto-anti-futurista-indigena-indigenous-action>.

⁸ *Id.*

flecha que avança numa única direção. Se a “flecha do tempo” for invertida, como ocorre com Dana, personagem do livro *Kindred* de Octavia E. Butler, conforme interpretado por Denise Ferreira da Silva (2019), o que já passou pode ser reconfigurado pelo que foi. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de pensar os sonhos, as memórias e as escritas de vida como entrecruzamentos de tempos, e não como sequências lineares.

Ao recontar histórias de comunidades e povos subalternizados, especialmente na Amazônia, abre-se um espaço para narrativas que confrontam e desconstroem as histórias dominantes, aquelas marcadas pela violência do colonialismo e pelo silenciamento de vozes. Essas histórias, antes não contadas, oferecem novos caminhos para os desfechos de conflitos passados, reimaginando o presente e o futuro à luz de memórias que foram silenciadas. Ao incluir o atravessamento de diferentes espaços – tanto geográficos quanto temporais –, a guerra que foi e continua sendo travada contra esses povos pode se encontrar com outras lutas, presentes e futuras, em diferentes cantos do mundo.

Esse pensamento rompe com a concepção colonizadora do tempo como uma linha rígida, sugerindo, em vez disso, que o tempo é circular, múltiplo e conectado. Sonhos, memórias e narrativas se entrelaçam, possibilitando novas formas de existir e resistir. A revisão do passado, presente e futuro sob essa ótica cria aberturas para imaginarmos desfechos que escapam às limitações impostas pelo colonialismo, permitindo que povos indígenas, quilombolas e outras comunidades subalternizadas escrevam suas próprias histórias de resistência e continuidade, transcendendo o tempo e o espaço coloniais.

1.1 A chegada ao Quilombo do Caldeirão: diálogos iniciais e encontro com saberes.

A entrada no campo da pesquisa etnográfica é frequentemente marcada pela imprevisibilidade, na qual o encontro com a alteridade redefine as questões iniciais da investigação. Não há como prever o impacto de cada rosto, cada história e cada detalhe do ambiente. A cada conversa, surgiam novos pontos de partida, como se a própria comunidade me conduzisse por caminhos que não estavam nos planos iniciais. Clifford Geertz (1978), em sua concepção de “descrição densa”, enfatiza que o trabalho etnográfico requer uma imersão profunda nas culturas estudadas, observando não apenas os comportamentos, mas também os significados subjacentes a eles. No Caldeirão, os significados não estavam apenas nas palavras, mas nos gestos, nas pausas e na própria respiração de quem contava.

Ao chegar à Comunidade Quilombola do Caldeirão, percebi que a prática de campo exige flexibilidade e abertura para absorver as nuances inesperadas das relações sociais e simbólicas que ali se desenrolam. À medida que caminhava pelas trilhas e me sentava ao lado das casas, meu papel de pesquisadora se dissolvia e era substituído por uma presença atenta, disposta a receber cada gesto de confiança. As crianças, curiosas, brincavam ao meu redor enquanto eu falava com os mais velhos. Em um desses momentos, uma menina segurou minha mão e me levou até a beira do rio. Segundo ela, ele guardava “segredos antigos”. Era como se ela mesma estivesse me dando permissão para me aproximar daquele universo.

Inspirando-me em uma escrita contra-colonialista, busquei estabelecer um compromisso ético de “escrivência”, permitindo que os saberes do Caldeirão emergissem em sua autenticidade. Ao adotar uma metodologia compartilhada, o foco não foi apenas na observação das práticas cotidianas, mas em uma troca verdadeira com a comunidade, fundamentada na ética quilombola do bem-viver. Nas refeições, ao lado das mulheres que preparavam os alimentos, percebia o valor que cada tarefa carregava. Na simplicidade dos afazeres ou no canto que ecoava no fim da tarde, havia mais que uma tradição; havia uma história de resistência e cuidado que atravessava gerações.

Num contexto tão carregado de significados como o quilombo do Caldeirão, foi necessário não apenas ter disposição para ouvir, mas também estar preparada para enfrentar os desafios inerentes à inserção em um espaço marcado por práticas de resistência histórica. O olhar de desconfiança de alguns ao início cedeu lugar ao acolhimento quando perceberam que eu estava ali não apenas para “estudar”, mas para entender, verdadeiramente, o que aquelas histórias e práticas representavam. Esse encontro com a comunidade quilombola vai além da mera observação; trata-se de um evento performativo que revela as redes de significados que

estruturam o território e as vidas de seus habitantes. Como sugere Veena Das (2006), o “campo” deve ser entendido não apenas como um espaço físico, mas como um “evento” relacional, onde o pesquisador participa ativamente da construção de uma realidade social em constante transformação.

Minha inserção nas comunidades quilombolas iniciou em 2018, quando, ao elaborar meu trabalho de conclusão de curso⁹, estabeleci um primeiro contato com a comunidade quilombola do Ariramba. Foi nessa ocasião que encontrei a história oral como método, vivendo uma experiência prática da antropologia. Ainda sem a maturidade que carrego hoje, esse momento inicial revelou o poder envolvente das narrativas pessoais. Naquele tempo, dediquei-me à história de Josélia, uma moradora reconhecida como “mulher-homem” ou “mulher de dois tempos”. Suas histórias eram tão cheias de detalhes e vida que me sentia transportada para o passado dela. No mestrado, ampliei meu foco para escutar também os mais velhos, numa tentativa de abarcar a riqueza e diversidade das histórias locais. Inicialmente, o plano era permanecer no Ariramba, mas as circunstâncias logísticas e financeiras, intensificadas pela mudança para a capital Belém, direcionaram meu caminho ao Quilombo do Caldeirão. Minha primeira ida ao Caldeirão teve o objetivo de conhecer meu sogro, mas lá deparei-me com um mundo vasto de memórias e histórias prontas para serem ouvidas.

No dia 5 de fevereiro de 2023, o céu carregado de nuvens e o cheiro de chuva trouxeram uma metáfora da jornada que me aguardava ao cruzar a Baía do Guajará. A embarcação que me levava ao Caldeirão parecia acompanhar o fluxo das histórias, um prenúncio das narrativas e dos saberes locais que emergiriam das águas e das terras daquele quilombo. A chegada foi marcada pela hospitalidade característica das sociedades quilombolas, onde os encontros com Dália, “prima de todo mundo”, como diziam por ali, simbolizavam um sentido de pertencimento que transcendia as barreiras iniciais entre o pesquisador e a comunidade. Logo Dália me convidou a conhecer sua casa e, ali, ao redor de uma mesa de café e pão caseiro, ela começou a contar sobre sua infância, sobre os dias de brincadeiras e os momentos de tensão na luta pelo território.

Quando a gente era criança, não tinha boneca de loja, não. Nossas bonecas eram feitas de bacaba. A gente pegava o caroço, lavava bem e desenhava os rostinhos com carvão. Vó Neca ensinava a fazer as roupinhas com pedaços de pano velho ou folhas de bananeira. Brincávamos de casinha, de mãe e filha... Cada uma inventava sua história. Era uma alegria só! Até hoje, quando vejo uma bacabeira carregada, lembro

⁹ Para acessar um fragmento deste trabalho, consultar: GONÇALVES DE CARVALHO, L.; CASTRO, L. K. S. A “Mulher de dois tempos” e representações de gênero na comunidade quilombola do Ariramba. Revista Ártemis, [S.l.], v. 30, n. 1, p. 73–96, 2022. DOI: 10.22478/ufpb.1807-8214.2020v30n1.55096. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/55096>.

das nossas brincadeiras e do tanto que a gente se divertia com tão pouco (Dália Maria Seabra Salgado, 41 anos).

A fala reflete criatividade, memória afetiva e vínculo comunitário. Mostra como o brincar era enraizado no ambiente natural e nos saberes transmitidos entre gerações. Também revela autonomia cultural e uma relação de pertencimento ao território, afirmando uma infância vivida com significados próprios, em conexão com a natureza e a ancestralidade.

Assim, esta forma de recepção que tive no quilombo me remete às reflexões de Mauss (2003) sobre a dádiva e a reciprocidade, onde o ato de acolher o estrangeiro se configura como um primeiro gesto de integração, estabelecendo laços que vão além do simples contato inicial “(...) Se coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” - podemos dizer, igualmente, “cortesias”. Mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” - elas e seus bens - aos outros” (Mauss, 2003, p. 263). A hospitalidade quilombola, neste contexto, não é meramente um ato de gentileza, mas uma manifestação concreta de uma ética comunitária que se opõe às dinâmicas coloniais de dominação e exclusão.

As primeiras conversas, entre uma xícara de café e caminhadas pelas trilhas da comunidade, revelaram a importância da oralidade como vetor da memória e da resistência coletiva. A centralidade da oralidade no Caldeirão pode ser analisada à luz das reflexões de Ricoeur (2000) sobre a memória e o esquecimento, onde o ato de narrar não apenas preserva o passado, mas também reconfigura as experiências vividas em novas formas de ação e resistência. Para os quilombolas, contar suas histórias é uma forma de reescrever sua presença no mundo, em oposição ao apagamento histórico que lhes foi imposto. Durante uma manhã calorosa, sentei-me ao lado de Dona Maria, que, com um sorriso calmo e um olhar distante, contou-me sobre as lutas da comunidade para manter suas tradições vivas. Ela me disse: “O que somos hoje não é só por nós, mas por todos que vieram antes.”

Ao adentrar no campo, percebi que a pesquisa tomava forma como uma arena de negociação e construção de identidades. O “campo”, aqui, pode ser entendido como um espaço de produção de conhecimento, onde, como apontam Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant (1992), o pesquisador não é um mero observador externo, mas sim um agente implicado nas relações de poder e nos processos simbólicos que perpassam o grupo estudado. Em vez de registrar meramente as narrativas, o pesquisador participa ativamente da criação e validação desses saberes, negociando constantemente sua posição dentro da comunidade.

A transformação da minha vivência pessoal em uma investigação etnográfica começou a ganhar forma nesses encontros despretensiosos. Não era difícil perceber que a oralidade

desempenhava um papel essencial na preservação das memórias e na coesão comunitária. Inspirada pelas metodologias de história oral (Meihy & Ribeiro, 2011), percebi que as narrativas contadas em tom de conversa casual continham, na verdade, elementos valiosos de uma resistência que transcendia o tempo e o espaço, conectando as gerações. O que começou como uma visita familiar evoluiu para algo maior, algo que demandava não apenas escuta, mas um olhar atento às transformações do território e aos relatos compartilhados.

Uma dessas vozes era a de Raimundo Patrique, liderança local. Foi por meio de uma reunião com ele e Emerson Miranda que compreendi as dinâmicas que regiam o Caldeirão. Patrique falava com uma calma que ocultava a urgência em preservar as memórias dos “senhores e senhoras”¹⁰ da comunidade. A cada palavra, era como se ele abrisse uma janela para o passado, permitindo que eu visse um pouco da força histórica que mantinha aquela terra viva. Apesar de serem jovens, Patrique e Emerson são profundamente engajados na luta quilombola e trazem, em cada gesto e em cada fala, o compromisso de proteger e dar continuidade ao legado ancestral. Desde muito cedo, ambos acompanharam as histórias e as batalhas de seus parentes mais velhos e, com o tempo, tornaram-se vozes ativas em defesa da terra e dos direitos da comunidade. Sentados à beira do rio Paracauari, que margeia a comunidade, Patrique explicava o quanto a oralidade era essencial para a manutenção da memória coletiva, lembrando-me de que o passado só vive enquanto houver quem o conte.

Durante a conversa, Patrique mencionou a importância de uma assembleia comunitária, necessária para validar minha pesquisa. Eu já estava imersa naquelas histórias, conectada com os sentimentos que aquele lugar me despertava, mas ali compreendi que meu papel não era apenas o de observadora. Eu deveria me inserir na dinâmica local, respeitar as tradições e colaborar com a preservação daquilo que me era confiado.

Quando o encontro da assembleia foi marcado, o céu parecia novamente prenunciar uma tempestade. Era como se o clima seguisse o ritmo do Caldeirão, imprevisível e cheio de vida. E no dia 3 de junho de 2023, a comunidade me acolheu de vez. Eu não era mais uma visitante; o Caldeirão me abraçava como parte da história que ali se desenrolava. A pesquisa etnográfica ganhava um novo significado: não era mais apenas uma busca por dados ou informações. Era um processo de entrelaçar minhas vivências com as da comunidade, de ouvir com empatia e transformar aquelas vozes em narrativas que pudessem perpetuar a memória e as resistências do quilombo.

¹⁰ “Senhores e senhoras” e “antigos” são formas respeitadas pelas quais os moradores se referem aos mais velhos da comunidade.

Cada história ouvida e cada memória resgatada revelaram a profundidade da resistência que atravessa gerações. No Quilombo do Caldeirão, a narrativa oral não é apenas um modo de preservar o passado, mas uma prática de resistência que reafirma a presença quilombola frente às estruturas que historicamente tentaram apagá-la. A fala dos mais velhos – seus relatos de luta por terra, suas lembranças de uma infância de resistência e aprendizado – são, em si, atos de reexistência, que se mantêm vivos pela repetição e pela importância atribuída a cada uma dessas memórias. O território do quilombo não é somente físico, mas um espaço simbólico onde se encontram o passado, o presente e a visão de um futuro de autonomia e continuidade.

As transformações territoriais que marcaram o Caldeirão ao longo dos anos, como a abertura da PA-154 e a chegada de novos empreendimentos, faziam parte das histórias que me eram contadas. Cada nova estrada, fábrica ou pousada era um capítulo a mais na complexa relação entre o quilombo e o mundo ao seu redor. Patrique, ao falar dessas mudanças, carregava no olhar uma mistura de nostalgia e esperança. Ele sabia que as transformações eram inevitáveis, mas acreditava que, através da resistência comunitária e da preservação da memória, o Caldeirão continuaria sendo mais do que um pedaço de terra. Ele seria, sempre, um símbolo de luta e pertença.

Desde minha primeira visita ao Caldeirão, enfrentei desafios para cultivar, como pesquisadora, o que se denomina “desfamiliarização”, ou seja, a capacidade de criar uma sensação de estranhamento em campo¹¹. Embora não estivesse imersa naquele modo de vida, muitos saberes e práticas dos moradores rapidamente se tornaram familiares¹² para mim, devido à ancestralidade de minha família, quilombola por parte de mãe, transmitindo saberes que ecoam através das gerações.

Conforme argumenta Peirano (1995), o estranhamento é um mecanismo que possibilita um confronto entre teorias e práticas, promovendo a autorreflexão. Quando se observa o campo com um olhar voltado a questões e problemas de pesquisa, especialmente guiados por teorias, surge um distanciamento entre o pesquisador e os sujeitos estudados. Assim, percebi que esse distanciamento já estava estabelecido, embora eu só tivesse consciência dele ao registrar meus pensamentos em meu diário de campo nos últimos dias de minha estadia.

¹¹ Esse sentimento me acompanha desde a graduação e se revela como um exercício constante na minha prática como antropóloga em campo.

¹² Pierre Bourdieu argumenta que, ao se estudar campos e objetos próximos – ou seja, menos distantes culturalmente –, a violência simbólica resultante da relação etnográfica é reduzida. Esse enfoque permite um diagnóstico mais próximo, promovendo uma análise que possibilita a “compreensão genérica e genética” de cada interlocutor. Essa compreensão é fundamentada em um conhecimento, tanto prático quanto teórico, sobre as condições sociais das quais o sujeito emerge (Wacquant 2006, p. 20).

Como observadora e agente afetada por essas vivências, minha ancestralidade quilombola me conectava com os saberes transmitidos no Caldeirão. Em vez de manter uma distância, a “desfamiliarização” de que fala Peirano surge aqui como um desafio de navegar entre pertencimento e estranhamento, entre proximidade afetiva e rigor etnográfico. À medida que minhas viagens e observações progrediram, minhas ideias preconcebidas deram lugar a um entendimento mais profundo. Inspirada em Fravret-Saada, aceitei ser “afetada” pelo campo, permitindo que minhas teorias iniciais se desmanchassem frente à realidade quilombola. Nas palavras de Saada (1990, 2005), o que caracterizaria o antropólogo é “ser afetado” por outras experiências. Por isso, quando vamos a campo com noções preconcebidas e munidos de teorias, voltamos, alimentando-as ou transformando-as.

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem se aproveitar da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assume o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (Fravret-Saada, 2005, p. 6).

Durante a minha convivência no Caldeirão, o conhecimento foi sendo construído não apenas por meio de conversas formais, mas de uma experiência sensível compartilhada. Sentar ao lado de uma fogueira, participar de reuniões comunitárias e caminhar ao amanhecer pelos campos do quilombo me permitiram sentir e absorver as práticas e valores que estruturam a vida ali. Era uma compreensão que surgia mais pelo sentir e observar do que pelo perguntar. Os ritmos e silêncios do Caldeirão – as pausas naturais entre uma fala e outra, o movimento tranquilo das tarefas diárias – tudo isso se integrava ao saber quilombola, revelando uma sabedoria que só pode ser entendida plenamente através da experiência direta.

Dessa forma, fui aprendendo a ver o Caldeirão não apenas como um lugar físico, mas como um espaço simbólico de confluência, como descreve Nego Bispo. Ali, as memórias individuais se misturavam, e o território se tornava uma extensão da identidade coletiva. As histórias, os sons, as cores – tudo parecia estar conectado por fios invisíveis que entrelaçavam passado, presente e futuro em uma única tapeçaria.

O Caldeirão é mais do que uma geografia: ele representa um ponto de encontro onde se fundem saberes ancestrais, tradições culturais e experiências de vida que moldaram a identidade da comunidade ao longo do tempo. Em cada pedaço de terra, em cada história contada na casa das pessoas, nas canções que ecoam pelo território, há uma ligação profunda com os que vieram antes e com os que ainda virão. Nesse espaço de significados, a memória coletiva se fortalece, mantendo vivas as lembranças de resistência e celebração.

Assim, o Caldeirão se mostra como um refúgio, onde suas práticas, rituais e valores reafirmam a importância da oralidade e da preservação cultural. É um espaço em que o tempo parece convergir, em que o passado ilumina o presente e orienta o futuro. Cada experiência vivida ali reforça essa conexão atemporal, consolidando o Caldeirão como fonte de força e renovação. Nesse entrelaçamento de narrativas, ele se revela como um símbolo da persistência e da resiliência de uma identidade coletiva que resiste ao tempo e às adversidades. Portanto, compreender o Caldeirão é reconhecer que ele vai além da materialidade de suas paisagens; é perceber que ele é, ao mesmo tempo, memória, resistência e vida.

Os encontros diários – seja ao redor de uma mesa de café, no deslocamento conjunto para as atividades ou na troca de sementes e mudas entre as famílias – revelaram camadas profundas de solidariedade e colaboração. Por meio dessas interações, nota-se uma percepção de coletividade que transcende a lógica da propriedade privada e do ganho individual. Os moradores articulam o cultivo e o uso dos recursos naturais para perpetuar um modelo de vida que foge ao consumo desenfreado, resistindo assim à pressão do agronegócio e das monoculturas que ameaçam o Marajó. Essa resistência, tão discreta quanto poderosa, é sustentada por práticas de transmissão oral, onde conhecimentos sobre plantas, rituais e histórias de antepassados são passados de geração em geração. A oralidade, aqui, não é meramente uma forma de comunicação, mas um modo de inscrever o pertencimento e de assegurar que as memórias e os modos de vida dos antepassados continuem vivos no presente.

A mediação de figuras como tia Dália demonstrou o papel dos líderes informais na manutenção das relações comunitárias e na preservação dos saberes tradicionais. A cada entrevista intermediada, é evidente que tia Dália não apenas facilitou a troca de informações, mas representou uma ponte viva entre o passado e o presente. Em suas palavras, ecoam histórias que ilustram a força das mulheres quilombolas e seu papel central na economia familiar e na resistência cultural. Com suas narrativas, ela oferece uma visão do Caldeirão que só pode ser compreendida por quem vive o cotidiano da comunidade, evidenciando uma riqueza de saberes e experiências que formam a base da identidade quilombola.

1.2 Descrição do Caldeirão: territórios e resistências contemporâneas

No contexto amazônico, a luta pela preservação das comunidades quilombolas e suas tradições transcende questões ambientais, englobando batalhas históricas pela autonomia territorial e cultural. O Marajó, com sua vasta diversidade de ecossistemas e sua riqueza cultural, é palco de inúmeras pesquisas que buscam compreender tanto o uso sustentável dos recursos naturais quanto as complexas dinâmicas sociais e culturais presentes na região. Estudos recentes, como os de Bezerra (2020) e Nogueira (2015), investigam os modos de preservação da biodiversidade, enquanto outros, como Marin (2009) e Lages (2014), abordam as práticas culturais, os conflitos socioambientais e, sobretudo, as lutas sociopolíticas por direitos territoriais, que permanecem em constante ebulição.

A Amazônia sempre foi um território de resistência, onde as populações indígenas e quilombolas enfrentaram – e ainda enfrentam – as estruturas coloniais e pós-coloniais de opressão. Zélia Amador de Deus (2019) relembra a trajetória dos herdeiros de Ananse, símbolo de astúcia e resistência nas culturas africanas, cujas redes se espalharam pelo continente africano e chegaram à Ilha Grande de Joanes, hoje Arquipélago do Marajó. As resistências que emergiram dessas redes se enraizaram no território amazônico, especialmente entre quilombolas e indígenas que, durante os períodos colonial e imperial, foram submetidos à escravização e à violência sistemática (Marin & Castro, 1999; Gomes, 2005). No entanto, a história dessas comunidades não é estática ou confinada ao passado; é uma narrativa viva, em constante transformação, onde as memórias e lutas ancestrais se entrelaçam com as resistências contemporâneas.

O Quilombo do Caldeirão, localizado a cerca de 3 km de Salvaterra e acessível tanto pela rodovia PA-154 quanto pelo rio Paracauari, é mais do que um espaço delimitado. Neste território, as práticas e memórias ancestrais formam um tecido de enfrentamento cotidiano às estruturas coloniais. Aqui, o território é uma extensão da identidade coletiva quilombola, uma manifestação do que Antônio Bispo Santos (2023) chama de “saber orgânico”, enraizado no modo de vida quilombola e na autonomia sobre seus próprios modos de existir e resistir.

“Saber orgânico é esse saber que compõe o ser, é o saber que envolve o ser. Então, ele vale toda a nossa vida, ele envolve a vida porque ele é a nossa vida. O saber orgânico diz respeito a ser, criar, confluir; em contraste a um saber sintético, que envolve fragmentação e posse – e que nos faz doentes, separados. Vivemos em uma sociedade dominada pelo sintético, mesmo em um mundo que só é possível a partir do orgânico”¹³.

¹³ Antônio Bispo dos Santos em participação de roda de conversa “As fronteiras entre o saber orgânico e sintético, um olhar quilombola para a economia” realizada em 15/09/2023 pela Escola Schumacher Brasil.

Esse tipo de resistência vai além da demanda por recursos: é um ato político de reafirmação da presença quilombola na Amazônia, desafiando o controle e as narrativas impostas pelas instituições coloniais e pelo Estado.

A história do Caldeirão e de outras comunidades quilombolas da Amazônia destaca a importância de romper com a lógica colonial que historicamente tratou essas populações como objetos de estudo. Nesse sentido, a comunidade do Caldeirão não apenas resiste à expropriação territorial, mas também reafirma, a cada dia, a presença viva de seus saberes e modos de vida no coração da Amazônia. Essa resistência não pode ser entendida apenas como uma demanda por recursos, mas como um ato político que reafirma a agência dos quilombolas e indígenas na construção de suas próprias narrativas, desafiando o controle histórico exercido por instituições coloniais e pelo Estado. Ao protagonizarem suas lutas, essas comunidades demonstram que a Amazônia não é apenas um espaço de exploração, mas um território de história, memória e resistência, onde o passado se entrelaça com o presente em um contínuo esforço para garantir um futuro mais justo e plural.

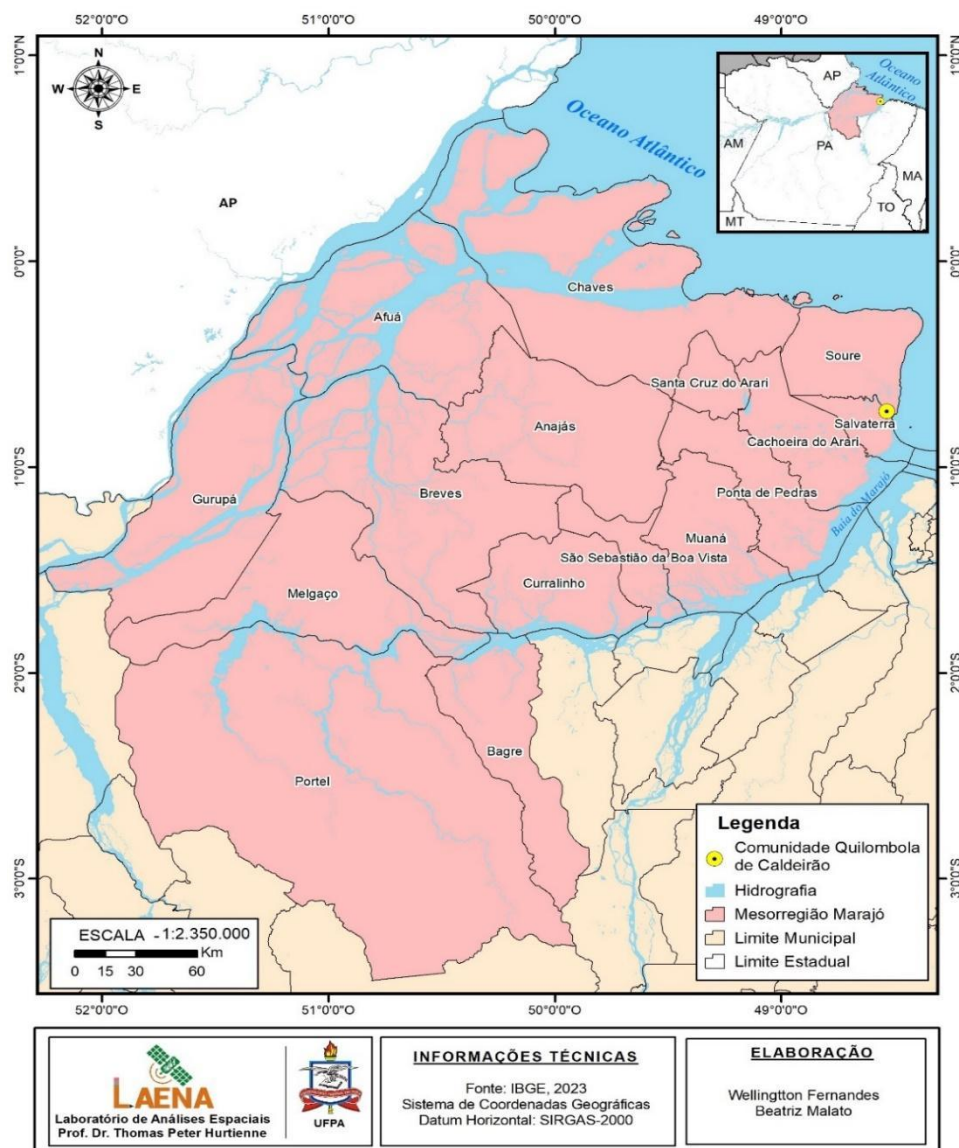


Figura 1 – Mapa da mesorregião do Marajó, 2024.

Fonte: LAENA/NAEA/UFPa

Ao olhar o mapa da mesorregião do Marajó, percebe-se que o território do Caldeirão transcende as fronteiras físicas, expandindo-se para além do que a cartografia convencional demarca. Este mapa torna visíveis as dinâmicas de resistência e ocupação que sustentam a vida no Caldeirão e na própria ilha, revelando o território quilombola como uma verdadeira “zona de contato”. Aqui, diversas temporalidades e modos de vida se entrelaçam, criando um espaço onde culturas se encontram, se confrontam e se reinventam, geralmente em meio a relações de poder profundamente assimétricas. Esse processo, conforme sugere Mary Louise Pratt (1991, p. 34), não é apenas um embate, mas também uma oportunidade para recriação cultural, onde o quilombo reafirma sua autonomia e identidade frente às pressões externas.

econômica. O impacto da rodovia no Caldeirão reflete um processo que Arturo Escobar (2008) descreve como o embate entre territórios vivos e o desenvolvimentismo, onde as comunidades locais resistem à mercantilização de suas terras e saberes, buscando formas de manter sua autonomia.

Em 2003, a “Ocupação São Veríssimo” se destacou como um evento significativo na história da comunidade, marcando uma nova fase de reivindicações por terra e direitos. Esse episódio exemplifica a contínua luta das comunidades quilombolas na Amazônia pela manutenção e expansão de seus territórios, confrontando as estruturas de poder que tentam limitar seu acesso à terra. Como nos lembra James Scott (1990), essas formas de resistência, muitas vezes sutis e cotidianas, configuram-se como estratégias de camuflagem e subversão frente ao poder hegemônico, sem, contudo, perder a identidade coletiva.

O croqui destaca, além da rodovia, outros aspectos importantes da organização territorial do Caldeirão, como os lagos Carananduba e São Francisco, que desempenham um papel importante na economia e na sociabilidade da comunidade. Outro ponto relevante é uma área de possível adensamento habitacional, marcada por quarteirões de traçado regular, embora sem a identificação individual das moradias. Esse tipo de mapeamento urbano e comunitário, como discutido no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, vai além da simples representação espacial; ele revisita as dinâmicas de poder e as disputas territoriais que caracterizam a relação das comunidades tradicionais com o Estado e o mercado. A importância de iniciativas como essa está em sua capacidade de visibilizar as demandas e direitos dessas comunidades que historicamente foram marginalizadas.

O espaço dos lagos Carananduba e São Francisco funciona como um lugar de pertencimento e de reafirmação da coletividade, onde as práticas culturais se manifestam em formas ritualísticas e cotidianas. Para além do seu valor ambiental, esses lagos são parte essencial da cosmologia quilombola local. Assim, esses corpos d’água não são meros espaços naturais, mas lugares de memória e de articulação social, onde se reafirma uma continuidade cultural que ultrapasse a passagem do tempo e as mudanças impostas de fora.

Conforme o censo de 2012, o Caldeirão contava com 183 domicílios, distribuídos ao redor de elementos centrais da vida comunitária, como os campos de futebol e as piçarreiras. Esses espaços, mais do que locais de lazer ou trabalho, são pontos de encontro que consolidam as relações sociais e reforçam a coesão comunitária. O rio Paracauari, que margeia o quilombo e o conecta à comunidade vizinha de Mangueiras, sublinha a interconectividade entre os territórios quilombolas, onde a geografia natural se integra aos fluxos de saberes, práticas culturais e resistências compartilhadas.

O mapa elaborado pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia também permite uma análise mais ampla da posição estratégica do Caldeirão, situado próximo à cidade de Soure. A travessia do rio Paracauari, que dura cerca de 20 minutos, facilita as interações entre essas localidades, demonstrando a complexa rede de trocas e interdependências entre os quilombos do Marajó. Essa proximidade física, porém, não deve ser vista apenas como uma facilidade de acesso, mas como um elemento que reforça as relações históricas e culturais de resistência que permeiam esses territórios.

Para as comunidades quilombolas, o território é uma esfera simbólica onde a memória, a ancestralidade e a luta por direitos se entrelaçam, resistindo às forças coloniais que ainda hoje buscam reduzir seus modos de vida a meras paisagens exóticas ou a recursos passíveis de exploração. Na perspectiva decolonial, esses territórios não são apenas espaços físicos; eles são territórios de existência e resistência, onde se desconstroem as narrativas impostas pela modernidade colonial, que desumanizam e marginalizam essas comunidades.

O território quilombola pode ser entendido como um espaço de agência, onde as comunidades quilombolas recriam suas próprias cosmologias e sistemas de significação. Essas cosmologias não estão desvinculadas da materialidade da terra, pois o território não é um recurso utilitário, mas sim um espaço relacional, onde a natureza, os ancestrais e os vivos coexistem. Esse entendimento se opõe diretamente às perspectivas hegemônicas que veem o território apenas como uma base de recursos econômicos. Como ressalta Nego Bispo, o território é a própria continuidade da existência quilombola, um lugar onde as identidades coletivas e a ancestralidade se territorializam.

Essas comunidades, por meio de práticas que integram o trabalho, a espiritualidade e a convivência comunitária, reconstroem no cotidiano uma resistência que não é apenas política, mas também epistemológica. Em outras palavras, ao defenderem seus territórios e seus modos de vida, os quilombolas afirmam um saber e um modo de ser que desafia a lógica colonial-capitalista, que historicamente vê a terra como um objeto passível de extração e lucro. Ao contrário, o território quilombola é compreendido como uma entidade viva, carregada de significados e constituída por relações sociais e simbólicas que valorizam a coletividade e o bem-estar comum.

Essa resistência se manifesta em práticas como a agricultura de subsistência, o manejo sustentável e os rituais comunitários, todos eles componentes de um sistema de conhecimento que dialoga com a natureza de maneira respeitosa e sustentável. Esse saber ambiental quilombola é essencial em discussões contemporâneas sobre a conservação e o clima, pois oferece uma alternativa ao modelo extrativista e ecologicamente destrutivo. A defesa do



Fonte: PNCSA.

Nas análises realizadas por Rosa Acevedo Marin, a forma oval observada no mapa representa o território etnicamente configurado do Quilombo do Caldeirão, abrangendo uma área de cerca de 30.000 hectares. Esse território, marcado por sua configuração histórica e cultural, reflete a continuidade das práticas e modos de vida dos quilombolas, mas também as pressões externas que ele sofreu ao longo do tempo. Como identificado na representação gráfica, as fazendas vizinhas progressivamente cercaram essa área, o que ilustra um padrão de cercamento característico dos processos de expropriação que atingem comunidades tradicionais na Amazônia. Essa dinâmica de apropriação do território lembra o conceito de acumulação por despossessão, como discutido por David Harvey (2004), em que as terras das populações marginalizadas são progressivamente tomadas para atender aos interesses do capital.

Além da pressão fundiária, o mapa elaborado pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia também destaca a localização estratégica do Caldeirão, que fica próximo à cidade de Soure, a apenas uma travessia de cerca de 20 minutos pelo rio Paracauari. Essa proximidade, contudo, não deve ser entendida apenas em termos geográficos, mas como um elemento chave nas conexões socioculturais e econômicas entre as duas localidades. O rio Paracauari, além de ser uma via de transporte, é um elo vital que reforça a interdependência histórica entre os quilombos da região, servindo como artéria cultural e territorial.

O conceito de território etnicamente configurado, usado por Acevedo Marin, não se limita ao espaço físico, mas se estende ao território simbólico, onde os laços ancestrais e a memória coletiva se manifestam. Para as comunidades quilombolas, o território não é apenas uma terra a ser ocupada, mas um espaço de significação onde se constroem suas identidades e resistências. A presença de fazendas circundando o quilombo reflete as tensões entre a memória quilombola e as tentativas históricas de dominação e desarticulação territorial.

A relação entre o Caldeirão e Soure, facilitada pelo rio, ilustra como o território quilombola vai além de suas fronteiras oficiais, conectando-se com outras comunidades em uma rede de trocas que abrange práticas econômicas, sociais e simbólicas. Esse tipo de conexão territorial, tão importante na história dos quilombos, revela uma geopolítica local de resistência, em que as comunidades utilizam suas relações com o ambiente natural e seus laços com outros grupos para fortalecer sua presença na região. Como discutido por Arturo Escobar (2008), essas relações são formas de re-territorialização, em que as populações locais resistem às tentativas de mercantilização e mantêm suas práticas de manejo sustentável e controle comunitário do território.

Assim, o mapa do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia oferece uma representação gráfica que vai além do aspecto técnico, funcionando como um instrumento

político que visibiliza a presença e a luta dessas comunidades por seus direitos territoriais. Ele sublinha a importância das conexões sociais e territoriais na construção de resistências, demonstrando que os quilombolas do Caldeirão não estão isolados, mas inseridos em um complexo tecido de relações que desafia as tentativas de expropriação e marginalização.

O Quilombo do Caldeirão, situado em uma posição estratégica no Arquipélago do Marajó, exemplifica as contínuas lutas das comunidades quilombolas pela preservação de seus territórios, suas memórias e sua identidade coletiva. A presença desse território quilombola transcende seu aspecto puramente geográfico, sendo melhor compreendida como uma construção simbólica, onde a luta pela terra está profundamente conectada à resistência cultural e à preservação de práticas ancestrais. Como discute Stuart Hall (1992), a identidade quilombola pode ser vista como uma “identidade em trânsito”, constantemente redefinida por meio das lutas políticas e sociais que atravessam o tempo, mas sempre ancorada em tradições que resistem às pressões e influências externas. Nesse sentido, o território quilombola funciona como um espaço dinâmico, onde o passado e o presente se entrelaçam na construção de futuros possíveis.

Com isso,

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (Hall, 1992, p. 12-13).

A narrativa de resistência do Caldeirão, conforme observa Rosa Acevedo Marin (2006), reflete o enfrentamento contínuo às pressões do capitalismo global, que busca transformar territórios tradicionais em espaços de mercantilização. Entretanto, as histórias contadas pelos mais velhos, não apenas lembram os desafios e adversidades enfrentadas ao longo dos anos, mas também destacam a resiliência da comunidade. A memória coletiva, como sugere Halbwachs (1950), funciona aqui como um guia para a ação no presente, oferecendo uma base sólida para que as lutas políticas e territoriais atuais se articulem em torno da continuidade cultural e da defesa do território.

As transformações estruturais que afetam o Caldeirão, especialmente a presença de novos empreendimentos e o impacto da rodovia PA-154, são exemplos claros das mudanças que alteram a dinâmica local. A construção de infraestruturas e a chegada de atividades econômicas ligadas ao turismo e à indústria evidenciam as tensões entre o tradicional e o moderno. Essa situação pode ser lida à luz das reflexões de Anna Tsing (2015) sobre as zonas

de fronteira, onde o encontro entre formas de vida tradicionais e a modernidade capitalista cria não só vulnerabilidades, mas também oportunidades para novas formas de resistência criativa. No Caldeirão, o choque entre a preservação da cultura quilombola e a pressão por modernização coloca a comunidade em uma posição de constante negociação com as forças externas.

Esse processo de resistência criativa subverte a lógica colonial que trata territórios quilombolas como espaços a serem explorados ou adaptados ao progresso econômico. Em vez disso, o Caldeirão afirma seu direito de existir conforme suas próprias cosmologias, onde a terra, a memória e a identidade são indissociáveis. A partir desse confronto, emerge uma nova possibilidade de territorialidade e autonomia que desafia as estruturas dominantes e reivindica um futuro onde o tradicional e o moderno coexistam sem o apagamento dos saberes quilombolas.

1.3 Vivências no campo: meus desafios no processo, negociações de alteridade e o meu lugar além de pesquisadora

Os encontros com as vozes locais não revelavam apenas a superfície das relações entre pesquisador e comunidade, mas revisitavam uma teia densa de trocas simbólicas e negociações contínuas. A interação com o “outro”, longe de se limitar à coleta de dados, se configurava como um processo de construção mútua, onde o diferente não era um objeto a ser interpretado, mas uma presença ativa, capaz de reconfigurar a própria identidade do pesquisador. Homi Bhabha (1998) sugere que o contato entre culturas cria um “terceiro espaço”, e foi nesse entre-lugar que percebi que as categorias fixas que marcam as noções coloniais de identidade e alteridade se desmanchavam, criando novas formas de estar e resistir.

Isso porque a disposição de descer aquele território estrangeiro - para onde guiei o leitor - pode revelar que o reconhecimento teórico do espaço-cisão da enunciação e capaz de abrir a caminho a conceitualização de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na inscrição e articulação do *hibridismo* da cultura. Para esse fim deveríamos lembrar que é o “inter” - o fio cortante da tradução e da negociação, o *entre-lugar* - que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaço, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como os outros de nós mesmos (Bhabha, 1998, p. 69, grifo do autor).

Na prática etnográfica, esse movimento de descolonizar o olhar exigiu de mim uma postura atenta, mas sobretudo um reconhecimento da agência dos quilombolas. A comunidade do Caldeirão não era apenas o campo de estudo, mas produtora de saberes que exigiam respeito e escuta. Aqui, a alteridade não se dava como algo a ser decifrado ou categorizado, mas como uma construção relacional, uma co-autoria. A pesquisa se desfez das hierarquias implícitas e assumiu uma forma mais participativa, como propõem Gayatri Spivak (2010) e Boaventura de Sousa Santos (2007), onde a voz do pesquisador não suplantava a do outro, mas se entrelaçava em um diálogo vivo.

A crítica ao eurocentrismo e a qualquer conhecimento que se coloca como referência universal foi essencial neste trabalho para revelar como tais concepções negam as múltiplas racionalidades e histórias que compõem o mundo (Mudimbe, 1988, p. 208). No contexto colonial, a criação da alteridade como um espaço-tempo de atraso serviu para relegar os saberes locais à condição de “inferiores”, sustentando a narrativa de que os povos colonizados viviam na ignorância e careciam de “civilização”. Essa hierarquização fundante reforçou as bases ontológicas e epistêmicas do pensamento científico moderno, estruturado em um dualismo que opera por meio da imposição de uma “linha abissal” (Santos, 2007, p. 46-47). Essa linha não apenas separa o mundo ocidental moderno do “outro”, mas também classifica o espaço colonial

como um lugar onde normas e conhecimentos válidos no contexto europeu não se aplicavam. Essa divisão hierárquica, que posiciona humanos e sub-humanos em esferas distintas, permanece operante e continua a gerar exclusões radicais, negando a coexistência, e a pluralidade de saberes e existências no mundo.

A partir dessa imersão no cotidiano, cada encontro era uma oportunidade de aprofundamento nas histórias e perspectivas dos habitantes do Caldeirão. Não se tratava apenas de coletar dados ou registrar falas, mas de compartilhar experiências e reconhecer as tramas sutis que sustentam o lugar. Nas pausas para um café ou nas conversas ao longo do caminho, surgiam momentos de troca que escapavam aos limites do meu bloco de notas e do rigor acadêmico. Era ali, na escuta atenta e nos silêncios compartilhados, que o conhecimento local revelava sua densidade — uma sabedoria que ia além das palavras e se expressava em gestos, olhares e na maneira de estar no mundo.

Meus dias no Caldeirão começavam com a leveza da manhã, por volta das seis. Tomava café rapidamente, e com uma pequena bolsa — onde guardava meu celular e bloco de notas —, subia na bicicleta emprestada por Bella, filha de tia¹⁴ Dália. Ao pedalar pelas ruas de terra e na rua principal de asfalto que corta o território, em direção às entrevistas que tia Dália cuidadosamente havia intermediado, não estava apenas cumprindo uma rotina de pesquisa. O ato de mover-se pelo território se tornava uma forma de “habitar” aquele espaço, de tecer relações e, como sugere Tim Ingold (2000), integrar-se às práticas que constituem aquele lugar. Cada pedalada não era um simples deslocamento, mas um gesto de inscrição na trama social do Caldeirão, onde cada percurso traçado adicionava um novo fio ao tecido das interações locais.

¹⁴ Com a aproximação e o acolhimento de Dália e sua família, tornou-se natural que eu passasse a chamá-la e as irmãs de “tias”.



Figura 4 - Uma das pedaladas pela estrada de asfalto da Comunidade.

Fonte: Autora, 2024.

Cada entrevista realizada no Caldeirão revelou-se marcada por situações memoráveis, gravadas na lembrança com profundidade. Recordo vividamente não apenas dos entrevistados e de suas trajetórias, mas também dos caminhos até suas casas, cada detalhe que compôs nosso encontro. Nas primeiras entrevistas, eu era convidada para almoçar; com o passar do tempo, porém, a recepção se intensificava, variando entre mesas postas com esmero para o almoço ou um café acompanhado de biscoitos. Esses momentos, mais do que simples interações para coleta de dados, transformaram-se em espaços de partilha e escuta, como novamente sugere Mauss (2003) com sua teoria da dádiva, onde a oferta de comida se traduz em uma forma de reciprocidade e acolhimento, promovendo uma troca simbólica que reforça os laços sociais.

A partir das memórias compartilhadas pelos moradores, desvendi, pouco a pouco, os múltiplos sentidos que constituem a comunidade. Nesse entrelaçado de narrativas, revelaram-se não apenas as origens da comunidade e de seu povo, mas também as tradições cuidadosamente preservadas, a construção da identidade quilombola e as formas de organização que sustentam o coletivo. A oralidade foi nossa via de acesso, um convite para adentrar e compreender o mundo por entre as vozes daqueles que, ao narrar, recriam suas histórias e reafirmam seus pertencimentos.



Figura 5 - Uma mesa de almoço posta no quintal.

Fonte: Autora, 2024.

A disposição das pessoas em compartilhar não apenas suas histórias, mas também os alimentos, revisitou o sentido comunitário do Caldeirão. As entrevistas fluíam como conversas, onde eu prestava atenção a cada palavra, gesto e expressão dos entrevistados enquanto eles relembravam suas trajetórias e experiências no Caldeirão. Essa forma de escuta ativa, fundamentada na perspectiva de Paulo Freire (1987) sobre a “pedagogia da escuta”, permitiu

que eu não apenas compreendesse suas narrativas, mas também respeitasse a agência de cada entrevistado em narrar sua própria história.

Em alguns momentos, sentia-me surpresa com o nível de receptividade, um acolhimento tão caloroso que não era habitual para mim. Entretanto, ao longo do tempo, compreendi que essa prática de hospitalidade era uma característica inerente ao modo de ser das pessoas do Caldeirão. Sempre havia um café, um pão, um biscoito à disposição, evidenciando uma hospitalidade que transcendia a formalidade e se aproximava do afeto. Nas palavras de dona Rute, “minha filha, aqui no Caldeirão, você pode se sentir em casa” – uma frase que ressoou profundamente em minha experiência de campo.

Para Lévi-Strauss (1964), essa capacidade de integração e pertencimento marca uma das dimensões fundamentais da relação entre o pesquisador e o campo, onde o “outro” não é apenas objeto de estudo, mas também sujeito de um vínculo que se constrói de maneira compartilhada e colaborativa. Ao longo do trabalho de campo, fui sendo recebida pela comunidade de maneiras que refletiam essa relação de confluência, que não exigia fusão nem homogeneidade. Em vez disso, a confluência era uma junção de trajetórias, vivências e saberes que, apesar de se entrelaçarem, mantinham suas singularidades.

Essa experiência de acolhimento tornou-se uma oportunidade para que os saberes da comunidade não apenas fossem registrados, mas também vivenciados e experimentados por mim, o que revela a essência da etnografia como prática de co-participação. Em cada conversa e troca de gestos, eu era transformada tanto quanto observava e interpretava, e, nesse processo, a própria noção de “pesquisador” e “campo” foi se desfazendo para dar lugar a uma relação mais horizontal e co-criada.

A abordagem decolonial de autores como Quijano (2000) e Mignolo (2007) e a contracolonial de Nego Bispo (2023) enriquece essa vivência, ao proporem uma ruptura com o olhar tradicional da antropologia e do saber acadêmico que frequentemente cristalizou o “outro” como exótico ou objeto distante. Na prática, isso significou, para mim, renunciar a certas expectativas e interpretações e me deixar guiar pelas formas próprias da comunidade de narrar suas histórias e apresentar seus valores. Tornou-se evidente que não bastava apenas ouvir: era preciso também reconhecer os significados atribuídos pelas pessoas ao meu próprio papel ali, como estrangeira e, ao mesmo tempo, participante.

Essa reciprocidade foi se revelando nas pequenas interações diárias, onde gestos simples de hospitalidade se misturavam a um desejo genuíno de partilhar a própria visão de mundo. Ao acolher essas perspectivas de maneira respeitosa e aberta, pude entender melhor o que Boaventura de Sousa Santos (2004) descreve como uma “comunidade de conhecimento”, em

que saberes locais e científicos se encontram sem hierarquia ou imposições, mas em um constante processo de intercâmbio e respeito mútuo.

Cada troca – desde as entrevistas formais até as conversas despretensiosas – se tornou uma parte fundamental do processo de “tradução intercultural” (Santos, 2007), onde, ao invés de buscar encaixar a experiência em categorias pré-definidas, eu fui aprendendo a reinterpretar minha própria posição e entender a etnografia como um caminho de transformação mútua.



Figura 6 - Corte de bacuri, prática cotidiana.

Fonte: Autora, 2023.

Com o tempo, minha presença passou a ser reconhecida na comunidade. Os olhares curiosos deram lugar a cumprimentos familiares, e logo me vi chamada de “a moça do caderninho” — uma figura que, por mais que carregasse o simbolismo de observadora, também

representava a mediação entre os saberes locais e o registro etnográfico. Ao mencionar que era nora de Amaral e sobrinha de Dália, percebia as barreiras se dissolvendo. Essa identificação, por meio de figuras conhecidas, revelava a importância das relações de parentesco na estrutura social do quilombo, ecoando a ideia de Lévi-Strauss (1969) de que essas redes de pertencimento são chaves para a inclusão social. Deixava de ser apenas uma pesquisadora externa e me tornava parte da narrativa viva do lugar.

Essa dinâmica de inserção me fez pensar na noção de relacionalidade de Marilyn Strathern (2009), em que a identidade de uma pessoa não é composta apenas pelo que ela é, mas pelas relações que ela tece com aqueles ao seu redor. Ao ser continuamente associada à Dália, uma figura central na comunidade, minha própria identidade como pesquisadora era transformada. Eu deixava de ser uma estrangeira e passava a ser um elo nas relações sociais que sustentam o Caldeirão.

Com o passar das semanas, a pergunta “você é filha de quem?” tornava-se mais frequente, expressando a centralidade das relações familiares na vida social do quilombo. Esse pertencimento relacional, profundamente enraizado nas dinâmicas locais, facilitava as entrevistas e tornava os encontros mais naturais. A curiosidade inicial sobre minha presença foi substituída por uma crescente familiaridade, à medida que minha participação nas atividades diárias reforçava a sensação de pertencimento.

Durante as entrevistas, o roteiro assumiu um papel de apoio flexível, mais do que um caminho obrigatório a ser seguido. Muitas vezes, as falas escaparam das direções inicialmente traçadas e se desenrolaram por outros percursos, que surgiram das próprias vozes dos participantes e das questões que consideravam mais urgentes ou relevantes. Esse movimento, que rompe com uma estrutura de controle pré-definida, permitiu que emergissem outras narrativas e conhecimentos, ressignificando o espaço da entrevista. Assim, a troca possibilitou uma escuta aberta e respeitosa, em que o protagonismo e as perspectivas dos participantes desafiaram e ampliaram o olhar imposto pela lógica do roteiro.

Esse processo de integração gradual lembrava a liminaridade descrita por Victor Turner (1967). Ao atravessar o limiar entre ser uma observadora e me tornar parte do cotidiano do Caldeirão, experienciei uma transformação pessoal e metodológica. A cada interação, minha identidade como pesquisadora se dissolvia um pouco mais, sendo substituída por uma figura mais enraizada na comunidade, compartilhando das mesmas redes de afetos e compromissos.

Ao longo da escrita deste trabalho, inesperados desafios pessoais surgiram entre 2022 e 2024, trazendo dores e frustrações enquanto meus planos se desmoronavam. As perdas de meu padrinho e, sobretudo, de minha avó – que sempre foi uma das razões para eu seguir o caminho

acadêmico – trouxeram uma nova responsabilidade: colocar este trabalho no mundo. Cada um dos dias que passei longe de minha família, dos meus pets, e o fato de ter deixado Santarém precisava fazer sentido, tinha que valer a pena. Como mulher negra, inspirada em Conceição Evaristo e sua escrevivência, fui encontrando sentido na escrita como modo de transformar a vivência em narrativa, de recriar as memórias que, mesmo permeadas pela dor, mantêm vivos os vínculos e as motivações que me trouxeram até aqui.

Assim como Evaristo insere sua experiência pessoal no corpo da escrita, a elaboração deste trabalho tornou-se um processo vivo de conexão com as vozes e histórias que me antecedem, criando um fio condutor entre meu percurso e as memórias que ressoam no Caldeirão. Em cada escolha de palavra, reencontro os caminhos que me trouxeram até aqui e descubro a força que essas narrativas sustentam para que eu continue. A escrita, então, deixa de ser apenas um registro e se torna uma extensão da minha própria trajetória, imersa nas histórias daqueles que a entrelaçam. Esse sentimento de completude alcançou seu ápice quando me vi plenamente envolta na comunidade do Caldeirão, em meio às vozes e lembranças que, mais que histórias, são raízes de resistência e pertença.

As insígnias do neoliberalismo refletem-se nas múltiplas formas de opressão que silenciam, intencionalmente, modos de vida outros, mas esses modos sobrevivem com sua própria grafia, suas vozes de resistência, que reconstroem o mundo a cada palavra e gesto. É nesse contexto de enfrentamento contínuo que se revela o avarandado das poéticas negras, espaço de criação e expressão que se abre para pensar e viver histórias dissidentes. A ideia de “escrevivência”, cunhada por Conceição Evaristo, transforma-se aqui como uma chave interpretativa que, além de narrativa, é vida e memória em ação. Em *Becos da Memória*, Evaristo (2019) nos oferece uma visão visceral da escrevivência como uma trama inseparável entre escrita e vivência, invenção e memória, um primeiro gesto de “perseguir a primeira narração, a que veio antes da escrita”.

A escrevivência, para Evaristo, se configura como uma narrativa que nasce da oralidade, que ecoa a voz materna e ancestral para interseccionar tempos e experiências, expandindo-se para além da materialidade do livro. Em outra ocasião, Evaristo revela que sua introdução à escrita foi um gesto ancestral de sua mãe, um sinal gráfico primeiro e originário, marcado pela beleza simples de um movimento de cuidado e resistência em meio às agruras da desigualdade. Nesse gesto, podemos ver não apenas uma escrita, mas um movimento corporal e coletivo, uma convocação que transcende a materialidade do papel e se converte em um ato de sobrevivência, em um gesto político.

Em um contexto como o de comunidades quilombolas, onde o corpo e a palavra se tornam armas simbólicas e estratégias de resistência, a escrevivência adquire uma dimensão poderosa. Ela une o passado ao presente, permitindo que memórias, que poderiam se perder nos limites da história oficial, ganhem forma e força. Assim, cada palavra torna-se um símbolo de resistência, de pertencimento e de memória coletiva, desafiando as narrativas que buscam subjugar-las. Tal como a experiência de Evaristo em sua busca por uma “primeira narração”, a escrita etnográfica, neste estudo, não pretende observar à distância, mas sim participar do ato contínuo de escrever e viver memórias que, como no Caldeirão, atravessam tempos e corpos, persistindo como um verbo de resistência compartilhada.

O entrelaçamento inseparável entre vida e escrita define o conceito de escrevivência, termo que encapsula uma literatura onde experiência e palavra são uma só matéria. Conceição Evaristo, ao se referir a essa experiência, descreve como, desde cedo, suas vivências refletiram o entrecruzamento de mundos distintos: da mãe lavadeira, cujas mãos calejadas devolviam roupas impecavelmente limpas, às vozes impositivas das patroas, que conferiam as listas de peças a serem lavadas. Para a jovem Evaristo, esse cenário evidenciava a distância invisível que segregava a intimidade de sua família negra e o universo das mulheres brancas. Evaristo (2020) conta que, enquanto as toalhas das patroas chegavam manchadas de sangue menstrual para serem lavadas, o mesmo processo vivido pelas mulheres de sua família era resguardado na esfera privada, ainda que o espaço fosse pequeno, tornando-se um marco de respeito e resguardo familiar.

Essas memórias de janelas entreabertas, de histórias contadas nas conversas com vizinhas, são a gênese da escrita de Evaristo, uma narrativa onde se inscrevem mundos desiguais, mas conectados pela sobrevivência e pela resistência. Para Evaristo, a escrita das mulheres negras é mais que uma autoinscrição no mundo; é um gesto de insubordinação e enfrentamento. “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2020). Este ato de confrontar a realidade do opressor e a “injustiça de seu sono” remete à questão do “medo branco” de que fala Grada Kilomba (2019), onde o sujeito colonizador exerce um mecanismo de repressão em face da verdade expressa pelo Outro, cujas vozes perturbam a imagem dominante.

Essa dialética de silenciamento e resistência, abordada por Kilomba e outros pensadores pós-coloniais, ecoa a pergunta central de Spivak (2010) sobre a possibilidade da fala subalterna. A questão não é se a subalterna pode ou não falar, mas sim a incapacidade do sistema colonial e racista de ouvir sua voz, que surge como um desafio à norma e um lembrete das verdades

reprimidas. No ato de escrever, essas vozes marginalizadas – como as da tradição quilombola – são (re)ativadas, produzindo uma escrevivência coletiva, onde a resistência se estende do papel para a vida, ressignificando a memória e o pertencimento. A escrevivência carrega a escrita da coletividade.

Outra intelectual que me inspira é Anzaldúa (2000, p. 229-236). Em um texto dirigido às mulheres escritoras do chamado “terceiro mundo”, ela nos convoca a uma reflexão profunda. Anzaldúa não apenas compartilha palavras, mas cria um espaço de comunhão e resistência, onde as vozes historicamente marginalizadas encontram força. Em suas palavras, ressoa a urgência de desafiar estruturas coloniais que silenciam e de afirmar a potência das narrativas que emergem desses contextos plurais e subalternizados, como forma de resgatar, reivindicar e reconstruir mundos a partir de nossas próprias experiências e perspectivas.

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. [...] Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

Essa reflexão me faz recordar um dos momentos mais arriscados durante o trabalho de campo: o percurso da PA-154 até a entrada do Caldeirão e, em seguida, até São Veríssimo. A proximidade ao porto da balsa torna a área movimentada, com intenso tráfego de carros, caminhões e motos. A ausência de infraestrutura adequada, como ciclofaixas, obriga ciclistas a compartilhar o espaço com veículos em alta velocidade. Em um ambiente de escasso movimento humano, o local se torna não apenas perigoso pelo trânsito, mas também pelas vulnerabilidades adicionais enfrentadas, especialmente, por mulheres pesquisadoras em campo.

Essas experiências dialogam com as reflexões de Mariza Peirano (2006), que discute as práticas de risco e a adaptabilidade do pesquisador em campo, e com Maria Filomena Gregori (2018), que explora como a presença feminina pode transformar a experiência etnográfica. O ato de ocupar territórios de fronteira e de alto risco evidencia as múltiplas camadas da pesquisa, onde ser mulher, pesquisadora e “de fora” torna-se parte essencial da experiência e da análise.

Além disso, como pontua Rita Segato (2003), a segurança em campo e a percepção do ambiente estão profundamente relacionadas às questões de gênero, onde a experiência do espaço público, especialmente em locais de isolamento ou infraestrutura precária, se apresenta de forma distinta para mulheres. A vulnerabilidade é uma construção social que, ao

interseccionar-se com o gênero, cria cenários de alerta que precisam ser continuamente lidos e reinterpretados pela pesquisadora, ampliando a prática etnográfica para além da observação do outro e incorporando a própria percepção do corpo em campo.

A atenção à segurança — de modo a transformar riscos e receios em aspectos interpretativos do trabalho de campo — exige que a etnografia reconheça as complexidades envolvidas na presença feminina em territórios marcados por dinâmicas de exclusão. Como argumenta Rosana Pinheiro-Machado (2020), ao adotar uma postura de escuta e vigilância crítica em cenários de vulnerabilidade, o corpo da pesquisadora é atravessado pelas dinâmicas de mobilidade e controle do território, tornando-se uma ferramenta analítica para compreender as relações de poder e ocupação do espaço.

Assim, a partir destas vivências, minha experiência no campo se mostrou muito além de uma técnica de observação. Foi um processo de imersão profunda, de envolvimento nas narrativas e práticas da comunidade. A cada encontro, cada conversa, minha pesquisa se enredava mais nas complexas teias de confiança e parentesco que moldam a vida no Caldeirão. Ao experimentar a “descrição densa” de Geertz (1978), compreendi que minha presença ali não era apenas para interpretar, mas para vivenciar, em primeira mão, os saberes que emergiam das interações cotidianas.



Figura 7- Uma noite de histórias compartilhadas com Tia Patrícia (Irmã de Dália) em sua casa.

Fonte: Autora, 2024.



Figura 8 - Tia Maria (Tia de Dália) assando Tamuatá, peixe típico na culinária da comunidade.

Fonte: Autora, 2024.

Ao final, a experiência no Quilombo do Caldeirão mostrou que a pesquisa etnográfica vai além da coleta de informações. Trata-se de criar um espaço onde as histórias e saberes locais possam emergir em sua totalidade, preservando a autenticidade e a força das vozes quilombolas. O conhecimento gerado a partir dessa convivência respeitosa e atenta reflete não apenas uma compreensão do outro, mas um aprendizado compartilhado, em que o pesquisador é afetado e transformado pelo encontro com a comunidade.

1.4 Processo de formação quilombola: conceitos, epistemologias insurgentes e metodologias

O processo de formação das comunidades quilombolas, como o Caldeirão, insere-se em um contexto histórico de resistência ao colonialismo, à escravidão e às contínuas violações de direitos. Entretanto, a luta não se restringe ao passado; as comunidades quilombolas, hoje, continuam a enfrentar desafios impostos por projetos de desenvolvimento econômico, disputas territoriais e processos de invisibilização política e cultural. Este cenário de resistência contínua pode ser entendido como uma expressão do que Boaventura de Sousa Santos (2007) denomina “epistemologias do Sul” – saberes forjados em condições de subalternidade que desafiam as epistemologias dominantes, essencialmente coloniais e eurocêntricas.

O conceito de epistemologias insurgentes refere-se à valorização e legitimação dos saberes que nascem dos povos e comunidades historicamente marginalizados, como os quilombolas. Esses saberes não apenas resistem à opressão, mas criam novas formas de entender e interagir com o mundo. Ao rejeitar o monopólio ocidental sobre o conhecimento, esses grupos oferecem alternativas à racionalidade moderna, propondo outros modos de existência, economia e organização social. Como sugere Arturo Escobar (2008), esses movimentos não visam apenas a inclusão no sistema global, mas a criação de alternativas viáveis que rompam com a lógica desenvolvimentista e capitalista.

No contexto quilombola, essas epistemologias insurgentes são expressas por meio de práticas cotidianas e modos de habitar o território, que incluem a oralidade, a espiritualidade e a relação íntima com a terra. Essas práticas não podem ser entendidas apenas como tradições isoladas do passado, mas como tecnologias sociais que enfrentam as pressões contemporâneas de expropriação e marginalização. Nas palavras de Ailton Krenak (2019), as comunidades indígenas e quilombolas operam uma forma de resistência que transcende o tempo linear ocidental, entrelaçando passado, presente e futuro em práticas de cuidado e proteção do território, que é, ao mesmo tempo, uma extensão de sua identidade coletiva.

A constituição dessas comunidades no município de Salvaterra remonta ao período colonial, quando grupos de africanos foram forçados a migrar para a Capitania do Grão-Pará como escravizados. As experiências de exploração e exclusão vivenciadas por esses grupos moldaram uma memória social rica e complexa, que foi fundamental na formação de suas identidades coletivas. A resistência e a adaptação a essas condições adversas possibilitaram a criação de territorialidades específicas, onde se entrelaçam as práticas culturais, as histórias

compartilhadas e os saberes ancestrais, evidenciando a resiliência e a riqueza das culturas afro-brasileiras.

Percebemos que as comunidades quilombolas remanescentes, como a do Caldeirão, não se mantiveram estáticas ao longo do tempo. Elas mudaram e se adaptaram conforme as dinâmicas históricas e sociais, e não se limitam a ser apenas refúgios de negros fugitivos da escravidão colonial. As comunidades quilombolas, como a do Caldeirão, preservam memórias e tradições que oferecem uma narrativa alternativa da história brasileira, onde os grupos historicamente marginalizados ocupam o papel de protagonistas. Neste processo, a construção da identidade é essencial para o resgate e valorização da história e memória desses grupos, e para a luta por direitos sociais negados ao longo do tempo.

No que concerne às metodologias, aqui a etnografia tradicional, com sua estrutura hierárquica de pesquisador e “objeto” de pesquisa, é questionada a partir de uma postura decolonial e colaborativa. As metodologias participativas, como propõe Paulo Freire (1987) com sua “pedagogia do oprimido”, visam à co-construção do conhecimento, onde os sujeitos não são apenas fontes de dados, mas participantes ativos no processo de pesquisa e na produção de narrativas sobre suas próprias experiências e lutas. Nesse sentido, a pesquisa no Quilombo do Caldeirão foi pensada como um processo de reciprocidade e troca, onde os saberes quilombolas não foram apenas “coletados” para fins acadêmicos, mas respeitados em sua integridade e complexidade.

Com isso, a etnografia não se trata apenas de um método ou de uma prática de pesquisa; é, como afirma Mariza Peirano (2008), “a própria teoria vivida”, que se entrelaça com as evidências empíricas e os dados coletados pelos pesquisadores. A etnografia nesta pesquisa torna-se, assim, uma forma de conhecimento encarnado, em que teoria e prática se fundem no próprio ato de estar em campo, criando saberes que emergem não só da observação, mas da experiência vivida e das relações estabelecidas no processo de pesquisa.

É nesse contexto amplo que gostaria de sugerir que a (boa) etnografia de inspiração antropológica não é apenas uma metodologia e/ou uma prática de pesquisa, mas a própria teoria vivida. Uma referência teórica não apenas informa a pesquisa, mas é o par inseparável da etnografia. É o diálogo íntimo entre ambas, teoria e etnografia (Peirano, 2008, p. 3).

Esta perspectiva está em sintonia com o trabalho de Linda Tuhiwai Smith (2012), que em “Decolonizing Methodologies” critica as formas de pesquisa colonial que transformam as populações indígenas em objetos de estudo, sem reconhecer seu papel como agentes de conhecimento. Smith argumenta que o ato de pesquisar deve ser uma prática ética e política que contribua para a autonomia e o fortalecimento dessas comunidades, ao invés de reforçar

estruturas de poder desiguais. As metodologias participativas insurgentes, portanto, visam não apenas descrever ou interpretar as realidades vividas pelos quilombolas, mas criar um espaço para que eles próprios articulem suas narrativas, usando suas vozes para afirmar sua existência e sua agência histórica.

Na prática, isso significa que as estratégias metodológicas adotadas durante a pesquisa no Caldeirão priorizaram a escuta atenta, o diálogo horizontal e a criação conjunta de conhecimento. As assembleias comunitárias, as conversas informais e as entrevistas se tornaram momentos de negociação onde a “voz” da comunidade não apenas informou o estudo, mas moldou o seu andamento. A partir dessa lógica, a pesquisa se transformou em um exercício de construção conjunta, como defende Lassiter (2005) onde o etnógrafo se posiciona mais como um facilitador do que como um intérprete dos saberes locais.

Neste trabalho, foram realizados registros de história oral e entrevistas em formato livre, as quais se caracterizam como diálogos informais, promovendo um intercâmbio de saberes e experiências. Essa abordagem permite que as vozes dos interlocutores sejam ouvidas de maneira mais autêntica, refletindo a riqueza e a complexidade das narrativas que emergem das experiências vividas.

Portanto, é dito que a, por vezes chamada entrevista “informal”, “não-padronizada” ou “não-estruturada”, obtém um foco diferente pelas seguintes razões. Primeiro, ela provê profundidade qualitativa ao permitir que os entrevistados falem sobre o tema nas suas próprias estruturas de referência. Com isso, quero dizer baseados em ideias e significados com os quais estão familiarizados. Isso permite que os significados que os indivíduos atribuem para os eventos e relacionamentos sejam entendidos nos seus próprios termos (May, 2004, p. 145).

Conforme ressalta May (2004), as entrevistas devem ser entendidas como verdadeiras trocas sociais, afastando-se da noção de um encontro passivo voltado apenas para a obtenção de informações. Nesse contexto, tanto o entrevistador quanto o entrevistado estão imersos em um conjunto de regras e expectativas que moldam a dinâmica da interação. É essencial que o entrevistado tenha clareza sobre o que será solicitado e o que se espera de sua participação, uma questão que também toca na ética da pesquisa. O autor enfatiza que “o entrevistador deve fazer com que os sujeitos sintam que a participação deles e suas respostas são valorizadas, pois a cooperação deles é fundamental para a condução da pesquisa” (May, 2004, p. 152). Essa valorização não apenas legitima a experiência do entrevistado, mas também enriquece o processo de pesquisa, promovendo uma relação mais respeitosa e colaborativa.

Outro ponto crucial é o entendimento de que essas metodologias insurgentes também criam uma crítica às epistemologias dominantes que categorizam e organizam o conhecimento de maneira eurocêntrica. Na comunidade quilombola, o ato de recordar, contar histórias e

mapear o território é uma forma de insurgência epistemológica que desafia as narrativas hegemônicas do Estado, que frequentemente classificam essas comunidades como “tradicionais” em uma tentativa de congelar seu modo de vida em uma perspectiva folclórica e apolítica. Essas narrativas desconsideram a dimensão política da resistência quilombola, especialmente no que diz respeito à sua luta pelo reconhecimento de direitos territoriais e pela autonomia cultural.

Essas práticas também podem ser interpretadas sob a luz de Frantz Fanon (1961), que viu nos movimentos de resistência uma forma de subjetivação insurgente, onde os oprimidos não apenas resistem à dominação, mas criam novos modos de ser e existir. Os quilombolas do Caldeirão, ao reivindicarem suas terras e suas memórias, não estão apenas resistindo a um passado colonial, mas também criando futuros alternativos. Como Fanon (1961) sugere, essas lutas reconfiguram a própria ideia de liberdade e autonomia, inserindo-as em uma lógica coletiva e territorial.

Do ponto de vista antropológico, Andrade (1998, p.18) ressalta que “o depoimento oral dessas comunidades, a explicação que dão para a sua origem, é tão válido como os documentos históricos, inexistentes, muitas vezes”. A antropologia consolidou sua identidade científica mediante uma abordagem metodológica na qual a observação participante se tornou um componente central.

A observação participante foi utilizada para complementar as entrevistas, permitindo uma imersão nas atividades diárias e eventos culturais da comunidade. Tomo Mariza Peirano (1992) como referência desta técnica para contextualizar as narrativas orais dentro das práticas e interações cotidianas.

Nesse sentido, os atos de **Olhar** e de **Ouvir** são, a rigor, funções de um gênero de observação muito peculiar (i.e., peculiar à antropologia), por meio do qual o pesquisador busca interpretar (melhor dizendo: compreender) a sociedade e a cultura do Outro “de dentro”, em sua verdadeira interioridade. Tentando penetrar nas formas de vida que lhe são estranhas, a vivência que delas passa a ter cumpre uma função estratégica no ato de elaboração do texto, uma vez que essa vivência – só assegurada pela observação participante “estando lá” – passa a ser evocada durante toda a interpretação do material etnográfico no processo de sua inscrição no discurso da disciplina (Oliveira 1996, p. 30-31, grifo nosso).

A entrevista, entendida como um convite à significação da experiência, atua como uma ferramenta e fonte valiosa para a história e a antropologia. Essas disciplinas articulam metodologias específicas que se fundamentam em estudos sobre a memória, na análise de narrativas, na interpretação do que é lembrado e esquecido, nas contradições e nas repetições, e na construção de significados e modos de expressão.

Contudo, a aplicação dos princípios “malinowskianos” de buscar uma intimidade completa com os sujeitos observados nem sempre se revela uma estratégia eficaz. É essencial encontrar um equilíbrio adequado entre “distância” e “proximidade”. O campo em si influencia diretamente tanto o que se observa quanto quem se observa. Peirano expõe “(...) todo bom antropólogo aprende e reconhece que é na sensibilidade para o confronto ou o diálogo entre teorias acadêmicas e nativas que está o potencial de riqueza da antropologia” (Peirano, 1992, p. 45).

A escassez de dados sobre comunidades quilombolas, entre outras, ainda revela lacunas incipientes na história desse segmento da população brasileira. Neste contexto, foi fundamental considerar que trabalhos que adotam a narrativa como principal fonte de reflexão devem ser concebidos em um contexto metodológico específico, pois colocam o sujeito-narrador, o conteúdo narrado, o ouvinte e o pesquisador no cerne da investigação. Isso não está alheio às discussões teórico-metodológicas e epistemológicas das ciências sociais, que debatem a importância do sujeito como parâmetro analítico na compreensão da cultura e da história da sociedade (Rapchan, 2001, p.47).

Portanto, a formação quilombola no Caldeirão, à luz das epistemologias insurgentes, envolve mais do que a ocupação física da terra; trata-se de uma prática contínua de resistência e recriação de modos de vida e saberes que desafiam as lógicas coloniais e capitalistas. A pesquisa, que buscou compreender esse processo, reconheceu essas práticas não apenas como objeto de estudo, mas como formas legítimas de produção de conhecimento, contribuindo para o fortalecimento dessas comunidades e suas lutas por autonomia e reconhecimento.

Nesse sentido, o Caldeirão representa não apenas um território físico, mas também um espaço de construção coletiva de identidades onde práticas ancestrais e saberes tradicionais se mantêm vivos e em constante renovação. A ocupação territorial se entrelaça com a resistência cultural e espiritual, oferecendo um contraponto às narrativas dominantes que historicamente tentaram invisibilizar esses grupos.

Ao adotar uma perspectiva de epistemologias insurgentes, a pesquisa ampliou o entendimento sobre a luta quilombola, desafiando metodologias convencionais e reconhecendo o saber local, as cosmovisões e as práticas comunitárias como fontes válidas de conhecimento. Assim, o estudo legitima a própria voz dos quilombolas na construção da narrativa histórica e acadêmica, contribuindo para uma ciência mais democrática e diversa, que valoriza a pluralidade epistêmica e reforça a importância de políticas públicas voltadas à proteção desses territórios e seus habitantes.

Por fim, ao valorizar essas práticas como conhecimento legítimo, a pesquisa não apenas vai contra as hierarquias epistemológicas tradicionais, mas também contribui para a construção de um campo acadêmico mais inclusivo e plural. Essa abordagem reconhece que os saberes locais, enraizados nas experiências cotidianas e nas tradições comunitárias, são fundamentais para compreender as dinâmicas sociais, culturais e territoriais dos quilombos.

CAPÍTULO 2

O QUE CONTAM ESSAS MEMÓRIAS? VOZES, NARRATIVAS E RESISTÊNCIAS

*Deixei meu nome escrito na praia de Marudá
Quando ver minha letra você vai chorar
Você vai chorar
Você vai chorar
Sou filho aqui do meu Pará*

Composição de Seu Duca Torrador

Ao abordar este trabalho ancorado nos ensinamentos de Nego Bispo, o leitor pode perceber a importância de compreender as memórias e histórias da comunidade do Caldeirão se apoiando, mas indo além da teoria de Halbwachs (2004). Em vez de ser apenas uma “ferramenta útil”, a memória deve ser entendida como parte de uma epistemologia própria, enraizada nas lutas, saberes e modos de vida daqueles que foram historicamente subalternizados. Aqui, a memória social não é uma “construção discursiva” no sentido ocidental, mas um elo vivo e dinâmico entre o passado, o presente e o futuro, que resiste ao apagamento colonial. Memória, neste contexto, é uma tecnologia ancestral de sobrevivência e afirmação identitária.

A memória transcende a experiência ou vivência individual; ela se insere em um conjunto que abarca tanto as pessoas quanto o meio em que estão inseridas. O acesso à memória individual enriquece a pesquisa biográfica, revelando aspectos da identidade pessoal de cada indivíduo. Já a memória coletiva amplia nossa compreensão do contexto social, permitindo-nos entender as dinâmicas e relações entre os membros de uma comunidade, como ocorre no quilombo.

As narrativas sobre o passado não servem apenas para justificar identidades no presente, mas são uma reafirmação contínua da existência, uma insurgência contra as narrativas hegemônicas que buscam silenciar ou distorcer essas histórias. No contexto do Caldeirão, a memória não é passiva, mas ativa, performativa, e parte de um fazer político, onde histórias de fartura e celebração da terra são contrapostas aos relatos de escassez e destruição ecológica, revelando a violência colonial sobre o território e as vidas.

Alberti (2004, p. 27) já indicava que “a memória é o resultado de um trabalho de organização e seleção daquilo que é importante para o sentimento de unidade, continuidade e coerência — isto é, de identidade”. No entanto, sob uma lente contracolonial, essa “seleção” não é neutra, mas um ato de agenciamento, onde as memórias do povoado reivindicam a centralidade dos saberes locais, da espiritualidade e da cosmologia. A memória torna-se, então,

uma ferramenta de luta, uma pedagogia de libertação que subverte as fronteiras impostas pela colonialidade.

As narrativas do Caldeirão expressam essa luta em vários níveis: os eventos de destruição material, como a erosão, não são apenas perdas tangíveis, mas também impactos das intervenções coloniais sobre o ecossistema e as relações humanas. A memória da fatura de recursos, como peixes e roças, revela uma consciência ecológica que se opõe ao extrativismo predatório que transformou a paisagem e empobreceu o povo. Ao narrar esse processo de perda, os moradores reafirmam sua conexão com a terra e o rio, resistindo às narrativas desenvolvimentistas que desconsideram os modos de vida tradicionais.

Além das questões materiais, Alberti (2004) aponta que as memórias também “realizam um processo ativo de constituição de memórias”, o que envolve a escolha consciente de eventos e valores que reforçam a identidade coletiva. As perdas humanas, como afogamentos, são entrelaçadas com histórias de encantamentos, reafirmando a fluidez entre o mundo material e o espiritual. A cosmologia do Caldeirão enfrenta as separações dicotômicas entre natureza e cultura, corpo e espírito, típicas da lógica ocidental. Aqui, as histórias de vida e morte revelam uma sabedoria que reconhece a existência de múltiplos mundos, onde os encantados estão profundamente conectados às memórias e aos ancestrais.

É crucial perceber que essa seleção e organização da memória estão profundamente enraizadas em uma longa trajetória de resistência anticolonial. As escolhas sobre o que lembrar e o que esquecer não são meros atos espontâneos, mas formas de agenciamento, como apontado por Alberti (2004), refletindo uma crítica consciente das relações de poder que moldam o território e a vida da comunidade. A memória, portanto, não apenas reafirma a identidade coletiva, mas se torna um instrumento de resistência contra as forças coloniais que tentaram, e ainda tentam apagar suas histórias, seus modos de vida e seus saberes.

As narrativas do Caldeirão não são, assim, relatos passivos, mas formas ativas de insurgência, onde o ato de narrar o passado serve para resistir às estruturas de opressão que continuam a impactar o presente.

Para entender as questões de identidade negra e a construção do sujeito quilombola, ambos os tipos de entrevista— de vida e temática— se mostram indispensáveis. As entrevistas de vida oferecem dados sobre as experiências pessoais, elucidando como se deu a construção da identidade negra e quilombola, sempre em diálogo com o meio e as relações comunitárias. Já as entrevistas temáticas ampliam a compreensão das dinâmicas do ambiente como um todo, evidenciando o conjunto de valores da comunidade, suas tradições, festas, costumes e o

cotidiano compartilhado. Neste contexto, é fundamental reconhecer o diálogo interno do quilombola, que atravessa sua infância e se conecta com seus antepassados.

No planejamento das entrevistas, busquei inicialmente os velhos da comunidade, imaginando que, pela longa trajetória de vida, poderiam fornecer um repertório vasto de memórias e fatos. No entanto, constatei que a disposição em falar nem sempre significava que estavam em condições físicas e mentais para a tarefa. A memória individual é seletiva e, com o avanço da idade, certos lapsos e omissões tornam-se mais frequentes, resultando em respostas incompletas ou ausentes.

A etapa de transcrição das entrevistas possui uma importância singular. É o momento de revisitar Caldeirão por meio das vozes dos quilombolas, estabelecendo um contato direto com o objeto de pesquisa ao ouvir e registrar suas histórias. Este processo reafirma nosso compromisso com a memória coletiva e o respeito aos desejos da comunidade. Aqui, os estudos de Maurice Halbwachs (2003) sobre memória coletiva e de Michael Pollak (1992) sobre a equivalência entre o depoimento oral e o documento escrito são fundamentais. Halbwachs nos ajuda a entender a memória como algo que transcende o indivíduo, situando-se em uma trama que envolve tanto pessoas quanto o meio. Pollak, por sua vez, sustenta que os testemunhos orais possuem valor documental equivalente a registros escritos, o que exige metodologias rigorosas para analisar e interpretar as narrativas. Foi através dos estudos sobre oralidade que se tornaram possíveis as relações entre passado e contemporaneidade, enriquecendo nossa compreensão sobre a identidade e as experiências dos quilombolas.

Neste capítulo, mergulhamos nas memórias do Caldeirão, onde cada história contada pelos mais velhos se torna uma chama viva que ilumina o passado e nos conecta aos nossos antepassados. Aqui, a memória transcende o simples ato de recordar; ela se configura como uma prática ativa de sobrevivência e resistência, na qual as narrativas sobre fartura, sofrimento, luta e identidade são transmitidas de geração em geração. Reunimos, assim, as memórias de Raimundo Patrique, Emerson Miranda, Maria Auxiliadora, Raimundo Hilário, Dália Maria, Rute Helena, Elias Miranda, Otávio Monteiro, Manuel Fernando e Duca Torrador¹⁵.

¹⁵ Ele optou por ser referido e citado neste trabalho apenas como Duca, nome pelo qual é reconhecido e acolhido no Caldeirão.

2.1 As memórias vivas do Caldeirão: senhores, senhoras e a resistência através da memória

Ao investigar a historicidade e a ancestralidade do Caldeirão, compreendemos que o nome desse território carrega um significado profundo, enraizado em um rico tecido de lendas e narrativas históricas. A construção de sua história e a preservação de seus saberes são práticas essenciais, uma vez que a oralidade é a principal via de transmissão desse conhecimento ancestral. Esses relatos e memórias, partilhados de geração em geração, não apenas mantêm viva a identidade cultural da comunidade, mas também reafirmam sua conexão com o território, onde se entrelaçam passado e presente na continuidade de suas tradições e cosmovisões.

Mas porquê Caldeirão? Pergunta constante que fazia a mim mesma quando cheguei a comunidade. Logo me foi respondido.

Os redemoinhos que dão nome ao Quilombo do Caldeirão são chamados de *rebujos* pelas pessoas que vivem ao longo das margens do rio Paracauari. Esses redemoinhos surgem quando a forte correnteza do rio encontra as pedras submersas, criando um movimento circular que emite um som peculiar, reverberando como se um grande caldeirão estivesse fervendo. A voz do rio é antiga, e seus sussurros ressoam nas conversas das tardes quentes, quando os moradores se reúnem para relembrar suas histórias. Em meio a risos e silêncio, contam sobre os rebujos que se movem pelo leito, como entidades vivas, carregando as memórias da terra e do povo.

Dona Rute Helena me explica:

Minha filha, já viu quando a gente coloca a panela, o caldeirão mesmo, no fogo? Aí começa a fazer aquele movimento de borbulhar e ferver? As vezes em círculo? Pois é, o rio fica igual uma panela fervendo quando vem o rebujo, por isso o nome de Caldeirão (Rute Helena da Luz Fagundes, 61 anos).

Dalcídio Jurandir, um dos mais célebres romancistas amazônidas, capturou a mística do rio em suas palavras:

“Paracauari, rio que separa as cidades de Soure e Salvaterra, também chamado Igarapé Grande, nele se verifica o fenômeno dito Caldeirão (rebujo da correnteza, que, segundo a lenda, suga embarcações ao fundo e leva destroços de naufrágio para dentro do lago encantado do Guajará, isolado no meio dos campos)” (Jurandir, 2008, p. 488).

Mas, para os moradores de Caldeirão, essa narrativa vai além da literatura. É parte do seu cotidiano, uma relação íntima com as águas, que ao mesmo tempo dá e tira, protege e amedronta. Sentada à beira do rio, durante o trabalho de campo, ouvia os mais velhos falarem do Caldeirão com uma familiaridade reverente, como quem fala de um parente distante, mas fundamental. O nome da comunidade, disseram, não se origina de uma só história. Raimundo Hilário Seabra de Moraes, conhecido na comunidade, lembrou para mim uma memória

passada por Seu Paulo Glória, antigo morador já falecido, que compartilhava suas lembranças com os mais jovens:

Segundo Seu Paulo Glória me falou, a comunidade ela surge talvez primeiro que a cidade de Salvaterra, ele tinha na memória que surgiu desde quando o pessoal tava em Monsarás ali por 1720, 1750 por aí, que lá dizem que era pra ser a cidade, lá era cabeça de Comarca, primeiro distrito e aqui no era chamado segundo, então Caldeirão ficou como segundo distrito, nem se falava em cidade de Soure. Todas as documentações passavam por lá (Raimundo Hilário Seabra de Moares, 51 anos).

Essas histórias, contadas entre um gole de café e o barulho das águas, mostram que o passado do Caldeirão é tão fluido quanto o rio que o circunda. Assim como os rebujos, que aparecem e desaparecem nas correntes, a memória aqui também é movediça, carregada de lendas, fatos e interpretações que, muitas vezes, se entrelaçam. A formação do povoado, segundo os mais velhos, foi fruto das mãos de famílias pioneiras – Gonçalves, Alcântara, Silva, Salgado, Gusmão e Glória – que, aos poucos, estabeleceram suas raízes e construíram o que hoje é o Caldeirão. Mas a história de sua origem, como me contaram em várias tardes à beira do rio, não segue um caminho reto; é uma narrativa múltipla, tão dispersa quanto as trilhas que cruzam a mata fechada nas margens do Paracauari.

Os antigos contam que, antigamente, o rio Paracauari, então conhecido como Igarapé Grande¹⁶, era muito mais estreito. As águas calmas, cercadas pela mata, serviam como ponto de encontro para pescadores e famílias que se sentavam em margens opostas, separadas apenas por alguns metros de água, mas conectadas pelas conversas e pelos olhares que atravessavam o rio. “Os antigos falam que se via o outro lado como se fosse aqui perto”, me disse Dona Maria, rememorando as histórias de quando a comunidade vivia em torno do igarapé.

Nas margens, não era só a pesca que movimentava a vida. A produção de alimentos, como beiju, tapioca e farinha, fazia parte da rotina das famílias, que preparavam esses produtos para vender no mercado de Soure. “Antigamente a gente chamava montaria”, contou Seu Raimundo, referindo-se às antigas canoas de madeira que cortavam as águas com facilidade. Naquela época, as viagens eram rápidas e frequentes, e Soure era o destino mais próximo e acessível.

¹⁶ Desde o período colonial se tem registros do rio Paracauari com a denominação Igarapé-Grande. Como por exemplo no seguinte trecho “Igarapé-Grande ou Paracauary — Já tive ocasião de falar d'este rio quando no principio da parte relativa á Ilha de Marajó, fallei das idéas de Agassiz sobre a historia geologica d'esta região. Tem as suas fontes nos terrenos baixos da ilha em sua parte central, é bastante fundo e portanto navegavel em grande parte do seu curso; n'elle achou Agassiz patentes os eifeitos da invasão do mar que cada vez se tornam maiores. Tem alguns affluentes como o Genipapo, e outros de pequena importância”. Ver em: MARAJÓ, José Coelho da Gama e Abreu, Barão de. *As regiões amazônicas: estudos chorographicos dos Estados do Gram Pará e Amazonas*. 1895.

Mas essas paisagens de outrora parecem estar se distanciando, assim como as margens que, com o passar do tempo, se alargaram. Hoje, o rio não é mais o mesmo. As mudanças ambientais e geográficas transformaram a comunidade e sua relação com as águas. A erosão, que avança lentamente, tem deixado marcas profundas na terra e na vida das pessoas. “Nem o rio é o que era, nem a gente também”, refletiu Seu Raimundo, observando as margens que antes eram tão próximas e que agora parecem um reflexo distante de um tempo que vai sendo levado pela correnteza, junto com as lembranças e os modos de viver que moldaram o Caldeirão.

Hoje, com as mudanças ambientais e geográficas, a comunidade vem se modificando. Além dos “de fora”, a erosão também vem causando mudanças significativas na paisagem. Ambas situações se tornam visíveis na fala de Otávio Seabra Monteiro, mais conhecido na comunidade como Professor Otávio ou Tavico, em razão dos 30 anos em que lecionou na escola local:

Era assim mesmo o rio minha filha, estreitinho. A gente escutava o barulho do rebujo de longe mesmo quando já tava deitado dentro de casa nesse período de água grande. Vinha pescar no porto, tomar banho. O rio graças a Deus sempre foi farto, mas hoje tá desse jeito aí, largo. Tinha muita árvore lá na beira, muita mangueira onde a gente se sentava pra conversar lá pela banda do meio dia, de noite quando fazia fogueira. Era bom demais. Mas aí a terra vai caindo caindo e a gente vai tendo que se adaptar. Aqui também só tinha o pessoal daqui mesmo, todo mundo se conhecia (Raimundo Otávio Monteiro, 76 anos).

A comunidade mantém uma relação visceral com as águas que a circundam. O modo de vida dos moradores é entrelaçado com a natureza dos rios e igarapés, que, como me contaram em conversas de fim de tarde, não são apenas paisagens ao redor, mas veias que sustentam o corpo da vida cotidiana (Nogueira, 2015). Nas áreas de terra firme, afastadas das margens, a vida floresce de outro modo. Pequenos animais como galinhas, frangos e porcos, fazem parte da paisagem dos quintais, enquanto os bacurizeiros, mangueiras e cajueiros continuam a crescer, como se dialogassem silenciosamente com os moradores. Dona Maria, uma senhora que conheci logo nas primeiras visitas, me mostrou as plantas medicinais que mantém em seu quintal. “Isso aqui é da nossa terra”, disse ela, acariciando uma folha, como se estivesse cuidando de um pedaço da própria história.

Embora em menor número do que antigamente, essas plantas e árvores frutíferas sobrevivem como testemunhas de uma relação íntima e ancestral entre o homem e a natureza. A comunidade, com seus modos de vida simples, ainda se sustenta no uso compartilhado dos recursos – o rio, o furo, o igarapé, o lago e o mangue. É um equilíbrio frágil, mas necessário, entre a terra e a água, entre o presente e as lembranças de um tempo em que tudo parecia mais próximo e mais fértil.

As manifestações culturais da comunidade continuam a atravessar gerações, como me contaram com orgulho os mais antigos. As festas de santo são mais do que celebrações; são expressões profundas da religiosidade e da identidade local. Ao longo do ano, as imagens de São Benedito, Santa Luzia, Santo Antônio, e de Nossa Senhora do Carmo percorrem as ruas em procissões que reúnem o povo, misturando fé e tradição. Essas festas, narradas com tanto fervor, representam uma ponte entre o passado e o presente, mantendo viva a herança dos antepassados. Mas nem todas sobreviveram.

Apesar disso, as festas que resistem são ocasiões de grande encontro comunitário, momentos em que a fé, a música e a dança se unem, formando um elo entre os vivos e os mortos, entre o que permanece e o que se foi. Cada vela acesa, cada santo carregado em procissão, carrega em si a força de uma memória coletiva que, mesmo em face de mudanças e perdas, continua a vibrar com a mesma intensidade nas margens do rio e nos corações dos seus habitantes.

Só essa festividade de Santo Antônio tem mais de 100 anos, que acontecia lá no Malcriado, se iniciou pra lá. E assim, já existia a festividade de Santa Maria, mas acabou, foi bem antes de Nossa Senhora do Carmo, muito por conta da igreja católica. Pela parte da minha família paterna, é responsável pela imagem de São Benedito, o santo preto. Hoje em dia é só a ladainha, mas lá traz era mais forte a festividade. Então da minha família materna já é minha avó, Vó Conchita que foi responsável por Santa Luzia, tem a imagem lá na casa dela. A capela só tem a de São Benedito, de Santa Luzia só a imagem (Emerson Miranda, 33 anos)

Essa fala reflete uma rica herança religiosa e cultural, onde as festividades e devoções populares estão profundamente ligadas à história e à identidade familiar e comunitária. Emerson Miranda descreve um cenário em que os santos católicos, como Santo Antônio, Nossa Senhora do Carmo, São Benedito e Santa Luzia, não são apenas figuras religiosas, mas parte essencial da memória e das tradições de sua família e da comunidade.

A menção de “mais de 100 anos” para a festividade de Santo Antônio no Malcriado sugere uma continuidade que ultrapassa gerações, indicando como esses rituais foram sendo transmitidos, adaptados e mantidos vivos apesar de mudanças ao longo do tempo. O relato também destaca uma transformação nos modos de celebrar: no passado, as festividades eram “mais fortes”, talvez mais intensas em rituais e celebrações coletivas, enquanto hoje “é só a ladainha”, o que sugere um enfraquecimento das práticas tradicionais, possivelmente pela influência da Igreja Católica ou pela modernização das crenças locais.

A fala também revela como o cuidado com as imagens sagradas, como as de São Benedito e Santa Luzia, é uma responsabilidade passada dentro das famílias, conferindo a esses objetos um papel de guardiães da fé e da identidade familiar. A avó, Maria da Conceição

carinhosamente, Vó Conchita, como responsável pela imagem de Santa Luzia, e o lado paterno, com a devoção a São Benedito, ilustram um legado dividido e cultivado em partes iguais entre os dois ramos da família, evidenciando uma rede de devoção que se articula em torno dos santos e se concretiza em seus lares e na capela.

A devoção a São Benedito, o “santo preto”, é particularmente significativa, pois ele simboliza a presença e o protagonismo da cultura afrodescendente dentro da religiosidade católica popular, e reforça um sentimento de identidade coletiva que vai além da fé, conectando-se com a história e a ancestralidade da comunidade. A continuidade dessas tradições religiosas – mesmo que transformadas – é um testemunho da resiliência cultural dessa comunidade, que mantém viva sua identidade através de práticas devocionais enraizadas em uma rede de relações familiares e comunitárias.



Figura 9 - Igreja de Nossa Senhora do Carmo na beira do rio Paracauari.

Fonte: Autora, 2024.



Figura 10 - Capela de Santo Antônio.

Fonte: Autora, 2024.

As celebrações realizadas pela comunidade ocorrem principalmente nos meses de junho, julho e dezembro, constituindo um período crucial de encontros e celebrações coletivas. Essas ocasiões transcendem o caráter festivo e configuram um ciclo de práticas ritualizadas (Maués, 1995) que entrelaçam múltiplas comunidades quilombolas, fortalecendo um complexo de interações e relações socioculturais.

A presença de um cartaz de Nossa Senhora do Carmo em uma casa na comunidade do Caldeirão pode ser interpretada como um símbolo de devoção e proteção, profundamente ligado à identidade e à espiritualidade local. Como padroeira da comunidade, Nossa Senhora do Carmo representa um elo entre os moradores e uma força sagrada que os acompanha e protege, reforçando o sentimento de pertencimento coletivo e a continuidade das tradições religiosas.

Esse cartaz não é apenas uma imagem decorativa, mas um ícone que carrega o peso da história e da resistência da comunidade. Em muitos contextos, a devoção a santos e padroeiros emerge como uma forma de resistência e de construção identitária, especialmente em espaços onde as tradições populares e o catolicismo foram adaptados e ressignificados. No caso do Caldeirão, a imagem de Nossa Senhora do Carmo representa não só fé, mas também uma herança cultural e uma memória coletiva que são transmitidas através das gerações.

Além disso, o cartaz pode refletir como os moradores do Caldeirão expressam sua religiosidade em uma mistura de práticas católicas e tradições locais. Como símbolo, Nossa Senhora do Carmo remete ao sagrado que se faz presente na vida cotidiana da comunidade, sendo um amparo espiritual e um marcador de identidade que fortalece a coesão e a resiliência diante das adversidades históricas e sociais.



Figura 11 - Cartaz de Nossa Senhora do Carmo na casa de Vó Neca (Avó de Tia Dália).

Fonte: Autora, 2024.

Ainda no campo religioso, observei uma presença crescente das denominações protestantes na comunidade, evidenciada pelas recentes construções de pequenos templos e confirmada pelos relatos de moradores que têm aderido a essas práticas. Esse movimento, que vem ganhando força nas últimas décadas, contrasta com o cenário anterior, em que predominavam as tradições da pajelança e do catolicismo, historicamente arraigadas na região.

Ao longo de décadas, as comunidades negras rurais dessa região têm mantido vivas as práticas devocionais que homenageiam seus santos e santas padroeiras, concebidos como protetores e protetoras do coletivo. Essas manifestações religiosas, renovadas anualmente, são denominadas “festas de santo” ou “festas de tradição” pelos próprios quilombolas e desempenham um papel fundamental na coesão social e na preservação cultural. Tais festividades estão profundamente inseridas no contexto da Amazônia brasileira e foram objeto de estudos desde a década de 1940. Eduardo Galvão, em suas pesquisas, descreveu essas

celebrações como “[...] promessas coletivas com o objetivo do bem-estar da comunidade [...]” (Galvão, 1954, p. 31), destacando sua relevância para a manutenção das estruturas sociais e espirituais dessas comunidades.

Além das festividades em honra aos santos padroeiros, existe também um espaço reservado para os “santos de devoção”, figuras que recebem reverência e respeito das famílias, reforçando a dimensão sagrada das celebrações. Essas práticas são muito mais do que expressões de religiosidade popular; representam uma afirmação identitária e uma forma de resistência cultural, nas quais o sagrado e o social se encontram, promovendo alianças e fortalecendo laços comunitários. Em um contexto marcado por lutas históricas por reconhecimento e autonomia, essas celebrações afirmam a continuidade de uma tradição ancestral, sendo ao mesmo tempo um ato de reivindicação política e uma reafirmação do pertencimento quilombola.

Além das tradições religiosas, em muitas comunidades quilombolas, a cultura e as tradições são transmitidas de geração em geração, mas com o tempo, algumas práticas se transformam, e outras se tornam mais distantes da juventude. No entanto, certos elementos permanecem como símbolos de resistência e pertencimento, uma dessas tradições no Caldeirão, é o futebol. Para Seu Otávio, o futebol é mais do que um simples passatempo; ele carrega em si a memória de um tempo de união, alegria e coletividade. Ao relatar com orgulho a continuidade dessa prática, Seu Otávio não só destaca a importância da preservação cultural, mas também a resiliência de uma tradição que, mesmo diante das mudanças, consegue se adaptar e sobreviver.

Os jovens hoje estão mais distantes das tradições, é verdade. Não têm o mesmo costume de ouvir as histórias da gente, de aprender com as antigas brincadeiras ou de participar das festas como era antes. Mas uma coisa que ainda continua viva é o futebol. Quando eu jogava no time do União, a gente se reunia toda semana, o campo era nossa alegria. E mesmo agora, vendo os meninos jogando, eu sinto um orgulho danado, porque isso ainda faz parte da nossa cultura, da nossa história. O futebol não se perdeu, e é uma alegria ver que, apesar de tudo, ele ainda é um ponto de união entre a gente (Raimundo Otávio Monteiro, 76 anos).

Para ele, o futebol representa muito mais que uma prática esportiva; é uma forma de manter viva a convivência comunitária e de perpetuar uma tradição que atravessa gerações. Hoje, mesmo com as mudanças, o futebol ainda é um ponto de encontro, e essa continuidade é uma forma de resistência, de manter a identidade, como se o campo fosse um território sagrado onde, apesar das transformações, a essência da comunidade permanece intacta.

A comunidade é uma das mais populosas da região e tem sido significativamente afetada pelo avanço urbano, especialmente devido aos interesses econômicos que promovem a especulação imobiliária sobre os terrenos e resultam em conflitos de pessoas externas com

moradores quilombolas do território. Caldeirão passou, como já mencionado, por transformações significativas com a construção da estrada PA-154, contudo, é importante abordar essa intervenção de forma mais aprofundada, evitando uma interpretação precipitada que sugira uma negação do território quilombola ou a iminência de uma transição para um estilo de vida urbano.

A atual liderança da comunidade, Raimundo Patrique, expressa preocupação com o avanço urbano no território.

Com o asfalto chegando, casas grandes, fábricas e pousadas dentro da nossa comunidade, isso acaba impactando e descaracterizando a nossa comunidade e afetando no olho do governo público, do governo federal, estadual, pensando que aqui não é uma comunidade quilombola, né? Por essas características que tem nessa comunidade, pousada, asfalto, entre outras, que acabam desconfigurando uma comunidade quilombola. Então, eu vejo nesse sentido. Enquanto as outras não têm essa estrutura que a comunidade tem, acaba um pouco impactando nesse sentido aí (Raimundo Patrique, 28 anos).



Figura 12 - Asfalto que atravessa o território do Caldeirão.

Fonte: Autora, 2023

Outra preocupação é o aumento da criminalidade na comunidade. A maior circulação de pessoas de fora, devido à PA-154 e ao asfaltamento dentro do território, tem resultado em um aumento nos casos de homicídio¹⁷, na presença de facções e no tráfico de drogas¹⁸. Além disso, o número crescente de bares e arenas na comunidade preocupa os mais velhos, pois os mais jovens são os que mais frequentam esses locais.

Raimundo Hilário demonstra preocupação com o impacto que a possível duplicação da PA-154 poderá ter sobre a comunidade.

Me preocupa uma possível duplicação dessa PA que vai passar por aqui porque ela já corta o território quilombola, e ainda existe a possibilidade de uma ponte que vai passar por aqui então isso é preocupante porque vai passar carro, moto, caminhão dia e noite, cada vez mais pessoas de fora e aumentando a criminalidade (Raimundo Hilário Seabra de Moraes, 51 anos).



Figura 13 - A rodovia PA-154 no sentido em direção ao Porto da Balsa

Fonte: Autora, 2024.

¹⁷ Idosa de 89 anos é estuprada e morta dentro de comunidade quilombola no PA. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2024/02/19/idosa-de-89-anos-e-estuprada-e-morta-dentro-de-comunidade-quilombola-no-pa.ghtml>.

¹⁸ Jovem é morto no Marajó e PM acredita em execução do Comando Vermelho. Disponível em: <https://noticiamarajo.com.br/marajo-2/jovem-e-morto-no-marajo-e-pm-acredita-em-execucao-do-comando-vermelho/>



Figura 14 - A rodovia PA-154 no sentido em direção ao Porto da Balsa, próxima à entrada do Caldeirão.

Fonte: Autora, 2024.

A vida no Caldeirão, relatam os moradores, já foi tecida por relações de familiaridade e segurança. Em tempos de dificuldades materiais e escassez, a comunidade superava as condições adversas pela união que a mantinha: “Todo mundo se conhecia, podia andar sem medo.” Esse relato não apenas rememora um passado mais tranquilo, mas reivindica outra forma de vida, onde a proteção e a confiança não dependiam de instituições externas, mas emergiam da força do laço coletivo e da relação de pertencimento ao território. Como observa Arturo Escobar (2015), em contextos decoloniais, o território vai além do espaço físico, configurando-se como uma rede de vínculos e significados que unificam natureza e cultura em um “pluriverso,” onde modos de vida autônomos florescem.

Mesmo quando não tinha energia na comunidade e era tudo escuro, a gente não tinha medo. Todo mundo se conhecia, sabia quem estava na rua, e a segurança vinha disso, da confiança no outro. Hoje, com a luz, a coisa mudou. Mesmo com tudo iluminado, já não é mais o mesmo. Agora, a gente tem que ter cuidado, porque tem gente que chega de fora e não dá pra saber a intenção (Maria Auxiliadora Maciel dos Santos, 66 anos).

Essa memória não expõe apenas uma organização social alternativa; ela revela uma cosmologia própria que existe fora das lógicas de controle e poder centralizados. Para os quilombolas do Caldeirão, o território não é simplesmente uma área habitada, mas uma extensão da comunidade e de suas relações ancestrais, onde cada caminho é um traço da história

comum, e cada vizinho é um guardião do bem-estar coletivo. A ideia de “andar sem medo” remete a um conhecimento ancestral, a um modo de viver que resiste às dinâmicas externas de urbanização e mercantilização do espaço, temas discutidos por Boaventura de Sousa Santos (2007), que analisa como as “epistemologias do Sul” são práticas de resistência ao epistemicídio e aos processos de exploração de terras tradicionais.

À medida que a especulação imobiliária e os interesses urbanos se intensificam, o Caldeirão enfrenta novas ameaças. Essas pressões externas representam mais do que uma reconfiguração econômica do território; elas são tentativas de substituir as lógicas de convivência e cuidado mútuo por relações de estranhamento e vulnerabilidade. Ao lembrar desse tempo de autonomia e segurança, os moradores resistem aos modos coloniais de dominação que tentam impor à comunidade uma visão exógena e fragmentada do espaço, como aponta Santos (2015), ressaltando que a luta pelo território é, antes de tudo, uma luta por formas de vida e saberes que não se encaixam na ordem colonial-capitalista.

Nossa comunidade era muito tranquila, eram estradinhas que a gente andava. Não tinha energia, mas era uma comunidade unida quando cheguei aqui. Depois que veio a energia, a PA, muita gente veio pra cá, mas infelizmente veio muitos problemas, roubos (Elias Miranda, 61 anos).

Assim, a memória de uma vida pacífica no Caldeirão se torna um ato de insurgência decolonial, um gesto que recusa a imposição de uma ordem exógena que ignora a história viva do território. Ao contar essas histórias, os quilombolas reafirmam seu modo próprio de habitar e viver, onde o território é uma entidade viva, e a memória coletiva é uma arma de resistência.

Outras narrativas apontam que a comunidade se formou ao longo de sucessivas migrações de famílias oriundas de diversas regiões do Marajó, particularmente das comunidades de Mangueiras, Caçador, Valentin e Santa Luzia e até mesmo de Soure formando assim pequenos aldeamentos. Esses grupos estabeleceram modos de convivência e normas próprias, moldadas pela interdependência e conhecimento do território, que perduraram de maneira relativamente inalterada até a década de 1980. Foi então que o perfil do território começou a se transformar, com a chegada de novos moradores de diferentes lugares, atraídos pela venda de terrenos em lotes.

Hoje, a organização comunitária do Quilombo do Caldeirão se manifesta por meio da Associação Remanescente de Quilombo do Caldeirão, construída em um processo coletivo e enraizado nos valores locais. Em 2000 e 2001, a antropóloga Rosa Acevedo conduziu pesquisas de campo na comunidade em parceria com o Incra e a Universidade Federal do Pará (UFPA). Suas investigações possibilitaram a apresentação de relatos ao conhecimento da Fundação Cultural Palmares, órgão responsável pelo reconhecimento formal das comunidades

quilombolas no Brasil. Como resultado desse esforço conjunto, a comunidade recebeu, nesse mesmo período, seu certificado de reconhecimento como quilombo pela Fundação Cultural Palmares.

Em 11 de agosto de 2003, com o fortalecimento da união comunitária, a Associação Remanescente de Quilombo de Caldeirão foi oficialmente formalizada e registrada em cartório, estabelecendo seus próprios estatutos, regimento e atas de assembleia. Atualmente, estima-se que entre 2.500 a 3.000 pessoas habitem o território, incluindo aqueles nascidos na região e outros vindos de localidades diversas. O território está registrado no Incra e possui um processo em andamento, mas ainda aguarda a titulação definitiva, pela qual a comunidade luta incansavelmente.

A infraestrutura local inclui duas escolas, sendo uma de ensino fundamental e EJA (Ensino de Jovens e Adultos) de nível médio – a Escola Municipal Quilombola Prof. Sebastião de Assis Gonçalves – e outra de educação infantil, Prof. Maria Marlene. Uma nova escola está em construção, somando-se aos equipamentos comunitários que também incluem três caixas d'água, três igrejas católicas e oito evangélicas. A comunidade é entrecortada por duas vias principais, uma acompanhando o Rio Paracauari e a outra funcionando como a rua principal, interligadas por sete travessas.

A vida econômica e cultural do Caldeirão é sustentada por atividades que interligam a ancestralidade com as necessidades contemporâneas: pesca, extração de açaí, agricultura de subsistência e benefícios sociais, como o seguro-desemprego e o Bolsa Família. Pequenas fábricas de gelo e de processamento de pescado, uma estância, um posto de saúde com atendimentos médicos, odontológicos e de enfermagem, além de uma pequena praça e comércios locais, integram essa rede de apoio à vida comunitária.

Com 500 famílias formalmente cadastradas na Associação – incluindo fundadoras, efetivas e beneméritas – e uma diretoria composta por 14 membros, a comunidade quilombola do Caldeirão atua na preservação de sua autonomia¹⁹. Contudo, o crescimento populacional trouxe consigo estigmas impostos de fora, que a rotulam injustamente como uma “área perigosa”, intensificados por narrativas de violência e problemas sociais. Esses relatos, frequentemente perpetuados por intermediários externos, obscurecem uma realidade complexa onde questões como pressão econômica, marginalização histórica e a ausência de políticas públicas inclusivas afetam não só o Caldeirão, mas várias comunidades marajoaras.

¹⁹ Todos estes dados foram fornecidos pela Associação Remanescente de Quilombo de Caldeirão.

Apesar do quilombo ter sido certificado pela Fundação Cultural Palmares por meio da Portaria nº 162/2010, de 27/12/2010, ainda aguarda a titulação federal conforme estipulado pelo Decreto nº 4.887, de 2003. Essa espera se torna um símbolo das resistências e das demandas por direitos históricos, onde o reconhecimento pleno da terra configura um ato de reparação e de valorização da cultura quilombola que persiste no território e na memória coletiva do Caldeirão.

A comunidade quilombola mantém-se ligada à identidade rural, mesmo com os desafios de acesso às terras cultiváveis que comprometem o uso pleno do território. As dinâmicas de convivência no Quilombo do Caldeirão expõem conflitos sobre o controle da terra e dos recursos naturais, que ameaçam a integridade territorial e a sustentação material e social do grupo. Embora outras comunidades enfrentem tensões semelhantes, algumas conseguem enxergar a possibilidade de superação por meio da luta pela titulação coletiva de seus territórios.

Esse processo de ocupação territorial se desenrolou em espaços historicamente habitados por quilombolas, cujo vínculo com a terra ancestral transcende o aspecto econômico, incorporando dimensões culturais e espirituais. Nesse cenário, fazendeiros que dominam vastas áreas e detêm poder político e econômico sobre a região do Marajó limitam o acesso dos quilombolas a recursos naturais essenciais, como florestas, áreas de pesca e terras férteis (Almeida e Sprandel, 2006; Acevedo Marin, 2005; 2008). A vivência quilombola, acumulada ao longo de gerações, sedimentou práticas culturais e sociais que configuram um *habitus* (Bourdieu, 2003), onde são estabelecidas normas explícitas e tácitas que regulam a interação entre as famílias quilombolas e os fazendeiros nos seus respectivos territórios.

Contudo, essas relações vêm sendo pressionadas pelo desrespeito aos modos tradicionais de acesso e uso da terra — modos baseados em parentesco, vizinhança e ancestralidade. A restrição imposta pelos fazendeiros ao acesso aos recursos naturais intensifica os conflitos, especialmente quando os quilombolas veem seu território não apenas como um espaço de sobrevivência material, mas também como um lugar de expressão da soberania e de identidade etnocultural. O território quilombola emerge, então, como resultado de práticas socialmente enraizadas, onde a territorialidade reflete uma complexa trama de relações culturais e econômicas, conformando os modos de organização no espaço e os significados atribuídos ao lugar (Little, 2002).

As discussões teóricas sobre o conceito de território permeiam diversas áreas do conhecimento acadêmico, como História, Ciências Políticas, Antropologia e Sociologia, cada uma oferecendo uma perspectiva única e sintetizando enfoques distintos. Esse conceito, portanto, assume uma variedade de significados conforme o olhar específico de cada campo.

Na História, o território tem ganhado relevância, especialmente nas reflexões de Rogério Haesbaert (2001). Segundo o autor, as concepções de território podem ser organizadas em quatro vertentes principais: política, cultural, econômica e natural. Haesbaert ressalta, entretanto, que essa divisão é apenas um recurso analítico, pois a dinâmica territorial, em geral, integra diversas dessas dimensões.

Os significados de território variam conforme o aspecto destacado por cada abordagem, podendo ser jurídico, social, cultural, afetivo, entre outros. Esses sentidos são construídos nas relações que as comunidades estabelecem com o espaço, mediadas por processos de apropriação, dominação, ocupação ou posse. Dessa interação surge uma fragmentação do espaço, que assume diferentes funções e passa por processos de organização, gestão, manutenção ou reorganização, de acordo com os interesses dos atores sociais envolvidos.

Para as comunidades quilombolas, o território é essencial à continuidade e afirmação dos saberes ancestrais, particularmente em sua conexão com a natureza. Os conflitos tornam-se mais intensos quando agentes externos tentam impor-se sobre um território já social e culturalmente estruturado. O uso predatório dos recursos naturais por esses novos agentes é uma ameaça constante à sobrevivência das comunidades, que dependem da natureza para a manutenção de sua cultura e memória coletiva. O sentido de pertencimento territorial emerge das práticas cotidianas, do vínculo com a natureza e das relações entre os membros, fortalecendo a memória de um passado comum e os laços de parentesco.

Nessa dinâmica, as relações internas do grupo se tornam estratégias de resistência e controle territorial, defendendo a história e o legado construído com o território, mesmo que isso implique em enfrentar conflitos com grupos de interesses divergentes (Mazzeto, 2007). Conflitos com os fazendeiros, que restringem o acesso quilombola aos recursos naturais e ao território, exemplificam essa luta contínua pela permanência. Acevedo Marin (2009) explora como esses quilombolas experienciam essa realidade, expondo as tensões entre a preservação do espaço ancestral e as imposições externas.

Quilombolas de Salvaterra produziram um processo de territorialização que experimenta mudanças devido à existência de condições limitantes à sua existência, aos modos de produzir e de organizar a vida social. As cercas construídas pelos fazendeiros, cujo primeiro significado é de identificação e de relação com um “dono, proprietário”, privatizam os recursos (igarapés, lagos) estabelecem impedimento, coerção, restrição de deslocamentos, de gozo da liberdade de movimentar-se livremente no território (Acevedo Marin, 2009, p. 2015).

No contexto do Caldeirão, as dinâmicas de cercamento se manifestam de forma evidente. Recentemente, uma área anteriormente utilizada pelos moradores para a coleta de bacuri e como local de caça para subsistência foi cercada, restringindo o acesso dos residentes.

Esse evento gerou extremo descontentamento na população, resultando em revolta por não poder usufruir de seu próprio território. Geralmente, a compreensão dessas situações converge para conflito socioambiental.

Little (2006, p. 91) argumenta que,

conflitos socioambientais referem-se a um conjunto complexo de embates entre grupos sociais em função de seus distintos modos de inter-relacionamento ecológico. Um conceito propriamente antropológico do conflito vai além de um foco restrito nos embates políticos e econômicos para incorporar elementos cosmológicos, rituais, identitários e morais que não sempre são claramente visíveis desde a ótica de outras disciplinas.

Dessa forma, os ataques à terra-casa dos povos continuam. Antônio Bispo dos Santos destaca que os colonizadores, agora sob o domínio do Estado Democrático de Direito em vez do Império Ultramarino, destroem “(...) tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida” (2015, p. 76). Em resposta, as comunidades quilombolas constroem processos de resistência e luta pela defesa de seus territórios, convivendo com a terra como ente gerador de força vital e envolvendo a vida cotidiana no sopro da biointeração com a natureza (Santos, 2015). Esse fenômeno foi observado em Palmares, em Canudos, e continua nas diversas comunidades da Amazônia.

Os processos de afirmação territorial liderados por comunidades quilombolas, povos indígenas, camponeses, ribeirinhos e outros povos da floresta são interpretados por Arturo Escobar (2015) como uma luta ontológica. Lutar por territórios comunitários é lutar pelos muitos mundos que habitam o planeta, por ontologias múltiplas, por um pluriverso. O território é mais que uma base material; é espaço-tempo da conexão entre humanos, outros vivos, elementos da natureza e encantarias espirituais. A configuração dessas relações e vínculos depende das possibilidades oferecidas pelo território. Os pluriversos brotados do chão constituem mundos em conexão parcial uns com os outros, que transbordam os limites do moderno (Escobar, 2015).

O “território” é o espaço - biofísico e epistêmico ao mesmo tempo - onde a vida se encena de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz ‘mundo’. Nas ontologias relacionais, humanos e não humanos (o orgânico, o não orgânico, o sobrenatural ou espiritual) são parte integrante desses mundos em suas múltiplas inter-relações. (Escobar, 2015, p. 98, tradução livre)

Os territórios, assim como as comunidades, produzem e vivem conhecimentos. Fazem-se com outros mundos e outros saberes. Muitos movimentos étnico-territoriais da América Latina, conforme Escobar (2015), são espaços de produção de conhecimento e estratégias sobre a identidade e a vida. Por isso soa a racismo e ignorância qualquer discussão sobre as crises

sociais e ecológicas globais que não escute as vozes e as propostas avançadas das epistemologias vividas nos territórios. Tudo vem da terra, que é início de tudo, a chance de um por vir.

As lideranças locais interpretam a ocupação conhecida como “invasão São Veríssimo”, coordenada pelo Movimento dos Pequenos Agricultores, como um processo complicado, visto que os ocupantes não são agricultores tradicionais, muitos nem são da região, mas sempre tiveram apoio do prefeito da época em que foi instalada e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Pouco tempo depois, a ocupação foi elevada a título de vila e geograficamente toma grande parte do território que poderia estar sendo usado e reconhecido para as unidades familiares que as definem como terras tradicionalmente ocupadas.

Assim, Maria Auxiliadora Maciel dos Santos relata:

Se por acaso o INCRA vier, eu vou falar. Eu conheço aqui desde quando me criei, a gente não vai abrir mão não. Se me perguntarem quando vierem resolver a questão do título, eu vou dizer, aquela parte do território é nossa, sempre existiu, ali é Caldeirão. Sabe porquê? A gente andava aquele pedaço ali todo por dentro, se conectava com as outras comunidades por lá. Tem um igarapé, o igarapé do Clarindo. A gente atravessava lá em cima das árvores do açaí, cortava duas árvores e varava no Bacabal, no Pau Furado e aí sai nas outras. Não existia ninguém desse pessoal lá. Tudo por causa de política (Maria Auxiliadora Maciel dos Santos, 66 anos).

A área que hoje é ocupada por casas e fazendas foi, em tempos passados, o lugar onde as roças comunitárias floresciam e onde as famílias plantavam para o seu sustento. “O território ocupado pela invasão é onde antigamente faziam as roças, nossas roças eram todas feitas lá” contam os moradores. Esse relato não é só uma lembrança; é uma afirmação da relação visceral entre as pessoas e a terra, onde o trabalho coletivo transformava o território em uma extensão do próprio corpo e da vida da comunidade.

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2007), a compreensão do território vai além de uma visão eurocêntrica que o reduz a uma propriedade ou recurso econômico. Para os quilombolas, o território é um espaço de resistência e memória, onde cada planta cultivada e cada roça feita carrega o saber dos ancestrais, configurando-se como um “espaço biofísico e epistêmico” (Escobar, 2015). A ocupação das antigas áreas de roça não é, portanto, apenas uma invasão de terras; é uma ruptura com a história e o modo de vida que os quilombolas construíram em harmonia com a terra, respeitando os ciclos da natureza e os saberes passados de geração em geração.

A perda desse espaço representa uma ameaça à autonomia e à continuidade das práticas culturais e de subsistência. Como observa Santos (2015), a luta pelo território é, antes de tudo, uma luta por formas de vida que desafiam as fronteiras impostas pelo capitalismo e pela

colonialidade, que veem o território apenas como uma oportunidade de lucro. Ao resistir e recordar as antigas roças, os quilombolas do Caldeirão estão reafirmando uma outra visão de mundo, onde a terra não é mercadoria, mas entidade viva e sagrada, indispensável para a continuidade da comunidade e para a preservação de sua identidade coletiva.

Dessa forma, o São Veríssimo representa um desafio significativo para as demandas da comunidade, que tem buscado reorganizar-se, fazendo parte do Conselho das Associações das Comunidades Quilombolas do município de Salvaterra para enfrentar as ameaças. Atualmente outra ocupação se formou digamos que no meio da comunidade, chamada Portelinha, fica localizada próxima a fábrica de gelo.

Pra além disso, dentro da comunidade, além da Ocupação São Veríssimo, há uma área bem no “meio” chamada Portelinha, onde pessoas de fora se instalaram e estabeleceram um “bairro”, gerando tensões e conflitos locais. A presença de Portelinha representa um processo de disputa territorial, em que os moradores originários enfrentam a apropriação de seu espaço por indivíduos externos. Esse conflito evidencia dinâmicas complexas de poder e resistência, onde diferentes grupos reivindicam o direito ao território, colocando em questão as fronteiras de pertencimento e o direito à terra dentro da comunidade.



Figura 15 - Entrada da ocupação São Veríssimo.

Fonte: Autora, 2024.



Figura 16 – Estrada de acesso ao São Veríssimo de quem vem do Caldeirão.

Fonte: Autora, 2023



Figura 17 – Piçarreira em época de seca no São Veríssimo.

Fonte: Autora, 2023



Figura 18 - Placa de localização da Estância Caldeirão.

Fonte: Autora, 2024.

Diante dos conflitos internos e da presença de ocupações externas na comunidade, o processo de titulação pelo INCRA torna-se cada vez mais complicado e demorado. Patrique, um membro ativo da comunidade, expressa essas preocupações, refletindo sobre as incertezas e obstáculos que a comunidade enfrenta em relação ao reconhecimento e à demarcação de suas terras.

Em suas palavras:

Infelizmente eu não sei como é que vai ficar no processo do INCRA, se eles vão indenizar, se o INCRA vai indenizar ou se vai cortar o mapa, tirando aquele território pra lá pra ser a vila do São Veríssimo e a comunidade de Caldeirão vai ficar de fora. Então nós estamos nessa luta dessa titulação da nossa comunidade, que não é nada fácil, é complicado por esses motivos diários que estão dentro da nossa comunidade, que foram invadidas por pessoas que vieram de fora, até mesmo moradores da nossa comunidade, ajudaram pra que acontecessem essas invasões, e infelizmente os próprios moradores da nossa comunidade acabam vendendo terras, as suas próprias

terras, para os outros. Então assim, dão mais facilidade para que as pessoas venham para a nossa comunidade e venham se instalar, e as coisas vão afunilando e o processo acaba não andando por esses motivos.

Acaba gerando outros processos que vêm só a piorar os outros processos que vêm, no caso do INCRA, porque ele vai ter que indenizar todos aqueles invasores, todas aquelas pessoas que têm casa, a fábrica, a pousada. Então é um processo muito longo. E que acaba atrasando nossa titulação (Raimundo Patrique, 28 anos).

A fala de Patrique evidencia como as invasões e as vendas de terra por moradores locais que não fazem parte do movimento quilombola criam um ciclo de dificuldades burocráticas e financeiras, dificultando o avanço do processo de titulação e reforçando a complexidade do conflito territorial.

As divisões internas, somadas às ocupações externas, enfraquecem o senso de unidade e o esforço coletivo pela titulação da terra. Patrique ainda reflete sobre as dificuldades que surgem quando nem todos compartilham do compromisso com a luta territorial, e como as mudanças na estrutura comunitária e na cultura de solidariedade têm impactado a coesão social.

São pessoas que não fazem parte dessa luta, digamos assim. Algumas vezes são pessoas que não estão no movimento, que não entram no movimento, que sabem da causa, mas não estão nem para o movimento. Não estão nem aí para a luta, então são esse tipo de pessoas. Porque antigamente os senhores e senhores eles tinham terrenos grandes com o intuito desse acontecimento que ia acontecer. Então por isso eles pegavam terras grandes, terrenos grandes para deixar para a família, para a geração que vinha, porque eles tinham a intenção, a intuição que isso vinha acontecer na nossa comunidade. Infelizmente também uma dessas pessoas vendiam a metade dessas terras, por ser terras grandes, vendiam. E acaba virando invasão nessa comunidade, né? Por esse intuito. Aí o pensamento dos idosos e das idosas era isso. Era pegar terrenos grandes para deixar de geração em geração. E acabou que algumas dessas pessoas acabaram vendendo a metade dessas terras e implicando nessas invasões também nessa comunidade. Porque a nossa comunidade era uma comunidade unida, quando tinha a roça, quando fazia a roça era uma comunidade unida, tinha que fazer a mutirão e todo mundo ia para ali. E hoje em dia a gente já não vê quase essa união. Há quase uma desunião dentro da comunidade. Nesse termo de que antigamente fazia a roça, convidava, fazia o feijão, fazia o mingau, as pessoas iam para ali e faziam plantio. E hoje em dia quase não se vê mais isso, porque era mais os antigos que faziam isso. E a comunidade tem essa desunião ainda entre cima, baixo, ali onde chamam Pedreira. Então era para ser só uma coisa, era para ser só uma união, era para ser só uma comunidade em si, mas tem essa divisão de cima, baixo e Pedreira que acaba dificultando no processo de andamento, de melhoramento de nossa comunidade, do nosso território (Raimundo Patrique, 28 anos).

A fala revela a profundidade dos desafios enfrentados, com fragmentações sociais e econômicas que impactam a organização comunitária. Além disso, menciona que as ocupações locais – como São Veríssimo, Portelinha e fazendas nos arredores – e as divisões internas comprometem o desenvolvimento e reconhecimento de uma identidade quilombola e dificultam os avanços na luta pelo reconhecimento e pela melhoria do território.

Outro episódio marcante para a comunidade foi a necessidade de reagir contra o projeto do Governo do Estado para construir um presídio dentro de seu território, uma área protegida por Lei Federal. Frente a essa ameaça, as lideranças das comunidades quilombolas de Salvaterra se uniram em um protesto contra a obra e a doação do terreno, feita pelo prefeito de Salvaterra, Valentim Lucas de Oliveira (PSDB), sem a devida autorização prévia da Câmara de Vereadores do município. O que evitou que esse local se estabeleça ali²⁰.

O episódio da reação da comunidade quilombola de Salvaterra ao projeto do Governo do Estado para a construção de um presídio em seu território revela dinâmicas sociais complexas que merecem uma análise cuidadosa. A decisão do governo de alocar uma instalação penal em uma área já reconhecida como protegida por Lei Federal coloca em evidência não apenas questões legais, mas também as profundas interconexões entre espaço, identidade e resistência cultural.

Durante o período de mobilização, as lideranças quilombolas se uniram, refletindo uma organização comunitária robusta que é fundamental para a luta por direitos. A reunião e o protesto coletivo não são apenas uma resposta a uma ameaça externa, mas um ritual de afirmação da identidade quilombola e da luta por reconhecimento. A forma como essa resistência é articulada pode ser observada em suas práticas de protesto, que muitas vezes incorporam elementos da cultura local, como cânticos, danças ou a presença de símbolos sagrados, fortalecendo os laços comunitários e evocando um senso de pertencimento.

A crítica ao prefeito Valentim Lucas de Oliveira (PSDB), que fez a doação do terreno sem autorização da Câmara de Vereadores, ressalta a desconfiança nas instituições políticas e jurídicas que, em muitos casos, não reconhecem a legitimidade dos direitos das comunidades quilombolas. Essa situação é ilustrativa da luta constante dessas comunidades contra uma história de marginalização e apropriação de suas terras e culturas. As interações durante o protesto, incluindo diálogos e debates, revelam um espaço de resistência onde a voz da comunidade é reivindicada e valorizada.

Além disso, a escolha de se opor à construção de um presídio também destaca questões sobre a criminalização da pobreza e da negritude. A possibilidade de um presídio em um espaço onde as práticas culturais quilombolas florescem contrasta com a luta pela preservação dessas tradições. A presença de um presídio não apenas altera o uso do espaço, mas pode afetar a dinâmica social da comunidade, introduzindo tensões que não existiam anteriormente. Essa resistência, então, é multifacetada: é uma defesa do território e do modo de vida, uma afirmação

²⁰ DOL. Presídio em Salvaterra é reprovado pela população. DOL - Diário Online, 2015. Disponível em: <https://dol.com.br/noticias/para/noticia-317527-presidio-em-salvaterra-e-reprovado-pela-populacao.html?d=1#>.

da identidade quilombola e uma crítica às estruturas de poder que frequentemente ignoram as realidades e necessidades das populações locais. A análise nos permite compreender não apenas os eventos em si, mas também as narrativas e significados que a comunidade atribui a eles, revelando a profundidade da conexão entre espaço, identidade e resistência nas vidas dos quilombolas de Salvaterra.

2.2 Afirmação do quilombo e do ser-quilombola: reconstrução de identidades insurgentes

A afirmação da identidade quilombola representa uma reconstrução insurgente e decolonial de identidades que resistem à narrativa hegemônica. Os quilombos, historicamente, foram espaços de refúgio e resistência contra o sistema escravocrata, mas também se configuraram como locais de reinvenção cultural e autonomia coletiva. Conforme Abdias do Nascimento (1980) enfatiza, a experiência quilombola é um símbolo de resistência ativa e crítica ao colonialismo e ao racismo estrutural. A identidade quilombola, por sua vez, não é apenas uma herança ancestral de sobrevivência, mas uma posição política e simbólica de enfrentamento às forças coloniais e às estruturas racistas que persistem na sociedade brasileira (Nascimento, 1980).

Autores como Achille Mbembe (2016) e Silvia Rivera Cusicanqui (2018) expandem a compreensão do quilombo como um espaço de insurgência decolonial, onde as subjetividades negras e indígenas são reafirmadas frente às imposições eurocêtricas. A reconstrução dessas identidades insurgentes é um ato de resistência cotidiana e uma forma de descolonizar a maneira como a sociedade compreende a negritude, a ancestralidade e a própria noção de comunidade. Afirmar o quilombo e o ser-quilombola, então, não é apenas revisitar o passado, mas projetar um futuro de autodeterminação e resiliência, alinhado ao que autores como Stuart Hall (2003) sobre a “identidade cultural híbrida”, em que as culturas resistem e se transformam em resposta ao contexto sociopolítico.

Dentre os estudos sobre identidade étnica e memória abordados anteriormente neste trabalho, a relevância deste projeto de pesquisa se evidencia pela perspectiva contra-hegemônica ao tratar de uma comunidade quilombola da Amazônia Marajoara. A valorização das narrativas orais e das experiências vividas desse grupo é essencial para desconstruir as narrativas dominantes que frequentemente marginalizam suas vozes. Nesse estudo sobre a memória dos mais velhos, a análise das teorias informa o entendimento acerca dos conceitos e da resistência epistêmica contra narrativas coloniais.

Ao discutir a noção de identidade, Moura (1987) explica como a identidade quilombola está intrinsecamente ligada à resistência, sendo esta uma característica definidora dessas comunidades, uma vez que “a resistência é a chave para compreender a formação das comunidades quilombolas” (Moura, 1987, p. 112). Essa identidade é continuamente reconstruída e reafirmada através da memória coletiva e das práticas culturais que valorizam os saberes locais. Assim, ao trabalharmos com a identidade é necessário apontar que os elementos que a compõem são estruturados de modo subjetivo.

O conceito de quilombo é fundamental para compreender a resistência da população negra no Brasil colonial, pois esses assentamentos surgiram como espaços de liberdade e organização social fora do domínio colonial. A primeira menção registrada a quilombos no Brasil remonta a um documento oficial português datado de 1559. No entanto, foi somente em 2 de dezembro de 1740 que o Conselho Ultramarino, preocupado com o aumento dos assentamentos de populações negras livres fora do controle colonial após as guerras do nordeste no século XVII, definiu, segundo sua própria interpretação, o conceito de quilombo como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Almeida, 2002, p. 47).

A análise dos quilombos deve ser interpretada reconhecendo-os como expressões da resistência africana e formas de autonomia que transcendem a concepção de refúgio físico. Lopes, Siqueira e Nascimento (1987) apontam que “quilombo” é uma noção com raízes nos povos Bantu da África Centro-Occidental e Oriental, especialmente em Angola, onde o termo se refere a “acampamento de guerreiros na floresta, administrado por chefes rituais e de guerra” (Lopes; Siqueira; Nascimento, 1987, p. 27-28). Esse conceito traz uma noção de resistência ativa e independência frente ao colonialismo, enraizado nas cosmologias africanas que contestam e subvertem estruturas coloniais de poder.

No contexto colonial brasileiro, os quilombos, inicialmente conhecidos como “mocambos” — do kimbundo “mukambu”, significando pequenos abrigos ou refúgios para escravizados fugitivos—evoluíram para assentamentos de resistência coletiva. A partir do século XVIII, o termo “quilombo”, que na Angola colonial designava acampamentos de guerrilheiros e sociedades militares organizadas, passa a descrever no Brasil esses espaços de luta e sobrevivência. Mocambo referia-se às habitações individuais, enquanto “quilombo” evocava um sentido militar e de comunidade de resistência, similar aos acampamentos dos guerreiros Mbangalas, também conhecidos como “Jangas”, que realizavam rituais de caráter militar como parte de suas práticas de resistência.

Nos quilombos brasileiros do período colonial, pessoas escravizadas e seus descendentes se reuniam, despojados de bens materiais, mas fortalecidos pela memória ancestral e pela ligação com o território. Esses espaços permitiram a recriação de culturas híbridas, que mesclavam práticas, crenças e línguas de diversas etnias africanas, adaptando-as à realidade brasileira. No século XIX, mesmo após o fim da escravidão, a noção de quilombo permanece como símbolo de resistência e de luta contra várias formas de opressão. Nascimento (1980, p. 263) reforça essa perspectiva ao afirmar que “quilombo não significa escravo fugido.

Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”.

Assim, quilombos, mocambos, cimarrones, palenques, maroons e cumbes emergem como os primeiros núcleos de autogoverno negro nas Américas e África, onde grupos que escapavam da escravidão criavam novas formas de sociabilidade e organizavam estratégias coletivas de sobrevivência e resistência. Esses espaços compartilhavam um propósito comum: ressignificar a existência e reverter a condição imposta pelo colonialismo, formando territórios de liberdade e práticas de vida comunitária que se tornaram símbolos duradouros de luta e emancipação.

Até então o termo “quilombo” frequentemente estava ligado a análises e visões históricas e políticas sobre a formação do Brasil como Estado-nação (O’Dwyer, 2002). A partir de 1988, com a publicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, o termo quilombo, e também os *remanescentes de quilombo*, passam a serem termos usados para atribuir direitos territoriais. O artigo estabelece que “*aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”²¹. Esta medida proporcionou um marco legal importante para a luta dessas comunidades pelo reconhecimento e titulação de seus territórios.

Contudo, Almeida (2002) critica a expressão “remanescente de quilombo”, argumentando que ela carrega uma conotação depreciativa, como se os quilombolas fossem resíduos ou vestígios do passado, atrelados a um conceito jurídico do período colonial. Segundo Almeida, a categoria “remanescente” impõe uma identidade engessada e externa, desconsiderando as formas de autodefinição das próprias comunidades. Ele enfatiza que é fundamental considerar como os próprios sujeitos se identificam e os critérios organizativos que guiam suas mobilizações e forjam uma identidade coletiva. Para o autor, “o importante não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se auto representam e quais os critérios político-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão entorno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produto de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes” (Almeida, 2002, p. 68).

²¹ OLIVEIRA, Leinad Ayer de. [org.] *Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes*. São Paulo: Comissão Pró Índio de São Paulo, 2001. p. 10.

Essa atribuição de direitos e o uso de conceitos formais impulsionaram um intenso debate acadêmico sobre a definição de quilombo. Embora existam diferentes perspectivas sobre o termo, essas definições abriram espaço para que as próprias comunidades quilombolas articulassem suas identidades e processos de autoidentificação. Isso ocorre porque a ideia de ser quilombola no Brasil é plural e não pode ser reduzida a uma única definição ou entendimento.

Os movimentos sociais negros desempenharam um papel central ao trazer para o centro do debate a luta pela construção, reconhecimento e efetivação do direito ao território. Em meio às tensões políticas e jurídicas, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi chamada pelo Ministério Público a contribuir com uma análise mais ampla sobre o tema (O'Dwyer, 2010). Em 1994, através do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais (GTCNR), a ABA questionou e rejeitou a tendência de definir comunidades quilombolas apenas por vestígios arqueológicos de ocupação ou evidências biológicas, destacando a importância de reconhecer a continuidade cultural e a construção de identidade dessas comunidades em seu próprio contexto sociopolítico (ABA, 1994).

Como explica Leite:

São inúmeros os desafios, e o próprio termo “comunidade remanescente de quilombo” apresenta em si um conjunto de questões de ordem conceitual ainda por serem melhor discutidas e detalhadas, para que possa ser um instrumento de mediação às ações interpostas no judiciário. Um refinamento conceitual depende do conhecimento mais detalhado das várias situações existentes, e da colaboração de diferentes áreas científicas. Esta tarefa, sabemos agora, mais de uma década depois da promulgação da Constituição de 1988, não foi suficientemente cumprida, embora alguns passos tenham sido efetivamente dados em direção ao estabelecimento de diferentes projetos de pesquisa e debates entre os diferentes setores da sociedade (Leite, 2000, p. 351).

Assegurando, portanto, a plena participação dos remanescentes de quilombos no exercício da cidadania e garantindo-lhes o direito à titulação das terras por eles ocupadas. A promulgação dessa constituição introduziu adicionalmente outros dispositivos destinados a assegurar e reconhecer esse povo, os tornando sujeitos de direitos. Assim como, seringueiros, extrativistas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, pescadores artesanais, dentre uma pluralidade de povos passaram a representar grupos sociais e sujeitos políticos que lutam pelos seus direitos, principalmente seus direitos territoriais.

A criação da Fundação Cultural Palmares (FPC) marcou o início de uma legislação voltada para o reconhecimento e certificação de territórios como quilombolas, visando garantir o acesso à terra e os direitos dessas comunidades. No entanto, o primeiro quilombo titulado com base nessa legislação foi o quilombo de Boa Vista, localizado no município de Oriximiná,

no Pará, em 1995. Durante o período de 1995 a 2003, houveram poucos avanços nas titulações, devido à percepção de que havia poucas comunidades remanescentes de quilombo. Contudo, a situação mudou com a elaboração do Decreto nº. 4.887/2003 (20/11/2003), que reconheceu oficialmente a existência de territórios quilombolas pelo Estado Brasileiro. Esse processo se inicia com a autodeclaração dos moradores da comunidade, que se reúnem, discutem e concordam em se autorreconhecerem como uma localidade quilombola, registrando essas deliberações em uma ata que é posteriormente enviada à Fundação Cultural Palmares.

Deste modo, o decreto assegura:

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural (BRASIL, 2003).

A implementação do Decreto nº 4.887/2003 provocou um aumento expressivo nas solicitações de certificação, revelando um movimento de luta fortalecido entre as comunidades quilombolas na busca pelo reconhecimento de seus territórios. Estados como Pará, Maranhão, Piauí e Pernambuco iniciaram processos de demarcação e titulação dessas terras, ampliando o campo de ação para o reconhecimento dos direitos territoriais das comunidades.

A autodeclaração, um ato fundamental para esses grupos, simboliza um reconhecimento profundo e consciente da própria identidade, seja indígena, quilombola ou de outras populações tradicionais. Este processo marca não apenas uma reivindicação territorial, mas a reafirmação de cosmologias e modos de vida que resistem à homogeneização imposta por políticas coloniais e pós-coloniais. Nesse sentido, Arruti destaca que a autodeclaração e o reconhecimento oficial são passos fundamentais para a construção de uma identidade coletiva que, longe de ser estática, é continuamente recriada pelas próprias comunidades em resposta a suas necessidades e aos desafios políticos e sociais de cada época.

Essa autoafirmação representa um contraponto à lógica externa e frequentemente estigmatizantes das classificações coloniais, colocando o poder de definir e representar nas mãos dos próprios sujeitos, reconhecendo-os como agentes centrais em suas lutas por justiça e autonomia territorial.

Neste sentido, Arruti enfatiza:

Assim, ao lado do paradigma histórico e etnológico das terras de uso comum, o conceito de grupo étnico impõe uma definição de remanescentes de quilombos calcada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela idéia de *contrastividade*, por meio da qual um grupo se percebe e se define sempre pela oposição (no caso, o conflito fundiário) a um outro. O conceito de grupo étnico surge, então, associado à idéia de uma afirmação de identidade (quilombola) que rapidamente desliza semanticamente para a adoção da noção de *auto-atribuição*, seguindo o exemplo do tratamento legal dado à identidade indígena (Arruti, 2006, p. 93; *itálico no original*).

Os quilombolas, provenientes de origens diversas em território brasileiro, apresentam características singulares e complexas em suas organizações, contrariando a visão homogeneizadora que busca uniformizar e simplificar em uma única narrativa linear as estruturas, dinâmicas culturais e funcionamento de seus modos de vida. Na grandeza da Amazônia, observa-se um intrincado tecido social composto por uma pluralidade de grupos que se autodenominam de diferentes maneiras. Alguns se referem a si mesmos como “povos e comunidades tradicionais”, enquanto registros mais antigos, datados entre 1988 e 1992, os descrevem como “povos da floresta”, expressão criada por Chico Mendes (Machado; Castro, 2016). Essas designações não apenas refletem a diversidade cultural da região, mas também evidenciam a complexidade e a pluralidade das identidades locais e das relações entre os habitantes com o território amazônica.

Inspirada pela abordagem de Fredrik Barth (2000, 1989), é essencial considerar tanto a autodefinição das comunidades quanto os significados atribuídos a elas por outros, reconhecendo como esses processos refletem e resistem às lógicas coloniais de categorização e controle. As designações locais, como “rio dos pretos”, “lago dos pretos”, “comunidade dos pretos”, “lago do mocambo” ou “comunidade dos morenos”, não são meras etiquetas; elas constituem narrativas vivas de pertencimento e resistência. Almeida (1989), em seus estudos no Maranhão, identificou termos como “terras de santo”, “terras de preto” e “terras de índio”, que são expressões autônomas das identidades locais e das relações sociais que desafiam e reconstróem significados frente à colonialidade.

No Marajó, a partir de 1989, as comunidades quilombolas de Salvaterra experimentaram um processo de mobilização e fortalecimento identitário que buscava afirmar uma autonomia coletiva. Nesse contexto de resistência e autoafirmação, surgiram associações em cada uma das 16 comunidades da região, fortalecendo sua organização para proteger coletivamente seus direitos recém-reconhecidos, em uma resposta ativa e enraizada à longa história de opressão colonial e de apagamento cultural. O processo de autoidentificação dessas comunidades está profundamente ligado às atividades do Centro de Defesa do Negro no Pará (Cedenpa) e da Universidade Federal do Pará (UFPA). Antes da intervenção dessas entidades, as comunidades

negras rurais em Salvaterra não se reconheciam como quilombolas e desconheciam os direitos assegurados pela Constituição Federal de 1988, apesar das décadas de resistência e luta pela recuperação de territórios expropriados.

A construção da identidade quilombola não foi um processo instantâneo, mas sim uma jornada gradual, reforçada pelo engajamento ativo das mulheres das comunidades, que assumiram papéis de liderança na criação de associações e na promoção de encontros. Esta dinâmica revela a resiliência e a agência dessas comunidades em reconfigurar sua identidade e reivindicar seus direitos dentro de uma estrutura que historicamente as marginalizou (Bargas; Cardoso, 2015).

O apoio de figuras externas, como a antropóloga Rosa Acevedo Marin, professora da Universidade Federal do Pará, em Belém, desempenhou um papel crucial nessa mobilização, fornecendo estudos que alimentaram os debates sobre a legitimidade da identidade quilombola. Além disso, instituições regionais da Igreja Católica também contribuíram, por meio de programas de formação de líderes do movimento negro iniciados nos anos 80. Esses esforços externos culminaram na criação da MALUNGU - Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Estado do Pará em 2004, com apoio de entidades como a FASE e redes internacionais não governamentais.

Como destacado,

em Salvaterra, um dos objetivos concretos do movimento foi encorajar e ajudar os membros das comunidades a usarem o seu direito de autodefinição. Esse trabalho de apoio foi realizado por Luzia Betânia Alcântara (Beth), que se impôs como a líder do movimento quilombola em Salvaterra. Militante e antiga catequista na Igreja Católica, Beth se beneficiou no fim dos anos 80 da formação organizada durante dois anos pela CNBB em Belém (Teisserenc; Teisserenc, 2018)

Para os quilombolas de Salvaterra, a luta pelo reconhecimento de seu território e pelo direito à terra é uma questão central e prioritária. Essa batalha representa não apenas uma reivindicação legal, mas também uma busca por justiça histórica e reparação pelos séculos de injustiça e marginalização enfrentados por suas comunidades. Para Edna Castro, “a reivindicação maior é o reconhecimento e a demarcação de suas terras. Campo de lutas no qual se movimentam como ações de duplo sentido: afirmação identitária e reconhecimento legal das terras herdadas dos ancestrais” (Castro, 2000, p. 178).

Segundo Cardoso de Oliveira (1976) os mecanismos de identificação de um sujeito ou grupo social frente a outros grupos refletem a capacidade de manter, modificar ou reconstruir suas identidades em diferentes contextos sociais através de dinâmicas específicas. Em

consonância, Carneiro da Cunha (2012) enfatiza que as identidades são flexíveis e operam de maneira variável conforme os contextos em que os indivíduos se encontram.

Por outro lado, Munanga (2012) complementa que a identidade de um grupo funciona como uma ideologia que possibilita aos seus membros diferenciar-se e constituir-se como sujeitos distintos. Ele observa que, no caso da identidade negra, a consciência de pertencimento não é uniforme entre todos os negros, devido às diferentes realidades socioculturais em que estão inseridos. Munanga propõe, portanto, que a questão da negritude e da identidade seja analisada em um contexto histórico específico, enfatizando os momentos de emergência e desenvolvimento dessa identidade. Ele explora como a identidade negra foi historicamente moldada por experiências de opressão e resistência, especialmente durante períodos de escravidão, colonização e racismo, destacando a complexidade de suas origens e evolução ao longo do tempo.

Quando se trata dos participantes específicos desta pesquisa, é relevante considerar a afirmação de Munanga, onde ele declara que,

no caso da sociedade afro-brasileira, como de qualquer outra, a memória é construída de um lado pelos acontecimentos, personagens e lugares vividos por este segmento da sociedade, e de outro lado pelos acontecimentos, personagens e lugares herdados, isto é, fornecidos pela socialização, enfatizando dados pertencentes à história do grupo e forjando fortes referências a um passado comum (Munanga, 2012, p. 113).

Cardoso de Oliveira emprega os conceitos de “identidade contrastiva” e “identidade étnica” ao examinar as interações sociais entre “índios” e brancos. Ele sustenta que tais relações ocorrem em contextos de conflito,

A identidade contrastiva parece constituir-se na essência da identidade étnica, isto é, à base da qual esta se define. Implica a afirmação de *nós* diante os *outros*. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam. E uma identidade que se surge por oposição não se afirma isoladamente. No caso da identidade étnica ele se afirma negando a outra identidade, “etnocentricamente” por ela visualizada (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 5-6; *italico no original*).

Embora empiricamente focada nas sociedades indígenas, isso não implica que essa teoria não possa abranger outras realidades sociais. Quando as comunidades que afirmam sua ascendência quilombola constroem uma nova identidade a partir disso, essa construção não ocorre de forma isolada, mas sim em constante interação com outros grupos sociais. O que liga essa construção da identidade quilombola com o que Hall (2003) discute sobre a formação de identidades. Destacando que as identidades estão em constante processo de construção e evolução, não deveríamos falar de identidades fixas ou “acabadas”,

...deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso *exterior*,

pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros* (2002, p.39; *itálico do original*).

Portanto, ao tratar da construção e afirmação das identidades culturais negras no Brasil ou em outros países com contextos coloniais semelhantes, é indispensável reconhecer a diáspora como um fator essencial dessas identidades. Utilizei Hall para entendimento da identidade, onde o autor também discute que a identidade “muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou apresentado” (2002, p. 21). Assim, ela está constantemente em mudança por ser politizada. Nesse sentido, podemos relacionar o argumento de Hall com o de Carneiro da Cunha, que afirma que a identidade muda de acordo com a situação, ou seja, ela é situacional, operativa e depende do contexto em que os sujeitos estão inseridos, se tornando uma “estratégia de diferenças” (Carneiro da Cunha, 2012, p. 206).

Ao assumirem a identidade quilombola, estas comunidades negras trazem consigo transformações significativas no tecido simbólico e material de seus territórios. Esse processo enriquece a valorização de suas tradições culturais e fortalece os laços de pertencimento, as relações coletivas com a terra e seus direitos territoriais. Sob essa perspectiva, pretendo iluminar as percepções dos mais velhos sobre como suas vidas e trajetórias se entrelaçam com a história de seu território. Compreende-se, assim, que o território é um fator imprescindível para a construção dessa identidade, onde a territorialização resulta da expansão do território e a territorialidade das manifestações sociais nele. A construção da identidade quilombola contribui para o estudo do território, considerando sua luta pela conquista da terra e pela afirmação de direitos materiais e simbólicos.

Para Little (2002, p. 265):

(...) os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, em alguns casos, séculos de ocupação efetiva. A longa duração dessas ocupações fornece um peso histórico às suas reivindicações territoriais (...). A expressão desta territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias da relação do grupo com sua área, o que dá consistência temporal ao território.

Nos estudos acerca dos grupos negros do Trombetas, Rosa Acevedo e Edna Castro (1998) destacam a estreita ligação entre o território e a identidade cultural. As autoras ressaltam que o território não é apenas um contexto, mas uma parte fundamental na compreensão das experiências e desafios enfrentados por essas comunidades ressaltados pela etnicidade. Para os grupos negros rurais, o território não é apenas um espaço físico, mas uma necessidade vital, servindo como fonte de subsistência, uma vez que compartilham uma história comum e se identificam como quilombolas. Assim, a identidade pela qual são reconhecidos se torna a base

de suas lutas pelo reconhecimento dos direitos ancestrais à posse territorial. O território emerge como conceito fundamental na abordagem dos quilombos e da identidade quilombola, uma vez que as dinâmicas de ocupação, apropriação e as relações de poder estabelecidas cotidianamente nesses contextos e com esses agentes são cruciais para a identificação das características específicas dos grupos.

O quilombo enquanto categoria histórica detém um significado relevante, localizado no tempo, e na atualidade é objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais por parte dos remanescentes de quilombo (...) O território é condição de existência, de sobrevivência física (...) (Acevedo Marin; Castro, 1998).

Com isso, Leite (2008) estabelece a identidade quilombola como um processo em constante evolução, enraizado na luta pela terra e pela preservação das tradições culturais. A territorialização étnica dos quilombos representa uma forma de resistência e reafirmação da identidade dos descendentes de africanos escravizados no Brasil. Além da questão da posse da terra, Leite enfatiza a importância da manutenção de práticas culturais e sociais que fortalecem a coesão e a identidade comunitária, apontando desafios contemporâneos como a expropriação de terras e a necessidade de maior participação política para garantir seus direitos (Leite, 2008, p. 969).

Arruti (2006) sustenta que a construção da identidade quilombola está intrinsecamente ligada à luta por reconhecimento e direitos territoriais. O autor explora como as comunidades quilombolas têm buscado afirmar sua identidade ao longo do tempo, reivindicando o direito às terras tradicionalmente ocupadas por seus antepassados, destacando os desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas no processo de titulação de suas terras e na garantia efetiva de seus direitos, bem como as estratégias de resistência e mobilização política adotadas.

A discussão reflete as ideias de Candau sobre a interação entre memória e identidade, ressaltando como a memória desempenha um papel essencial na formação e na continuidade tanto da identidade individual quanto da coletiva. Candau (2011) conceitua a memória como uma “força da identidade”, fortalecendo-a tanto em nível individual quanto coletivo (p. 16, 17). As memórias coletivas, assimiladas e reinterpretadas pelos sujeitos, exercem uma influência significativa em suas identidades pessoais e culturais, articulando-se através do conceito de “metamemória”. Este termo refere-se ao processo pelo qual os indivíduos constroem representações de suas próprias lembranças e do conhecimento associado a elas. A metamemória pode ser compartilhada, constituindo um conjunto de representações memoriais (Candau, 2011, p. 163).

Com isso, a pesquisa analisou e descreveu, dentro das experiências e narrativas de vida dos mais velhos da comunidade e usando a memória como fonte, como é criada, construída e reconstruída as identidades e como o senso de pertencimento se desdobra no cotidiano. Dessa forma, ao falar de memória, é necessário considerar como as narrativas históricas, as experiências compartilhadas e os espaços territoriais contribuem para a construção e manutenção das identidades individuais e coletivas, especialmente no contexto das comunidades negras e quilombolas no Brasil.

A partir desse contexto, propomos a construção da identidade negra e quilombola no Caldeirão como um processo contínuo e dinâmico, enraizado em uma visão de mundo quilombola. O espaço de pertencimento do sujeito quilombola, embora carregue as marcas de um passado colonial opressor, é ressignificado no presente por meio de práticas, memórias e relações coletivas que conferem novos sentidos e afirmações culturais. Assim, a identidade não é apenas um reflexo da opressão histórica, mas também uma afirmação de resistência e renovação, onde o passado e o presente se entrelaçam em um tecido de significados próprios.

Quando questionados sobre o que significa ser quilombola, os moradores responderam de maneiras diversas, oferecendo múltiplas visões sobre sua identidade e pertença. Cada resposta trouxe um traço único de suas vivências no território, refletindo o modo como ser quilombola é uma identidade construída na relação com a terra, a história e as práticas culturais herdadas dos ancestrais.

Olha quando veio né os professores, eu lembro bem do Flávio, 2004 ou 2005 eu acho. Fizeram as oficinas, vieram aqui me chamar, a gente foi. E eles falaram sobre a história dos escravos negros, coisas que eu já tinha ouvido falar mas não tinha bem o entendimento né, mas hoje eu sei que nós somos quilombolas, que viemos desses antepassados que passaram por aqui (Duca, 82 anos).

Ser quilombola é você trazer a sua raiz, conservar essa raiz e repassar para os seus descendentes. Aquilo que você recebeu dos seus pais, dos seus avós e repassar para eles, para que eles preservem essa cultura, não deixar acabar nossa cultura. Então eu acho que a preservação é muito válida. A gente conservar isso e chegar e dizer: Peraí, você chegou se impondo no meu território, não, vamos lutar por ele (Rute Helena da Luz Fagundes, 61 anos).

Ser quilombola? Lá trás eu não saberia falar, mas hoje eu sei. É luta, é lutar pelo nosso. É manter essa memória. Trazer tudo aquilo que é cultura, ancestralidade. Manter vivo isso. Porque se não fizermos essa manutenção do que aconteceu lá trás, as lutas e conquistas e mostrar que ainda existe o tradicional nas nossas comunidades, eu digo que nossa comunidade estaria pior. A manutenção. Por exemplo, hoje casa de farinha por exemplo, e tiver uma ou duas. Que era uma memória afetiva do tempo da minha vó que hoje não se tem mais (Emerson Miranda, 33 anos).

Ser quilombola, pra mim, é carregar a história dos meus ancestrais no peito e nos pés. É viver com a força de quem lutou para resistir, para preservar nossa cultura, nossos costumes e nossa terra. É saber que, mesmo com as dificuldades, a gente continua firme, mantendo nossa identidade e passando isso pra nossos filhos. Ser quilombola é mais que ser de um lugar, é ser parte de uma luta que nunca vai acabar (Dália Maria Seabra Salgado, 41 anos).

As narrativas dos entrevistados revelam que os mediadores envolvidos no processo de titulação da comunidade entre 2004 e 2005 desempenharam um papel fundamental na formação da compreensão local sobre o que significa ser quilombola. De acordo com os moradores, esses mediadores foram fundamentais ao esclarecer o conceito de quilombo, permitindo que a identidade coletiva começasse a se delinear.

Uma característica marcante entre os interlocutores é a expressão “nascido e criado no Caldeirão”, que vai além de uma simples indicação de origem geográfica. Essa frase reflete, de maneira profunda, a construção de uma identidade quilombola enraizada no território e na história coletiva da comunidade. Ao afirmar que são “nascidos e criados” no Caldeirão, os membros da comunidade estão reafirmando um vínculo indissociável com a terra, com as tradições ancestrais e com os saberes que atravessam gerações.

Esse modo de se identificar não apenas resgata a memória de um povo que resistiu ao longo dos anos, mas também destaca a continuidade de uma cultura que, embora marcada pela luta, é celebrada e preservada a partir de uma relação de pertencimento e de reciprocidade com o território. "Nascido e criado" no Caldeirão, portanto, não é apenas uma expressão de origem, mas um testemunho de resistência, de preservação da identidade quilombola e de um saber que se transmite através do tempo e das gerações.

Filha do Caldeirão, nascida e criada, não tem jeito. Essa terra tá no sangue, e é ela que molda a gente. Aprendi a viver no ritmo da natureza, com o cheiro da terra, o som do vento nas árvores e a sabedoria dos mais velhos. Ser do Caldeirão é ter uma história que se cruza com a luta e com o orgulho de quem preserva sua raiz e sua cultura. Aqui, somos todos filhos dessa terra, e ela nos ensina todos os dias o que significa ser quilombola (Rute Helena da Luz Fagundes, 61 anos).

Quando digo que sou filho do Caldeirão, nascido e criado, é como afirmar que faço parte de algo maior que mim mesmo. Aqui, a gente cresce com a consciência de que nossa história é de resistência, de um povo que sempre soube se manter firme no seu lugar, apesar de tudo. Ser do Caldeirão é ser parte da memória viva dessa luta, do suor de quem plantou e colheu o que temos hoje. É saber que cada pedaço dessa terra carrega as marcas do nosso povo (Manuel Fernando do Nascimento Luceno, 71 anos).

Ser filha do Caldeirão, nascida e criada, significa estar conectado com a história e os valores do quilombo. A gente aprende desde cedo o respeito pela terra, pela água e pela comunidade. Não tem separação entre quem somos e o lugar onde vivemos. Nossa identidade quilombola tá toda aqui, no modo de viver, nas tradições, na força de resistir e na alegria de celebrar nossa cultura. Aqui, o Caldeirão é mais que um

nome, é uma marca no coração de cada um de nós (Maria Auxiliadora Maciel dos Santos, 66 anos).

Dessa forma, esse termo ressignifica a ideia de origem, pois, em contextos coloniais, a identidade frequentemente foi construída a partir de imposições externas, com base em narrativas dominantes que tentavam apagar ou deslegitimar as raízes ancestrais. A reafirmação de ser “nascido e criado” no Caldeirão, portanto, torna-se um ato de resistência contra esses processos de invisibilização. A identidade quilombola, ao ser vinculada à vivência no território, à convivência com os mais velhos e à preservação das tradições, reivindica um espaço autêntico e legítimo que se opõe à homogeneização e ao apagamento cultural imposto pelo colonialismo. “Nascido e criado”, nesse sentido, simboliza não apenas a continuidade da vida, mas a perpetuação de uma memória ancestral, de um modo de viver que resiste às forças de assimilação e à tentativa de diluição cultural.

Podemos perceber que o “nascido e criado” no Caldeirão reflete uma identidade que não pode ser reduzida a estereótipos ou assimilada a uma narrativa única de progresso, mas sim uma construção contínua de memória, pertencimento e luta. Isso envolve reconhecer a sabedoria ancestral e valorizar a cultura local, como uma forma de se afirmar diante de um mundo que historicamente tenta apagar a pluralidade das experiências e das identidades.

Embora não possamos identificar com precisão o momento exato em que as discussões sobre a identidade quilombola emergiram na comunidade, os relatos indicam que o termo “ser quilombola” começou a ser utilizado após as oficinas promovidas pela UFPA e pelo CEDENPA, além da fundação da ARQUIC. Essa associação não apenas passou a representar a comunidade em questões sociais pertinentes ao quilombo, mas também se tornou um espaço vital para a promoção de atividades culturais e práticas do campo. Assim, a ARQUIC assume um papel essencial na articulação de uma identidade quilombola que se baseia nas experiências e nas vozes dos próprios moradores, reafirmando a importância do saber coletivo e da resistência cultural na construção de sua história.

Quando a professora Rosa veio em 2004, ela explicou tudo pra gente, fez uma oficina e assim eu e outras mulheres né aqui da comunidade começamos a fazer um levantamento mesmo. Primeiro nas nossas famílias né, fomos buscar as lembranças, fomos perguntando e descobrindo né a ancestralidade, a história que estava por trás das nossas próprias famílias. Ai a gente foi perguntando de casa em casa, coletando dados com a Professora Rosa, a partir daí que a gente teve essa noção mesmo de quilombola. Então pra mim ser quilombola é valorizar nossa história (Maria Auxiliadora Maciel dos Santos, 66 anos).

Aqui, a fala de Maria Auxiliadora Maciel dos Santos revela as interseções entre gênero e identidade quilombola, iluminando aspectos fundamentais da vivência e resistência cultural

de mulheres quilombolas. Ao relatar a participação ativa das mulheres na preservação e valorização da memória e da história de sua comunidade, sua fala ressalta o protagonismo feminino na construção de narrativas que vão além da história oficial, frequentemente excludente. Nesse processo, as mulheres não apenas recuperam e perpetuam saberes ancestrais, mas desafiam as estruturas coloniais que invisibilizam sua contribuição, reafirmando-se como agentes centrais na continuidade e fortalecimento da identidade quilombola.

O método colaborativo de coleta “casa em casa” aponta para uma construção coletiva da memória e uma prática de pesquisa que é também um ato de resistência. A valorização das histórias femininas dentro desse contexto se torna, assim, uma forma de resistência à marginalização histórica imposta às mulheres e, em particular, às mulheres negras. Esse ato é ainda mais significativo quando observado sob uma perspectiva decolonial e de gênero, pois eleva as vivências femininas ao status de conhecimento essencial na formação de identidades culturais. Como afirma Oyèrónké Oyěwùmí (1997) a análise de gênero em contextos africanos e afro-diaspóricos precisa considerar as especificidades culturais para não reproduzir categorias ocidentais; a experiência quilombola demonstra como a construção identitária se enlaça com um fazer feminino que é, simultaneamente, um fazer político e comunitário.

Quando Maria Auxiliadora afirma que ser quilombola implica “valorizar nossa história”, ela remete a uma recuperação da ancestralidade que transcende o individual e o feminino, fortalecendo a comunidade. A busca por reconhecimento e valorização das histórias locais e familiares, particularmente das mulheres, tece-se com uma luta coletiva e decolonial por direitos e pela reafirmação cultural, revelando uma identidade quilombola que se constrói, de modo indissociável, a partir de práticas e saberes de gênero.

A palavra falada é também um espaço de empoderamento para as mulheres quilombolas, que frequentemente ocupam o papel de guardiãs da memória coletiva e líderes na transmissão de saberes. Ao relatarem a história de seus ancestrais e das lutas por terra e direitos, essas mulheres reafirmam a importância de suas vozes e rompem com a invisibilidade imposta por uma história oficial que muitas vezes negligencia suas contribuições. Nessa perspectiva, o ato de contar e de ouvir histórias nas comunidades quilombolas se torna um exercício de cidadania e de afirmação identitária.

Por outro prisma, temos a fala de Hilário que ecoa nas palavras de Célia Xakriabá (2020), que nos lembra que todo corpo é um território em constante movimento, imerso em um processo contínuo de (re)territorialização. Com base nos saberes construídos por Beatriz Nascimento, há uma substituição do “estar para ser” pelo “ser onde está”. Nascimento afirma: “A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu

estou, eu sou” (1989), ressaltando uma noção de pertencimento que vai além da geografia física, evidenciando a resistência e a identidade coletiva como componentes fundamentais da existência.

Ser quilombola, é primeiramente nascer, crescer, se criar dentro de um território, é respeitar a tua história, onde você está, respirar e viver todos os dias. Não é só dizer “sou quilombola”. É respeitar a tua raça, é defender tua história, lutar todos os dias contra o racismo. É você entender toda a diversidade estrutural do território que está vinculado ao teu corpo, é você se sentir dentro de um paraíso que você não quer sair. Quando você respira a tua história, a tua luta, mas não só a tua, é de quem veio antes. Reconhecer o território sagrado. Ser quilombola é você carregar tua história na tua bagagem todos os dias e saber a hora certa de dizer “sou eu, sou quilombola e vou defender tudo e todos”. É algo que vai além da cor, depende da tua coragem, depende do teu sangue, do que te move. É amor pelos que se foram, é amor por esse solo sagrado, é amor pela resistência. Hoje eu vou embora daqui triste porque eu queria ficar mais tempo aqui com a família, mas o dever chama. Mas quando eu volto, me sinto energizado, vivo (Raimundo Hilário Seabra de Moraes, 51 anos).

Nesse contexto, a relação com o território se torna uma extensão da própria identidade, onde cada espaço ocupado é carregado de significados e histórias. A experiência de viver e se movimentar entre esses espaços revela a interconexão entre corpo e lugar, onde as memórias coletivas se entrelaçam nas práticas cotidianas. Deixar o território não é uma decisão fácil para ele, e para muitos, nem sequer foi uma escolha real. O Estado também se faz presente fora desse espaço, exercendo os mesmos modos de operação sobre os corpos negros.

Nos territórios quilombolas, a prática de nomear espaços com nomes de figuras centrais à comunidade carrega mais do que um simbolismo, representa uma inscrição de memórias vivas, uma reafirmação de pertença e continuidade. No Quilombo do Caldeirão, esses nomes não apenas homenageiam pessoas que marcaram a história local, mas também imprimem seus valores, lutas e contribuições no tecido cotidiano do grupo, estabelecendo pontes entre o passado e o presente.

A Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental, por exemplo, leva o nome do Professor Sebastião de Assis Gonçalves, reconhecendo sua dedicação à formação das novas gerações e o legado educacional que ainda ecoa na comunidade. Da mesma forma, a escola de educação infantil homenageia a Prof. Maria Marlene, outra presença que ressoa como referência de valor e resistência no imaginário coletivo do Caldeirão.

O Posto de Saúde quilombola, que recebe o nome de Hilário Maciel de Moraes, torna-se não apenas um espaço de cuidado e atenção, mas um marco de reconhecimento às contribuições daqueles que atuaram pelo bem-estar e pela saúde do grupo. Nomear esses locais com nomes de figuras como Hilário, Sebastião e Maria Marlene significa celebrar e rememorar suas trajetórias enquanto elo que entrelaça o patrimônio coletivo e a identidade quilombola.



Figura 19 - Escola Anexo - Professora Maria Marlene.

Fonte: Autora, 2024



Figura 20 - Sede Principal da Escola Sebastião de Assis Gonçalves na beira do rio Paracauari.

Fonte: Autora, 2024.



Figura 21 - Posto de Saúde Quilombola Hilário Maciel de Moraes.

Fonte: Autora, 2024.

Esses espaços nomeados vão além de simples pontos de referência. Tornam-se representações materiais da resistência e do compromisso histórico com a preservação dos saberes e do espírito comunitário. Para as novas gerações, esses nomes operam como pontos de ancoragem que trazem à tona o sentido de pertencimento e de continuidade, além de manter acesa a lembrança dos que foram fundamentais na construção e preservação do patrimônio cultural do Caldeirão.

Outro espaço de relevância é a Associação de Rabeteiros, sob a liderança de Elias Miranda, cuja trajetória reflete os movimentos de ida e retorno, comuns entre os moradores da região. Após uma experiência de trabalho em Belém, Elias optou por retornar à sua comunidade de origem, onde idealizou e iniciou a associação. A criação desse coletivo representa não apenas uma resposta às necessidades locais, mas também uma revalorização dos saberes e práticas comunitárias, promovendo autonomia e fortalecendo as redes sociais que resistem à hegemonia urbana e centralizadora.



Figura 22 - Associação de Rabeteiros de Salvaterra e Soure.

Fonte: Autora, 2024.

Quando eu voltei pra comunidade, vi que tinha uma necessidade grande das pessoas atravessarem, tinha um serviço, mas funcionava até certo horário e aí tinha gente que precisava atravessar tarde ou de manhã bem cedo. Aí a gente começou assim, meu irmão tentou, mas não conseguiu administra, aí fui eu, daí já deixava combinado com a pessoa no dia anterior e ia na hora combinada. Foi assim que começou, hoje tem mudanças, estamos em parceria com os Rabeteiros de Soure e agora tem rabeta qualquer horário (Elias Miranda, 61 anos).

A fala de Elias Miranda revela um aspecto comum nas comunidades tradicionais: a força da autossuficiência e da organização coletiva diante das necessidades locais. Inicialmente, ele observou uma lacuna na travessia, um serviço essencial que não estava plenamente disponível para quem precisasse atravessar em horários não convencionais. A prática de “combinar com a pessoa no dia anterior” mostra o uso de arranjos informais para garantir o transporte, apontando para uma solução que emerge de uma reciprocidade construída ao longo de experiências cotidianas.

Ao mencionar o desafio enfrentado pelo irmão e a continuidade do serviço através dele próprio, Elias fala da resiliência e da disposição para manter uma prática que beneficia a todos, inclusive por meio de sua gestão adaptada. Com o tempo, essa ação local se expandiu, e a

colaboração com os rabeteiros de Soure trouxe uma estrutura que atende em horários variados. Essa parceria sugere uma dinâmica de articulação que conecta a comunidade a redes externas de apoio, sem que se percam os elementos comunitários de autonomia.

O processo de “começar pequeno” e depois transformar a prática em algo maior, que hoje atende à demanda a qualquer hora, mostra como as comunidades vão se adaptando e criando alianças que respondem às necessidades locais, preservando a autonomia e fortalecendo a economia informal. Elias é, então, um exemplo de liderança que, ao resolver um problema local, também constrói caminhos de resistência e de inovação na comunidade, incorporando o espírito de coletividade que marca tantas experiências de vida nesses espaços.

2.3 Oralidade e memória como resistência: o papel da palavra na preservação e transformação das identidades quilombolas

A tradição oral, portanto, desempenha um papel essencial na preservação e transmissão das tradições quilombolas, contribuindo significativamente para a manutenção da identidade cultural e territorial dessas comunidades. Para os povos e comunidades tradicionais, o registro oral de suas tradições e costumes tem sido crucial na luta pelo reconhecimento e pela proteção de seus territórios. Essa prática apresenta paralelos com as sociedades africanas, nas quais a tradição oral é fundamental para a transmissão do conhecimento. Frequentemente subestimada, a tradição oral dessas sociedades é de extrema importância, pois contém uma vasta riqueza de saberes e significados que não podem ser completamente capturados pela escrita.

Paul Ricoeur (2007) propõe que a narração e a memória são formas de resistência cultural, preservando a identidade de um grupo contra a erosão causada pela passagem do tempo e pelas pressões externas. Para o autor, as narrativas orais não são apenas meios de comunicação, mas também mecanismos essenciais que reforçam a coesão social e mantêm vivas as tradições e valores de um grupo. Por outro lado, Benjamin vê a narração oral como uma forma de resistência à alienação e à fragmentação da modernidade usando do recurso narrativo para explicar o conceito de “experiência” (Benjamin, 2012, p. 123). O autor destaca a importância do narrador tradicional, cuja autenticidade e “aura” são capazes de transmitir experiências únicas e significativas que se perdem na reprodução mecânica e na escrita.

A oralidade se constitui como um campo do saber muito diverso. Estudos sobre a oralidade apontam que os principais agentes os chamados guardiões da palavra são os chamados *Griôts*, nome dado aqueles que tem a missão de serem os guardiões da história, tradição nascida em África e que se assemelha aos velhos das comunidades quilombolas, os verdadeiros responsáveis por transmitir saberes, crenças e valores reforçando assim a identidade cultural em diversos grupos sociais (Lima; Costa, 2015, p. 229 p. 237).

Na interação oral entre avós e netos, Bosi (1994, p. 75) aborda a transmissão das experiências dos mais velhos para os mais jovens, discutindo a socialização da memória como o espaço privilegiado onde tais vivências são transmitidas. Ao vincular a memória à oralidade, Hampâté Bâ evidencia a significância e a sapiência dos anciãos. O autor entende as narrativas orais como fonte legítima de conhecimento histórico.

Como é que a memória de um homem de mais de oitenta anos é capaz de reconstituir tantas coisas e, principalmente, com tal minúcia de detalhes? É que a memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas (Hampâté Bâ, 2003, p.13).

Através dos estudos da oralidade, é viável estabelecer correlações entre o passado e a contemporaneidade. Pode-se relacionar com a tradição oral através das melodias, danças, músicas ou qualquer outro conteúdo que é preservado e repassado de geração em geração. A noção da oralidade está estreitamente ligada a modalidade oral da língua. Mesmo após o advento da escrita, a oralidade continua a ser valorizada nas culturas ao redor do mundo. O desenvolvimento dessas tradições orais varia de acordo com cada povo, mas todas as culturas utilizam diversos recursos literários para o ensino, o processamento, o armazenamento e a transmissão da identidade cultural de geração em geração. Exemplos dessas práticas incluem a contação de histórias, danças, recitações de poemas, nas manifestações religiosas, entre outros (Brito, 2020).

A memória é um fenômeno vivo e dinâmico, no qual indivíduos e grupos constroem suas lembranças de maneira contínua e cotidiana, sem a necessidade de um processo sistematizado. A memória é concebida como um olhar do presente para o passado, onde o passado é interpretado à luz das circunstâncias e percepções atuais. Desta maneira, as interpretações e opiniões sobre eventos passados podem mudar ao longo do tempo, refletindo as transformações nas perspectivas individuais e coletivas. Com isso, os estudos sobre a categoria memória ressaltam que “a memória coletiva não só preserva o passado, mas também o modela e o atualiza continuamente, fazendo com que ele sobreviva de forma dinâmica e significativa no presente”, conforme escreve Connerton (2019).

Para compreender a memória como um fenômeno cultural, pelo qual os modos de operação e relações dinâmicas são criados e partilhados socialmente, recorri a autores como Bosi (1990, 1994, 1999), Barros (1989), Halbwachs (1990, 2004) e Pollak (1992). Esses autores abordam a memória como um conceito complexo, permeado por três outras formas de memória: individual, coletiva e histórica, que se relacionam dialeticamente. Por exemplo, a memória coletiva contém memórias individuais, mas não se confunde com elas, pois a memória coletiva é de interesse para os grupos aos quais pertencemos, e não para indivíduos isolados (Halbwachs, 2004). Neste contexto, pode-se pensar em memórias coletivas, já que pertencemos a vários grupos simultaneamente: “cada homem está mergulhado ao mesmo tempo, ou sucessivamente, em vários grupos” (Halbwachs, 2004, p. 79).

De acordo com Sá (2007), a memória tem sido foco de estudo em diversos campos disciplinares, que adotam abordagens geralmente voltadas para as dimensões pessoal, afetiva, social, coletiva, pública e documental, examinando essas diferentes dimensões em seus movimentos de complementaridade e interseccionalidade.

A noção de memória coletiva tem sido um tema central nas discussões clássicas de Halbwachs, onde o autor explora a concepção de que a memória é um fenômeno socialmente construído, resultante da interação dos sujeitos no contexto coletivo. Segundo Halbwachs, a memória é essencialmente um processo de construção ativa no presente, não se limitando ao mero resgate de eventos passados. Este processo é realizado de maneira coletiva, envolvendo a participação e contribuição dos indivíduos, o que possibilita a elaboração de interpretações acerca da história. Halbwachs (2004) argumenta ainda que toda memória individual possui uma dimensão coletiva, transformando-se, assim, em memória social.

A memória, consequentemente, é sempre uma memória social. E esta é continuamente ativada. A memória social registra o sistema de povoamento local, sendo uma categoria essencial para a compreensão do povoamento e podendo constituir um objeto da memória dos interlocutores. Ela é acionada tanto por influências externas quanto por fatores internos, específicos dos indivíduos e dos grupos, formando suas identidades e seus sistemas tácitos de significação do mundo ao redor, do passado, presente, do futuro e dos códigos de referência que moldam a formação identitária e a percepção do mundo atual e do que virá (Le Goff, 2003).

Assim, a memória social envolve a capacidade de atribuir significados e ressignificações aos eventos e experiências evocadas e trazidas à tona nas lembranças coletivas. Devido ao caráter ativo da memória, o ser humano é compreendido como produto e produtor da cultura (Geertz, 1978). Apesar das diversas transformações, as memórias coletivas preservam marcas de cada geração que as constituiu, evidenciando que certos traços culturais perduram ao longo do tempo. Pollak (1992) observa que esse fenômeno aparece nos relatos de vida através das repetições de acontecimentos. Apesar da existência de múltiplas narrativas, há núcleos que persistem e se manifestam em todas elas. Esses núcleos, conhecidos como fios condutores, servem como instrumentos de reconstrução da identidade. Busquei articular estas considerações com as concepções do autor de que o depoimento oral possui equivalência ao documento escrito como fonte de pesquisa. Assim, cabendo ao pesquisador desenvolver metodologias que permitam a análise crítica e atenta das narrativas. Se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta. (Pollak, 1992, p.10)

Tendo como base a concepção de Nascimento (1986), que associa os quilombos a um movimento de resistência contínua, influenciado pelas experiências históricas dos povos

africanos que resistiram à violência do sistema colonial e à escravidão, é possível compreender os quilombos como formas de organização comunitária que surgiram em defesa de suas comunidades. Em diversas sociedades, a preservação da memória assume formas distintas, sendo que em algumas, como as sociedades africanas e grupos indígenas, a oralidade desempenha um papel central. As narrativas orais não apenas constituem uma maneira de compartilhar experiências passadas, mas também representam um meio de registrar a história das comunidades e dos indivíduos que as compõem. Nesse sentido, a oralidade é um elemento fundamental na constituição das identidades culturais e na transmissão do conhecimento dentro dessas comunidades, afinal, “um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que não conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos” (Bosi, 1994, p. 82).

Bosi (1994) fundamenta-se nos estudos de Halbwachs (2004) para abordar a memória e sua construção social. A autora argumenta que o ato de recordar possibilita aos entrevistados mergulharem em épocas passadas de suas vidas, onde memórias e lembranças reelaboradas de experiências vividas dialogam com o tempo e sobre o tempo. Assim, observa-se que o idoso assume um papel crucial no grupo social e familiar, um papel que emana de suas experiências e memórias.

Conforme Bosi afirma:

Há um momento em que o homem maduro deixa de ser um membro ativo da sociedade, deixa de ser um propulsor da vida presente de seu grupo: nesse momento de velhice social resta-lhe, no entanto, uma função própria: a de lembrar. A de ser a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade (Bosi, 1994, p. 63).

Portanto, a memória transcende a mera experiência ou vivência individual armazenada, integrando-se a um contexto mais amplo que envolve pessoas e ambiente. O acesso à memória individual enriquece as investigações biográficas, revelando a identidade de um indivíduo, enquanto a memória coletiva proporciona uma compreensão abrangente do contexto social, como nas comunidades quilombolas, destacando as relações entre seus membros. Como mencionado, apropriei-me das ideias de Halbwachs (1990, 2004) para compreender a memória coletiva, na qual a memória individual se manifesta como expressão dessa memória coletiva, refletindo a continuidade e a tradição de um grupo social ao longo do tempo. A importância da memória social ou coletiva na construção das identidades dos grupos é salientada por diversos autores (Gomes e Gondar apud Costa, 2007), que enfatizam a relevância das narrativas compartilhadas para a compreensão das dinâmicas sociais contemporâneas em relação às gerações anteriores.

A memória é fundamental, posto que organiza a identidade pessoal e coletiva; ordena a percepção de si e de seu mundo; constrói e instaura o sentimento de pertença ao lugar e a coletividade e informa o código simbólico de referência do espaço social e físico. É assim, espaço de encontro e reencontro, componente essencial de registro das marcas de um tempo que compõe o real vivido e estabelece a comunicação entre momentos diversos e contínuos. (Gusmão, 1995, p. 119).

A integração dessas perspectivas teóricas possibilitou uma análise minuciosa da comunidade. Este estudo visou preencher lacunas ao oferecer uma investigação detalhada das dinâmicas sociais e históricas dessa comunidade, com ênfase nas questões de identidade, memória e narrativas orais. Além de contextualizar as lutas atuais no quadro histórico mais amplo, o estudo buscou resolver questões que vão além da simples opressão, ao examinar como a ausência de políticas públicas impacta diretamente a vida e os direitos dos quilombolas.

Por fim, a oralidade nas comunidades quilombolas não é apenas uma forma de preservar o passado, mas também uma maneira de criar o futuro. Ela permite que as novas gerações entendam as lutas de seus ancestrais e se reconheçam como parte de uma história de resistência. Ao se apropriarem de sua memória e identidade, os quilombolas mais jovens se fortalecem para enfrentar os desafios contemporâneos, afirmando-se enquanto herdeiros de uma trajetória de luta e transformação que ainda segue viva na palavra.

2.4 Vozes do Paracauari: Memória e Resistência na Tradição e Saberes da beirada

Nas noites de inverno, quando a chuva caía forte sobre o Caldeirão, o território parecia adquirir uma vida própria. Os mais velhos contam que, ao passar pelo terreno onde hoje se erguem o colégio e a igreja católica, podia-se ouvir um som peculiar que vinha das profundezas da terra. “Era uma zoada lá embaixo,” relembra um morador. “Agora, o que causava essa zoada ninguém sabe. O pessoal dizia que devia ser a água escorrendo por baixo da terra.” Essa reverberação subterrânea, quase como um sussurro, era um mistério que alimentava a imaginação da comunidade e suas lendas. Para muitos, o som era uma manifestação da “cobra grande”, uma entidade poderosa que, segundo os antigos, habitaria os veios escondidos do solo.

Hoje, porém, o silêncio tomou o lugar desse som enigmático. Com o rio mais largo e os invernos menos intensos, a zoada desapareceu, levando consigo parte da mística que envolvia o Caldeirão. “A gente não escuta mais isso, e o rebujo do rio diminuiu,” observa Seu Otávio. “O pessoal antigo dizia que aqui debaixo andava a cobra grande, e eu não duvido. Foram tantas histórias que escutei sobre o Caldeirão, e algumas eu mesma testemunhei”.

Essas memórias, passadas entre gerações, carregam mais do que simples relatos; elas constituem uma cosmovisão que recusa a separação rígida entre natureza e cultura. O mistério da zoada subterrânea e da cobra grande faz parte de um saber ancestral que vincula o povo do Caldeirão à terra, ao rio e ao invisível. A lenda, ao mesmo tempo que encanta, resiste ao apagamento, recordando que o território é mais do que um espaço físico – é um domínio de forças vivas, de histórias que não se apagam e de conexões espirituais que se entrelaçam com o cotidiano.

Mesmo que hoje os sons do subsolo tenham se silenciado, as memórias persistem, renovando-se nas narrativas daqueles que testemunharam esse tempo e dos que herdaram as histórias. O desaparecimento da zoada e o alargamento do rio são, para a comunidade, sinais de uma mudança ambiental que desestabiliza não só o ecossistema, mas também a própria identidade do Caldeirão. Assim, o ato de recordar e narrar essas histórias se torna um exercício de resistência cultural, uma forma de proteger e perpetuar um mundo onde os mitos, os sons e as águas formam o tecido da existência.

Raimundo Otávio Monteiro compartilha em sua fala fragmentos dessa lenda que os antigos costumavam contar:

Isso meu avô viu, ninguém contou pra ele. Há muitos anos atrás teve o naufrágio de um barco de nome “Guarani”, aí meu avô foi trabalhar pescando pirarucu lá nesse lago Guajará, lá pra cima. Aí quando chegou lá na canoa ele e o companheiro de

trabalho dele e aí eles viram o leme desse barco pendurado assim, já tava só escrito “Guara” que tinha naufragado aqui no Caldeirão. Aí o pessoal conta que aqui né tinha uma passagem, uma ligação subterrânea que dava nesse lago, por isso lá na parte onde tem a igreja e a escola, o pessoal escutava de noite o barulho como se tivesse alguma coisa andando debaixo da terra (Raimundo Otávio Monteiro, 76 anos)

Contextualizar a abordagem de narrativas na Amazônia envolve desbravar um emaranhado de histórias moldadas pela invenção da Amazônia pelos europeus (Gondim, 1994). A Amazônia continua sendo identificada por imaginários reforçados ao longo de séculos, desde os primeiros momentos da colonização, resultando em estereótipos que ignoram a diversidade dos povos. A colonialidade permeia o mundo social dos locais afetados pelo colonialismo, influenciando tanto o território quanto o cotidiano.

Lembranças ressurgem, memórias retornam sob a luz suave das porongas, a memória traz de volta noites de lua cheia, quando sentar-se à beira do rio era um ritual de comunhão. Ali, sob o manto de estrelas, histórias fluíam entre risos e silêncios compartilhados. Havia também os bois que dançavam para a comunidade — o Boi Sete Estrelas e o Pai do Campo — figuras vibrantes que, em suas celebrações, carregavam o espírito coletivo. Aquelas noites não eram apenas festas; eram momentos em que as almas se encontravam, tecendo os fios da tradição e fortalecendo laços invisíveis, de gerações e pertencimento.

Antigamente, aqui na comunidade, os folguedos dos bois, tinha o Boi Pai do Campo e o Sete Estrelas, enchiam nossos dias e noites de festa. Nas noites de junho, além da alegria dos bois, a gente ouvia o canto do Surucuá, aquele pássaro que sempre aparecia pra marcar a época junina. Essas celebrações eram mais que festas, eram encontros de gerações, onde os mais velhos contavam suas histórias e a gente aprendia a respeitar a memória dos que vieram antes. Mas, com o passar do tempo, essas tradições começaram a se perder. Os bois deixaram de dançar e o canto do Surucuá foi ficando cada vez mais distante. A juventude de hoje já não conhece esse som, já não sente o mesmo arrepio que a gente sentia. O tempo foi levando esses momentos, mas as lembranças ainda vivem, marcadas no coração de quem teve a sorte de viver aquilo. É uma saudade que não se explica, uma saudade de quem viu a comunidade pulsar ao ritmo dos bois e das festas antigas (Duca, 82 anos).

A narrativa dos bois na comunidade evoca a fala de Seu Otávio, um indivíduo profundamente apaixonado pela vida no campo, cujo sonho era trabalhar em uma fazenda quando mais jovem. Essa conexão destaca não apenas a centralidade dos bois, como o Boi Pai do Campo e o Sete Estrelas, nas práticas culturais locais, mas também a construção da identidade do vaqueiro, que se entrelaça com a história e a memória coletiva da comunidade.

A figura do vaqueiro, historicamente associada à ruralidade e ao manejo do gado, carrega um simbolismo que transcende a mera atividade econômica; ela representa um modo de vida que valoriza o trabalho árduo, a relação com a terra e a tradição. O entusiasmo de Seu

Otávio por essa identidade reflete um desejo de pertencimento e continuidade de saberes ancestrais, que foram sendo transmitidos ao longo das gerações.

Além disso, a importância dos bois nos folguedos revela como esses elementos não são apenas aspectos festivos, mas constitutivos da cultura local. As festas, onde o canto do Surucú se misturava à dança dos bois, funcionavam como espaços de resistência cultural, onde a memória do vaqueiro e suas práticas eram celebradas e perpetuadas. Assim, a conexão entre a figura de Seu Otávio e a tradição dos bois se torna um microcosmo da relação entre identidade, memória e cultura na comunidade, ressaltando a necessidade de resgatar e valorizar essas heranças para as futuras gerações.

Na sabedoria dos mais velhos, reside o alicerce da continuidade cultural e a preservação das histórias que definem uma comunidade. Para Rute Helena da Luz Fagundes, os mais velhos são essenciais não apenas como transmissores de conhecimentos, mas como símbolos de resistência e de conexão com a ancestralidade. Sua fala reflete o entendimento de que o aprendizado não se limita à escola, mas também está presente na experiência cotidiana, nas histórias contadas, nos gestos e nos ensinamentos passados de geração em geração. Como ela mesma diz, a importância dos mais velhos vai além da memória, sendo fundamental para a formação da identidade e da essência de cada um.

“Os mais velhos são os guardiões da nossa história, da nossa cultura. Sem eles, a gente não teria de onde tirar nossos ensinamentos. Eu aprendi muito com minha mãe, com minha avó, e sempre digo que, se não fosse por eles, não saberíamos quem somos de verdade. Eles são a base de tudo, o alicerce da nossa identidade. Hoje, tenho 61 anos, e sei que o que sou, em grande parte, é reflexo do que aprendi com os mais velhos. A gente precisa ouvir mais os mais velhos, respeitar o que eles têm a ensinar, porque é isso que nos mantém ligados à nossa raiz, à nossa essência” (Rute Helena da Luz Fagundes, 61 anos).

Para Dália Maria, sua trajetória de vida também está profundamente marcada pelos ensinamentos daqueles que vieram antes dela, principalmente por sua avó Neca, que transmitiu não apenas saberes práticos, mas também um sentido profundo de identidade e pertencimento.

“Os mais velhos são a nossa memória viva, são eles que nos ensinam o valor das coisas simples, das tradições que nos mantêm firmes. Quando eu era jovem, aprendi muito com a Vó Neca e com os mais velhos da comunidade. Eles nos mostravam o caminho, não só com palavras, mas com gestos, com a forma de viver. Hoje, vejo como é importante manter essa sabedoria, porque, sem os mais velhos, a gente se perde. Eles são a ponte entre o passado e o futuro, nos ensinando a nunca esquecer de onde viemos e a importância de preservar nossa cultura e nossa história” (Dália Maria Seabra Salgado, 41 anos).

Nas narrativas da comunidade, emergem figuras de grande relevância, mulheres cujas mãos moldaram vidas e histórias. Entre elas, as parteiras — Dona Ceci, Dona Lula, Dona Laudelina — são lembradas com reverência. Mas é Dona Raimunda Chibé quem ganha um lugar especial, conhecida por ter “pegado” mais de cem crianças. Esse título, mais que um número, carrega o peso de décadas de saberes ancestrais, de práticas que não apenas trazem ao mundo, mas sustentam a existência e a identidade coletiva. Essas mulheres, em suas trajetórias, compõem a memória viva da comunidade, atuando como guardiãs de um legado transmitido não por meio de papéis, mas de mãos, de gestos, de corpos que acolhem e de corações que se conectam.

Raimundo Hilário Seabra de Moraes recorda, com profunda gratidão, o privilégio de ter sido trazido ao mundo pelas mãos de Mãe Chibé, como ele a chama com carinho. Esse nome carrega mais que afeto: é um símbolo de respeito por quem, ao longo dos anos, acolheu tantas vidas no primeiro respiro, guiando-as com mãos firmes e um saber antigo. Para Raimundo, nascer pelas mãos de Mãe Chibé é mais que um evento pessoal — é uma conexão com a ancestralidade viva, com o fluxo contínuo de memórias e práticas que Mãe Chibé mantém e perpetua na comunidade, lugar considerado por ele como “espaço sagrado”.

“Mãe Chibé era parteira de nascença, parecia que já tinha vindo ao mundo com aquele dom. Minha mãe sempre dizia que ninguém trazia criança ao mundo como ela. Quando chamavam, ela ia, não importava se era dia ou noite, se chovia ou fazia sol. Era firme, sabia o que fazer. Dizem que pegou mais de cem crianças, mas acho que foi mais. Eu fui uma dessas crianças. Até hoje, quando alguém fala dela, é com respeito e saudade” (Raimundo Hilário Seabra de Moraes, 51 anos).

Ao lembrar de Mãe Chibé, Raimundo não evoca apenas uma memória individual, mas inscreve sua própria história na trama coletiva de saberes e afetos transmitidos através de gerações. Sua existência é testemunho de uma cosmologia em que nascer não é apenas um ato biológico, mas uma experiência comunitária, mediada por mãos que carregam conhecimentos ancestrais. Reconhecer Mãe Chibé como parte essencial dessa memória é também afirmar a centralidade dos saberes tradicionais e das práticas locais, muitas vezes invisibilizadas pelas narrativas coloniais. Na fala de Raimundo, emerge uma visão de mundo onde vida e memória são inseparáveis, e onde a ancestralidade não é passado, mas presença constante que molda o presente e orienta o futuro.

Nas comunidades ribeirinhas, o rio não é apenas um cenário natural, mas uma fonte de vida e sustento, parte essencial do cotidiano e da identidade coletiva. A pesca, para quem vive à beira d’água, é mais que um ofício: é uma prática enraizada na memória e na experiência acumulada ao longo de gerações. É nesse encontro constante entre gente e natureza que se

formam saberes transmitidos por gestos, olhares e histórias compartilhadas. Pescadores como Manuel Fernando do Nascimento Luceno encarnam essa relação íntima e interdependente, moldada pelo fluxo das águas e pelo ritmo das estações. Para eles, viver do rio é também viver com o rio, em um vínculo de pertencimento que atravessa o tempo.

Desde quando era criança eu pescava, meu pai era pescador e segui pelo mesmo caminho. Pesco até hoje, antigamente era mais farto, mas ainda tem muito peixe, peixe bom que o rio nos presenteia. Algumas noites eu coloco a malhadeira lá pra pegar alguns peixes, quando tenho mais tempo passo um dia pescando com a vara de pesca mesmo. Aí vivo disso, vivo do rio (Manuel Fernando do Nascimento Luceno, 71 anos).

A fala expressa uma relação profunda e ancestral com o ato de pescar, que vai além de uma simples atividade econômica, revelando um vínculo com o rio e com as tradições familiares. Ao mencionar que começou a pescar desde criança, seguindo os passos do pai, a pessoa evidencia como a pesca é também uma herança cultural e um modo de vida transmitido de geração em geração. Esse saber, que nasce da prática e da convivência direta com o rio, é uma forma de conhecimento que integra não apenas técnicas de pesca, mas também um respeito e gratidão pela natureza.

Quando ele fala que “antigamente era mais farto”, aponta para as mudanças que o tempo e, possivelmente, a interferência humana impuseram ao ecossistema. Ainda assim, há um olhar de esperança e gratidão, pois o rio continua “presenteando” a comunidade com peixe, um recurso essencial para a alimentação e sobrevivência. Isso reflete uma postura de reciprocidade, em que o pescador vê o rio não apenas como um recurso a ser explorado, mas como uma entidade viva, com a qual se constrói uma relação de troca e cuidado.

O uso de técnicas distintas, como a malhadeira à noite e a vara de pesca durante o dia, revela a flexibilidade e o conhecimento prático acumulado ao longo do tempo. Cada técnica responde a condições específicas e ao próprio ritmo de vida do pescador, que, quando pode, dedica um dia inteiro à pesca, transformando a atividade em um momento de conexão mais profunda com o rio. Essa prática, para além de sua dimensão prática, parece carregar um valor simbólico: a vara de pesca implica em paciência, observação e intimidade com a água, criando um espaço de contemplação e de pertencimento. Essa fala, assim, não expressa apenas uma rotina de pesca, mas também uma filosofia de vida que privilegia o equilíbrio entre o ser humano e o ambiente natural, marcada pelo respeito, pela tradição e pela continuidade familiar.

Dentre esses encontros, houve algo especial na entrevista com Seu Duca. Diferente dos outros, que preferiram aguardar outro momento para se sentirem mais à vontade, ele se ofereceu para que eu registrasse suas obras de arte em fotografia e até mesmo o fotografasse. Seus olhos

brilhavam ao exibir suas criações, como se aquelas peças revelassem um pedaço de sua história e a de Caldeirão. Essa generosidade, de abrir não só as portas de sua casa, mas também as de seu universo pessoal, me proporcionou uma conexão ainda mais profunda com ele e com os saberes que carrega.

Na minha última visita ao campo, o encontro com Seu Manoel – ou Seu Duca Torrador, como é conhecido por todos – se destacou pela riqueza das histórias que ele guarda. Aos 86 anos, um dos últimos antigos ainda ativos na comunidade, Seu Duca me recebeu com a mesma vitalidade que, décadas atrás, marcava suas passagens pelos carnavais de Soure. Em nossa conversa, ele trouxe à tona lembranças vívidas da sua juventude, quando desfilava com os Unidos do Caldeirão, ao lado de Dona Cecília, sua parceira de vida e parteira do quilombo, já falecida.

“A gente improvisava as roupas com os brilhos pra desfilar na avenida”, ele disse, com um sorriso que parecia ecoar o ritmo da bateria e o som das maracas e percussões, que tanto animavam as ruas. Cada palavra era como um retorno aos dias em que os festejos pulsavam com força, transformando o cotidiano em uma celebração de vida, mesmo diante das dificuldades.

Seu Duca não é apenas um cronista dos carnavais. Ele também carrega, em sua voz e suas mãos, a ancestralidade da comunidade. Durante a conversa, seus olhos brilharam ao mencionar sua participação no Conjunto Tambores do Pacoval, onde ele ainda toca maracas, relembrando com saudade as rodas de carimbó, as batidas dos tambores e as celebrações que atravessavam o tempo, ligando gerações através da música e da dança. Mas não são apenas as maracas que conectam Seu Duca às raízes do Caldeirão; suas memórias trazem à tona as histórias de resistência cultural, como as ladainhas que ele, ainda adolescente, aprendeu com Sebastião Gonçalves de Assis, antigo padre e professor da comunidade.

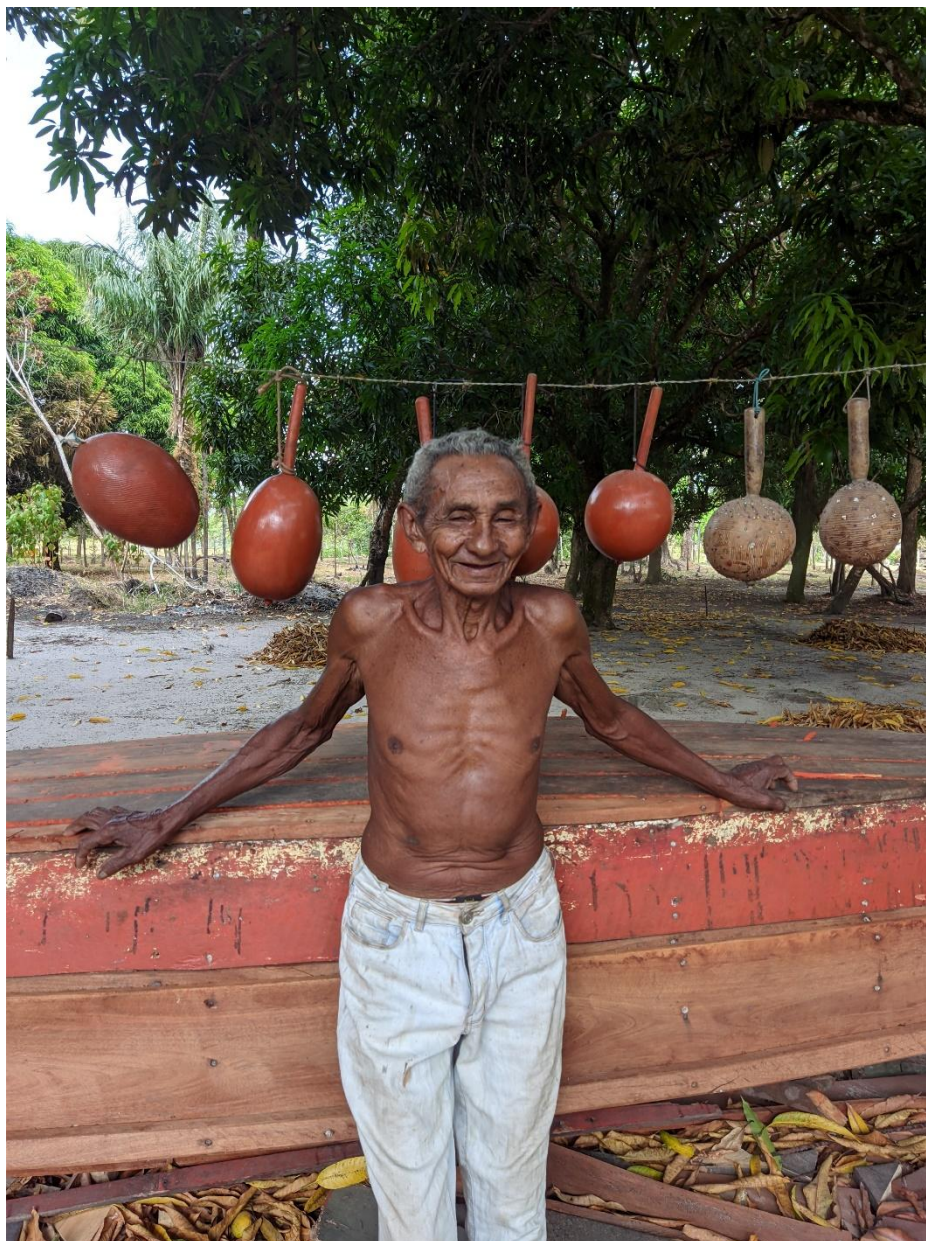


Figura 23 - Seu Duca posando sorridente com suas maracas

Fonte: Autora, 2024.

Com um misto de orgulho e serenidade, Seu Duca me mostrou seu caderno de orações, um relicário de saberes, onde as palavras escritas com caligrafia cuidadosa são, na verdade, rezas e orações cantadas, ressonando como ecos da espiritualidade coletiva. Com o caderno em mãos ao lado do jirau de sua casa, se preparou para me fazer a reza.

Ó incomparável Senhora do Carmo, pelo amor que o vosso coração de Mãe tem a nós, vossos filhos, obtende-nos as graças que mais precisamos. Pedimos especialmente a consolação, a perseverança, a coragem, a confiança. Aos enfermos pedimos saúde, às almas do purgatório, alívio e libertação. Imploramos especialmente neste momento, ó boa e divina Mãe, o socorro de vossa bondade

maternal e de vosso poder, a graça. Finalmente, alcançai-nos a graça de uma boa morte. Nossa Senhora do Carmo, rogai por nós.

- Amém! E quando foi que o senhor aprendeu essa ladainha? – Perguntei

Foi uma herança, quando Sabá morreu, ele pediu que se alguém fosse atrás de mim pra cantar e rezar a ladainha, era pra eu continuar, já que só eu aprendi, os outros não prestavam atenção.

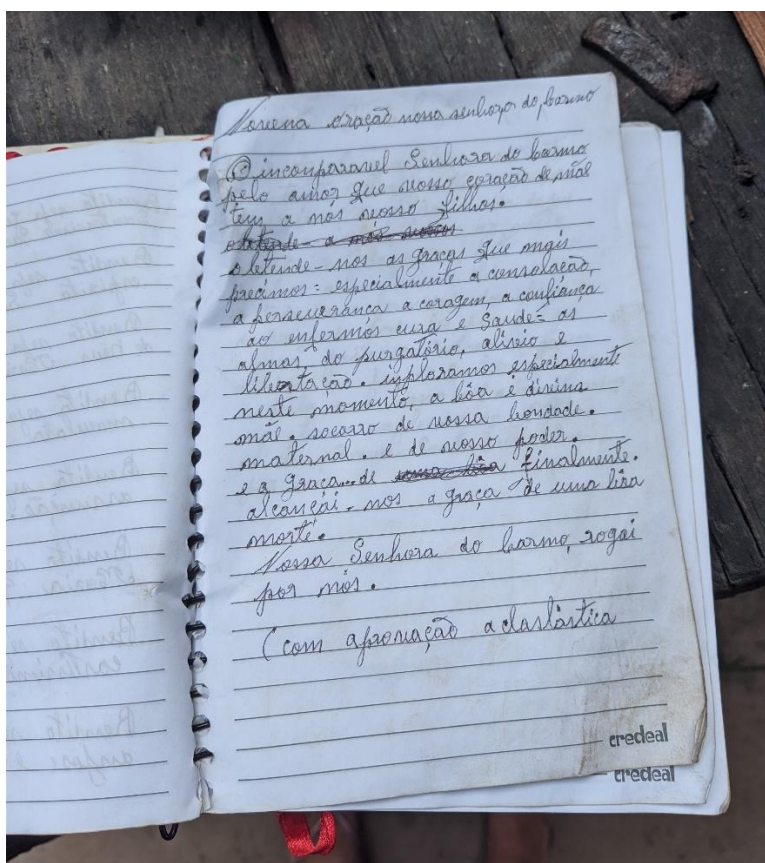


Figura 24 - Oração de Nossa Senhora do Carmo.

Fonte: Autora, 2024.

Ele explicou, descrevendo o pedido de Sebastião Gonçalves de Assis, pouco antes de sua morte, para que ele mantivesse viva essa tradição. Entre as páginas amareladas, uma música autoral inacabada parecia resistir ao tempo, simbolizando a criatividade que ainda brota, silenciosa, em suas horas solitárias. “Chega certa idade, sozinho, a gente tem que ocupar a mente”. Ele refletiu, enquanto me mostrava suas obras de arte: maracas, navios e bonecos, todos confeccionados com raízes de mangueira ou materiais recicláveis, como o isopor. Para ele, a arte nasce da necessidade de reaproveitar o que o cerca, de dar forma ao que o tempo não leva.



Figura 25 - O caderno de ladainhas de Seu Duca.

Fonte: Autora, 2024.

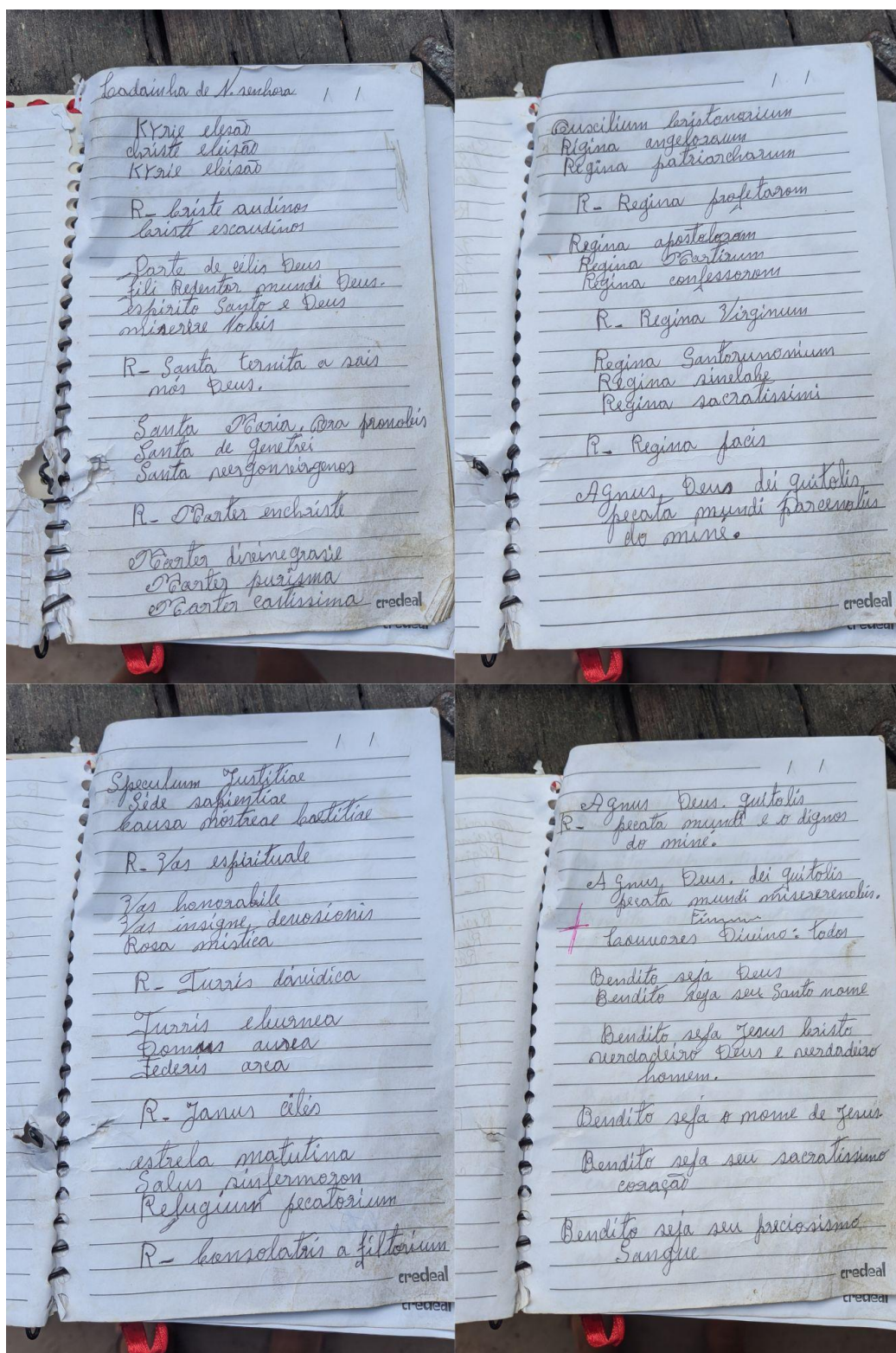


Figura 26 - Ladainha de Nossa Senhora.

Fonte: Autora, 2024.

As ladainhas permanecem como uma tradição viva no Caldeirão. Elas carregam um peso de ancestralidade e espiritualidade que liga a comunidade às suas raízes e memórias. Cantadas em coro, com vozes que se alternam entre murmúrios e orações mais intensas, as ladainhas não são apenas um rito religioso, mas um ato de resistência cultural. Elas reforçam os laços entre os moradores, evocando proteção e a presença dos antepassados, enquanto reafirmam um sentido coletivo de pertencimento ao território. Cada entoação é um gesto de preservação, onde a fé e a história se encontram em um só cântico.

A presença de Seu Duca como o único a manter a ladainha viva no Caldeirão confere a ele um papel singular de guardião dessa tradição. Ele representa um elo direto com o passado e com os saberes espirituais dos antepassados, sustentando um ritual que é tanto uma expressão de fé quanto uma afirmação da identidade da comunidade. Essa prática, realizada por uma única voz, adquire um caráter ainda mais precioso e resistente, lembrando que, mesmo que fragilizada, a tradição segue pulsando nas palavras e na devoção de quem se dispõe a mantê-la viva.

Seu Duca, com sua voz carregada de lembranças, me trouxe histórias que parecem emergir das próprias águas do Marajó. Falou das cobras-grandes, seres que, segundo ele, moldaram os caminhos sinuosos dos rios da ilha. Uma delas, diz ele, serpenteia por debaixo do Caldeirão, e cada uma dessas entidades tem um nome próprio, como se fossem guardiãs silenciosas das águas e da terra. Ele descreveu o tempo em que o rio era mais estreito, quando o som dos rebujos cortava o ar com uma força quase ensurdecadora podendo se ouvir de longe, ecoando pelas margens.

A cobra-grande, com suas inúmeras formas e nomes, é mais que uma lenda que aparece nas narrativas dos quilombolas de Caldeirão. Ela personifica a própria história dos rios e suas transformações. Suas narrativas estão enraizadas nas comunidades amazônicas, especialmente nas que vivem à beira dos rios, como a de Seu Duca, onde essas histórias fluem como as correntes das águas, entrelaçando o sagrado e o cotidiano.

Seu Maneco também compartilha histórias sobre as cobras grandes.

Olha, lá pra cima no Rio do Saco a cobra dessas cobras grandes, as mais bravas, era pintieiro e pulsão do galo, que ficava lá em cima, quase perto do virado. Era o irmão da cobra. Aí, eu peguei dizendo para ela, era a cobra mais perigosa que tinha ali. É pintieiro e do pulsão do galo varava lá no Sossego. O pulsão do galo correu atrás da embarcação. Agora, acho que pelos tamanhos, pelos tempos, ela vai mudando. Acho que nessa época, ela ainda tinha força, mas vai crescendo. Aí, quer dizer que o movimento dela já não era como era no começo dela, né? Aí, ela foi parando. Até agora, a gente não vê mais falar. (Manuel Fernando do Nascimento Luceno, 71 anos)

A fala de Seu Maneco traz uma riqueza de imagens e símbolos, que, de forma decolonial e antropológica, revelam uma cosmologia enraizada em saberes locais, marcada por uma relação complexa e íntima com o território. Quando ele fala da “cobra do pintieiro e do pulsão do galo”, ele parece invocar um ser mítico que carrega a memória da região e que simboliza forças espirituais e ambientais em constante transformação. A descrição enfatiza não só o movimento físico da cobra, mas uma espécie de “ciclo vital” dela, onde a potência e a presença do ser vão diminuindo ao longo do tempo, quase como uma metáfora para as mudanças nas forças naturais e espirituais do lugar.

Analisando essa fala, é importante notar como a narrativa de Seu Maneco resiste à lógica ocidental de catalogação e imutabilidade. Ele não oferece uma descrição objetiva; em vez disso, nos convida a entrar em uma temporalidade própria, onde seres e entidades mudam, crescem, adquirem ou perdem forças. O “pulsão do galo” que “correu atrás da embarcação” também sugere uma agência própria da cobra, que não é apenas um animal, mas um sujeito com vontade e trajetória, profundamente entrelaçada com as dinâmicas do rio e do ambiente ao redor.

Essa ideia de que a cobra “vai crescendo” e que seu “movimento já não era como era no começo dela” mostra uma percepção de tempo cíclico, onde o passado e o presente coexistem e onde forças naturais, ao envelhecer, também se transformam em algo quase mitológico. Essa fala manifesta uma memória coletiva que desafia narrativas coloniais de progresso e desenvolvimento linear, substituindo-as por uma visão em que o poder dos elementos da natureza, como a cobra, se renova e se acomoda ao longo do tempo. Há também uma sutileza na forma como Seu Maneco utiliza o “acho que,” mostrando que o saber local não é rígido, mas sim adaptável e aberto à interpretação e à incerteza, o que faz parte da própria lógica de conhecimento.

Ao redor do Paracauari, em seus lagos, igarapés e furos que cercam o Caldeirão, se entrelaçam histórias, memórias e vivências dos que habitam essas margens. A erosão reconfigura não apenas a paisagem física, mas também as lembranças e as identidades dos que vivem ali. Contudo, essa mudança constante na terra e na água molda outras formas de resistência, renovadas pelo próprio movimento do território.

Eu me lembro quando era criança, brincava na beira do rio com meus irmãos. Minha avó nos contava histórias das águas cristalinas e da terra fértil. Hoje, vejo o rio invadindo nossas casas, a erosão destruindo nossa memória. Quero que minha filha e as crianças vivam a mesma alegria que eu vivi (Dália Maria Seabra Salgado, 41 anos).

A erosão emerge na fala de todos como uma força que não só transforma a paisagem, mas também atravessa as vidas dos moradores, alterando as relações deles com o território. O

Rio Paracauari, com seu constante alargamento, invade pouco a pouco as margens, enquanto, do outro lado, as ocupações humanas avançam, estreitando o espaço e cercando a comunidade entre águas em movimento e fronteiras construídas. Esse cerco não é apenas físico; ele representa uma dinâmica de pressão que questiona o direito ao território e a permanência das práticas culturais locais.

A situação de “cercamento” descrita pela comunidade se conecta à perspectiva decolonial, que enxerga o território como algo mais do que um espaço físico: ele é um lugar de memória, de identidade e de saberes tradicionais. A erosão, nesse contexto, não é apenas um fenômeno ambiental, mas um agente de transformações forçadas que impõem novas adaptações e, ao mesmo tempo, ameaçam as práticas comunitárias. Referindo-se à obra de Arturo Escobar sobre ontologias relacionais, pode-se pensar o território como uma extensão das próprias comunidades e suas relações. Para Escobar, a luta pelo espaço é também uma luta pelo reconhecimento das cosmovisões que sustentam esses territórios. Os cercamentos, tanto naturais quanto sociais, remetem ao conceito de “territorialidades” de Marisol de la Cadena (2018) que vê o território indígena e quilombola não como uma posse, mas como uma relação viva e ancestral.

Nesse caso, o Rio Paracauari e a erosão representam um movimento que exige da comunidade respostas culturais de resistência e cuidado com o território. A resistência, assim, se forma não na negação das forças da erosão, mas na recriação constante de laços com a terra e as águas, redefinindo práticas e estratégias para proteger seu espaço, mesmo em meio às forças que tentam dissolvê-lo.

Assim, a fala sobre a erosão, para além de uma questão ambiental, revela uma cosmologia de resistência que abraça a memória coletiva e a convivência com as águas e as margens do Paracauari, reforçando a identidade territorial em meio às transformações impostas.

Eu não sei o que vai ser de nós. Essa erosão tá comendo nossa terra, nossa história. O Caldeirão já foi grande, agora tá diminuindo. Onde vamos ficar? Nossa comunidade já perdeu metade da terra. Se não fizermos algo, daqui a pouco não teremos mais onde plantar, onde ir para caçar (Maria Auxiliadora Maciel dos Santos, 66 anos).

Minha avó contava histórias das nossas raízes aqui, das lutas, das vitórias. Agora, com essa erosão, parece que nossa memória tá sendo levada pelo vento. Onde fica nossa identidade? Nossos filhos não vão conhecer a terra dos avós. É uma perda irreparável (Rute Helena da Luz Fagundes, 61 anos).

Antigamente, plantávamos aqui, colhíamos ali, fazia a roça. Minha vó levava a gente e a gente plantava. Agora, a terra tá ficando rasa, o rio alargando. Como vamos viver sem nossa terra fértil? A erosão tá afetando nossa agricultura, nossa pesca. Se não tivermos como produzir, muita gente não tem como sustentar suas famílias (Emerson Miranda, 33 anos).



Figura 27 - Rio Paracauri e em sua beirada, suas marcas da erosão.

Fonte: Autora, 2024.

A erosão que avança sobre o Quilombo do Caldeirão não é apenas um fenômeno ambiental, mas também um marcador simbólico no imaginário amazônico, onde a terra e a água se entrelaçam nas narrativas, memórias e modos de vida. Na Amazônia, o território é muito mais do que um espaço físico; ele se configura como um lugar de interações materiais e espirituais, no qual as comunidades estabelecem vínculos com a natureza por meio de práticas, histórias e mitologias (Santos, 2008). No Caldeirão, essa relação se intensifica na forma como os moradores mais velhos interpretam a erosão como parte de um ciclo que conecta elementos humanos, naturais e sobrenaturais.

A erosão não é só uma coisa da natureza, é um sinal de que estamos perdendo a harmonia. Nossos antepassados viviam em equilíbrio com a terra, respeitavam os ciclos. Agora, parece que estamos esquecendo nossa raiz. Precisamos ouvir a terra, ouvir as maracas e encontrar o caminho de volta para a harmonia (Duca, 82 anos).

No imaginário amazônico, figuras míticas como a Cobra Grande frequentemente emergem como metáforas para mudanças ambientais e sociais. Seu Maneco, associa o avanço da erosão às ações dessa entidade mítica: “Dizem que ela tá se mexendo, e onde ela passa, leva a terra junto”. Essa narrativa, comum em outras comunidades ribeirinhas, ilustra como o

imaginário amazônico traduz fenômenos geofísicos em termos simbólicos, reforçando o papel do território como espaço de significação e não apenas de sobrevivência (Lévi-Strauss, 2004). A erosão, nesse contexto, não é apenas uma força natural, mas uma manifestação de forças maiores, representando desequilíbrios entre o humano e o ambiental.

A Amazônia, muitas vezes idealizada como “pulmão do mundo” ou como um espaço intocado, também é um lugar de luta e transformação constante para aqueles que a habitam. No Quilombo do Caldeirão, a erosão está intrinsecamente ligada à dinâmica dos rios e igarapés, que há séculos moldam o território e as práticas culturais. Para os mais velhos, a água que agora corrói a terra também já foi fonte de vida e fartura, conectando suas experiências cotidianas a histórias de abundância e desafios. “A água leva embora, mas ela também traz. Antigamente, trazia peixe, trazia força”, lembra Tia Maria, em uma de suas rezas pelo território. Essa percepção dialoga com a ideia de que os rios amazônicos são ao mesmo tempo caminhos e limites, sustentando a vida e redesenhando continuamente a paisagem (Cunha, 2012).

O impacto da erosão no Caldeirão também reflete uma fragmentação maior, que toca o imaginário amazônico em sua totalidade. Assim como a floresta é frequentemente reduzida a um recurso econômico no discurso desenvolvimentista, o território quilombola também sofre com as pressões externas que desconsideram suas dimensões culturais e espirituais. Segundo Almeida (2011), as transformações ambientais em comunidades tradicionais da Amazônia frequentemente provocam uma perda de marcos territoriais, que são essenciais para a continuidade das memórias coletivas. No Caldeirão, essa perda é sentida na ausência dos espaços onde ocorriam rituais, encontros e celebrações, colocando em risco a própria identidade comunitária.

Apesar desses desafios, a narrativa de resistência do Caldeirão é também uma narrativa de reexistência, termo que, no imaginário amazônico, traduz a capacidade de comunidades tradicionais de se reinventarem frente às adversidades. A luta contra a erosão, ao mesmo tempo que simboliza a tentativa de conter a destruição material, também representa a reafirmação de uma Amazônia viva e habitada. Ao reivindicar o território como espaço de vida e memória, os quilombolas do Caldeirão desafiam as narrativas que insistem em vê-los como vestígios do passado e reafirmam seu papel como agentes do presente e do futuro.

Alinhar a discussão sobre a erosão no Caldeirão ao imaginário amazônico permite compreender como as comunidades quilombolas da região não apenas vivenciam as transformações do território, mas as ressignificam em suas cosmologias. Entre a memória de seus ancestrais e as narrativas sobre entidades como a Cobra Grande, essas comunidades reafirmam o território como um espaço onde se cruzam o material e o imaterial, o humano e o

sobrenatural. Preservar o Caldeirão, nesse sentido, é preservar não apenas a terra, mas também um imaginário amazônico que resiste às erosões impostas pela história e pelo presente.



Figura 28 - Rio Paracauari se movimentando em discreto rebujo

Fonte: Autora, 2024.

A beirada do Paracauari é um espelho da nossa história, reflete nossa luta e resistência. Cada pedra, cada árvore, cada gota d'água conta uma história de superação. É onde nossos antepassados nos ensinaram a viver em harmonia com a natureza (Rute Helena da Luz Fagundes, 61 anos).

Lembro de brincar na beirada com meus irmãos, agora vejo minha filha fazendo o mesmo. É um ciclo de vida que se renova. A beirada do Paracauari é onde meu coração se encontra com a alma dos nossos antigos (Dália Maria Seabra Salgado, 41 anos)

A beirada do Paracauari é um lugar sagrado, onde o passado, presente e futuro se encontram. É nossa casa né (Maria Auxiliadora Maciel dos Santos, 66 anos).

O Paracauari é um lembrete de que somos parte de algo maior do que nós mesmos (Duca, 81 anos).

No Paracauari é onde encontro minha raiz, minha identidade. É o lugar onde aprendi a ouvir a voz dos antepassados e a sentir a natureza. Aqui, eu me conecto com o que realmente importa, meu território (Emerson Miranda, 33 anos).

CAPÍTULO 3

TERRITÓRIO EM DISPUTA: A COLONIZAÇÃO DA ILHA DO MARAJÓ E A IMPLANTAÇÃO DO MODELO COLONIAL

A história que vou contar foi narração verdadeira de Severino dos Santos, índio aruã da ribeira, dita de forma intimista ao sábio naturalista Alexandre R. Ferreira. Um dia, o velho aruã, sentindo-se triste e só, contou ao sábio esta lenda ouvida de sua avó que fala do nascimento, num fabuloso momento, dos rios do Marajó.

Antonio Juraci - O mito da criação dos rios da Ilha do Marajó

Do serpentear das cobras-grandes, rasgando em qualquer direção, emergiram os grandes rios; dos rastros das sucuris, surgiram os igarapés, e a muralha entre o rio e o mar foi derrubada. Assim, segundo uma das narrativas indígenas, nascida da ancestralidade do povo Aruã e registrada por Antônio Juraci Siqueira²², conta-se a origem dos rios que hoje formam a Ilha do Marajó. Localizado na foz do Rio Amazonas, o Arquipélago do Marajó é um território que integra e reflete heranças indígenas e africanas, formando uma complexa organização social profundamente entrelaçada com as dinâmicas das águas. Desde os tempos pré-coloniais, os povos indígenas desenvolveram formas de convivência e adaptação ao longo dos rios, estabelecendo redes que expandiram seus povoados em harmonia com os ciclos naturais, especialmente o fluxo das águas. As vias fluviais, assim, tornaram-se os principais meios de comunicação e transporte, moldando a vida na região.

A ocupação da Ilha do Marajó deve ser compreendida numa perspectiva que reconheça a profundidade histórica e a agência dos povos originários, deslocando a narrativa colonial que simplifica a trajetória de ocupação da Amazônia brasileira. Antes da invasão europeia, Marajó era território de múltiplos povos indígenas, cujas cosmologias, práticas culturais e formas de organização social moldaram profundamente a paisagem local. A presença humana na ilha remonta há pelo menos 3.500 anos, muito antes da chegada dos europeus, demonstrando um contínuo processo de adaptação e manejo ambiental que foi interrompido e transformado pelas violências da colonização (Schaan, Martins e Portal, 2010, p. 73-74).

Com a chegada dos europeus ao continente, iniciou-se a brutalidade da conquista e a reconfiguração forçada dos territórios, incluindo a fuga e resistência de escravizados indígenas e negros. Entretanto, essa reorganização do espaço esconde a sofisticada ocupação pré-colonial,

²²SIQUEIRA, Antonio Juraci. *O mito de criação dos rios da Ilha do Marajó*. Belém: Edições Papachibé, 2014.

marcada pelo conhecimento, domesticação e usufruto de recursos naturais diversos. Pesquisas arqueológicas demonstram que os povos indígenas marajoaras desenvolveram tecnologias complexas para subsistência, como a pesca, caça e o manejo dos recursos florestais e fluviais, práticas que continuam a ecoar nas culturas quilombolas e ribeirinhas da região. A construção dos *tesos* – montes artificiais criados para abrigar habitações, proteger contra inundações e garantir o acesso a recursos aquáticos durante as secas – é um exemplo da engenhosidade desses povos na adaptação a um ambiente caracterizado por dinâmicas sazonais. Estudos como os de Meggers & Evans (1954, 1957) destacam essas práticas como reflexos da resiliência e do conhecimento profundo das águas que os povos indígenas possuíam, desafiando as interpretações coloniais que subestimam a complexidade das sociedades indígenas amazônicas.

Esses grupos não apenas habitavam o território, mas o transformavam ativamente, mantendo suas territorialidades de forma contínua. Nesse sentido, é importante abordar a noção de “colonialidade do poder”, proposta por Quijano (2000), que evidencia como, além da exploração física, o projeto colonial buscava a deslegitimação dos conhecimentos indígenas e africanos, rotulando-os como primitivos para justificar a usurpação das terras e a desumanização de seus habitantes. Sob uma lente decolonial, reconhece-se que esses povos resistiram a essa imposição, adaptando suas práticas e ressignificando seus espaços.

Nos estudos realizados por Barbosa Rodrigues, o autor analisa a ocupação e a organização social dos povos indígenas que habitavam a região do Marajó.

Segundo ele:

“Se por um lado temos a correlação nos desenhos, por outro temos o encontro de uma tribo, habitando a ilha de Marajó, com usos, costumes e linguagem, tudo diferente das demais nações do Brasil. Tão difícil era o seu dialecto, que os Tupinambás deram-lhe o nome de Nhengaibas (Neeng, falar, aib, mal). Tão numerosa era ela, que ocupava toda a ilha e tão poderosa, forte e guerreira que todos a temiam, até os portugueses” (Barbosa Rodrigues, p. 125).

A história da colonização da Ilha do Marajó, como muitas narrativas coloniais, tem sido predominantemente contada a partir do olhar dos colonizadores, perpetuando a lógica da dominação territorial, política e econômica sobre um espaço ancestralmente habitado por povos indígenas e, mais tarde, por africanos escravizados. Essa visão eurocêntrica, centrada no avanço da agropecuária e na consolidação do latifúndio, silencia as histórias de resistência, adaptação e ressignificação cultural que marcaram a trajetória das populações subalternas na ilha. No entanto, a realidade da colonização de Marajó é muito mais complexa. Para reinterpretá-la de uma forma decolonial, é necessário considerar as dinâmicas de poder que moldaram a vida dos povos originários e quilombolas, reconhecendo suas lutas e formas de adaptação.

É imprescindível que o colonizado assimile a noção de sua própria inferioridade em relação aos colonizadores, uma construção que serve para legitimar a dominação que lhe é imposta. Esse processo não se limita a uma mera aceitação; é uma internalização dolorosa e insidiosa que transforma a percepção de si e do próprio lugar no mundo. Através dessa lente distorcida, o colonizador não apenas impõe sua autoridade, mas também ressignifica as identidades e as histórias dos colonizados, perpetuando uma hierarquia que ecoa nas relações sociais, culturais e políticas. Essa dinâmica revela as feridas profundas do colonialismo, onde a opressão se disfarça de uma suposta superioridade, enquanto os saberes e as vozes dos povos colonizados são silenciados e subalternizados.

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial baseada na ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas se mostrou mais duradouro e estável do que o colonialismo cuja matriz foi estabelecida. Implica, consequentemente, um elemento de colonialidade no padrão de poder atualmente hegemônico em nível global. (Quijano, 2005, p. 201, tradução nossa)

Desde os primeiros contatos com os invasores europeus, os povos indígenas marajoaras foram submetidos a violências sistemáticas, que iam além da opressão física e alcançavam o campo simbólico. O projeto colonial, além de explorar os recursos naturais da região, buscava erradicar os modos de vida tradicionais, sustentando-se na imposição de uma nova ordem social e epistêmica.

Essa perspectiva nos revela as múltiplas formas de resistência dos povos indígenas e afrodescendentes, que lutaram para preservar suas memórias, identidades e territorialidades diante de um sistema que visava apagá-las. Em vez de narrar a história de Marajó apenas através da lente dos latifúndios e da expansão agropecuária, é necessário enfatizar as estratégias de luta e sobrevivência cultural que emergiram nesses contextos de opressão. Os povos originários e quilombolas não foram meras vítimas passivas das violências coloniais, mas agentes ativos na construção de práticas de resistência, na defesa de seus territórios e na preservação de seus conhecimentos ancestrais, ainda vivos nas memórias coletivas e nas práticas cotidianas.

Com base nas ideias de Malcom Ferdinand (2022), compreendo que a colonização da Amazônia transformou a região em um objeto de exploração, moldado pelos interesses e desejos dos colonizadores. Esse processo foi marcado pela imposição de uma cultura hegemônica de origem europeia, o que gerou uma intrínseca relação entre a matriz colonial de poder (Mignolo, 2017), a violência epistêmica (Spivak, 2010; Castro-Gómez, 2005) e a construção identitária desse território.

No contexto da colonização amazônica, as narrativas dos colonizadores, registradas em diários de viagem, literatura, relatórios oficiais e documentos de missões religiosas, moldaram um imaginário a partir de uma perspectiva eurocêntrica e excludente. Esse olhar colonial silenciou as vozes e memórias dos povos originários da região, perpetuando a lógica de dominação e opressão característica do período. Essas histórias foram cristalizadas a partir de uma “dupla consciência”, um conceito que reflete a construção da diferença colonial entre colonizador e colonizado, reforçando hierarquias e desigualdades entre esses grupos.

Stuart Hall (1997) enfatiza que a cultura não é neutra; ela serve como um mecanismo de classificação que regula e constitui os sujeitos. O poder é exercido através dos discursos, que estabelecem a dominância daqueles que ocupam posições privilegiadas na estrutura social. No entanto, os mesmos discursos podem ser usados como instrumentos de resistência, permitindo que aqueles em posições subalternas retomem o poder político e social, reconstruindo suas imagens e identidades de forma autônoma.

Assim, este capítulo analisa os encontros plurais — tanto de conflito quanto de criação — entre povos e modos de existência, destacando suas lutas e resistências. Ao mesmo tempo, explora as forças criativas que, em meio à violência e à imposição da ordem colonial, teceram territórios de existência. Essas territorialidades emergem como espaços de vida e agência, desafiando e subvertendo as estruturas coloniais, revelando a potência de saberes e práticas que reconfiguram as margens do poder, em processos contínuos de insurgência e ressignificação cultural.

3.1 Projeto Colonial: O Latifúndio e a Religião como Ferramentas de Dominação

A partir da chegada do navegador espanhol Vicente Yáñez Pinzón²³, que renomeou a região como Ilha Grande de Joanes, iniciaram-se profundas e violentas transformações nas relações sociais e culturais da área. O que se convencionou chamar de “colonização” foi, na verdade, um processo de invasão e expropriação das terras indígenas, em que a lógica de territorialização europeia se impôs através do sistema de capitanias hereditárias. Essa estratégia, orquestrada pela Coroa Portuguesa, visava consolidar o controle sobre o território, atribuindo-o a donatários – nobres que, por designação monárquica, tinham o direito de explorar e administrar as terras. A capitania foi formalmente estabelecida através de uma Carta Régia em 23 de dezembro de 1665, concedida a Antônio de Sousa de Macedo como donatário. A partir dessa concessão, Sousa de Macedo foi investido com os títulos de capitão-geral e governador da ilha, títulos que foram projetados para se perpetuar em seus descendentes. Seu filho, Luís Gonçalo de Sousa Macedo, recebeu, no ano seguinte, o título de Barão de Joanes. Esse ato de concessão reforçava a aliança entre a nobreza e a Coroa Portuguesa, consolidando um regime de exploração fundiária e ambiental sobre um território indígena devastado pela violência colonial.

Essa designação de terras e títulos se insere em uma lógica colonial que buscava legitimar e perpetuar o domínio europeu, ignorando as dinâmicas culturais e sociais indígenas preexistentes e impondo uma estrutura hierárquica e centralizadora sobre a terra e seus habitantes. Os títulos e privilégios hereditários instituídos a partir da colonização visavam a consolidar uma elite europeia no território, que agia em nome da coroa e ampliava as esferas de poder e influência portuguesa.

Algumas das imagens sobre o que se passou a chamar de “conquista” do Marajó ajudam a apresentar o emaranhado de encontros que compõem essa história. De um lado, temos os povos indígenas que habitavam o território – a “barreira do mar” ou *Mbará-yô* em nheengatu – formando um mosaico de povos como os Anajá, Mapuá, Paucaca, Guajará, Pixipixix, Boca, Pauxis, Mamauanaze, Mocões, Juruma, Mauanã, Sacaca, dentre outras (Nunes Pereira 1956; Pacheco 2010b). Suas concepções e práticas existenciais não foram simplesmente extintas com a ocupação forçada, o genocídio ou os processos de conversão religiosa. Pelo contrário, seus modos de ser e viver persistiram, como evidenciado pelo resgate arqueológico da rica tradição

²³ A expedição de Vicente Yáñez Pinzón em 1500 já havia estabelecido contato com o povo Aruã, de quem coletaram e levaram consigo várias amostras da produção indígena, incluindo utensílios domésticos de barro, objetos de fibras, além de armas e instrumentos musicais. Consultar: NETO, Miranda. *Marajó: desafio da Amazônia*. 2ª ed. Belém: CEJUP, 1993.

cerâmica desses povos. As conexões feitas com o barro transcendem os aspectos puramente estéticos, revelando vínculos profundos com a cosmologia e as práticas culturais ainda em processo e incrivelmente vivas. A compreensão dessas populações provém, sobretudo, da análise de sua cerâmica, que, devido à sua durabilidade, resistiu ao tempo. Em geral, as peças encontradas consistem em vasilhas de paredes espessas, provavelmente reforçadas por cacos moídos como antiplástico, denotando um saber técnico sofisticado²⁴.

Em outro plano, podemos observar os movimentos de diferentes grupos europeus – franceses, ingleses, holandeses e irlandeses – que entraram em contato com o Marajó durante o século XVI. Entre essas figuras, está o próprio Vicente Yáñez Pinzón, que teria avistado a boca do grande rio Amazonas, chamando-o de “Santa Maria de la Mar Dulce” (Pacheco 2010b, p. 14). No entanto, o interesse colonial português se intensificou no início do século XVII, por volta de 1616, quando buscava assegurar o controle sobre as fronteiras da Ilha Grande de Joanes. O primeiro documento oficial mencionando a Capitania da Ilha Grande de Joanes foi datado de 2 de maio de 1676, em Lisboa, reconhecendo formalmente o uso do termo de capitania para a região. Mesmo assim, em 1623, persistiu a presença de holandeses e ingleses, além das contínuas disputas com os povos Aruãs e Nheegaíbas²⁵.

²⁴ Essas cerâmicas, apesar de pouco decoradas, mostram a prevalência de usos cotidianos, com pouca ênfase em aspectos cerimoniais ou festivos – uma conclusão que, embora útil, pode refletir um entendimento ainda incompleto das práticas e dos significados culturais atribuídos por esses povos à sua produção material. Essa análise inicial, conduzida por Meggers e Evans (1957, p. 7-26), merece uma leitura que leve em conta as subjetividades e perspectivas dos próprios povos originários, reconhecendo que aspectos estéticos e utilitários de suas produções podem expressar modos de vida e cosmologias próprios, que transcendem as categorizações ocidentais tradicionais.

²⁵ Agenor Sarraf Pacheco (2010, p. 18) aponta que o processo dessa designação foi moldado por um olhar colonizador, profundamente enraizado em preconceitos, que buscava subalternizar as diferenças culturais e linguísticas entre os povos indígenas. Incapazes ou não dispostos a reconhecer e valorizar a diversidade linguística e sociocultural das nações indígenas do território marajoara, os colonizadores portugueses impuseram uma homogeneização forçada. Essa prática, mais do que um simples desconhecimento, era um ato de dominação, que visava apagar a multiplicidade de modos de vida e as epistemologias dos habitantes originários, contribuindo para a marginalização e invisibilização desses povos.



Figura 29 — Mappa da Ilha de Joannes ou Marajó - João Wilkens de Matos.

Fonte: ABREU, José Coelho da Gama e. As regiões amazônicas: estudos chorographicos dos Estados do Grão Pará e Amazonas²⁶. Lisboa: Imprensa de Libanio da Silva, 1895.

Como descreve Baena (2004, p. 271):

Esta comarca compreende toda a Ilha Grande de Joannes; a qual nos tempos mais remotos chamava-se geralmente Ilha dos Nheengaibas por serem de línguas diferentes e dificultosas as muitas cabildas gentílicas que nela tinham habitáculo. Esta denominação caiu logo em desuso, e passou para a de Ilha Grande de Joannes, nome apelativo de uma dessas cabildas, e tem permanecido simultaneamente com o nome de Marajó, o qual sendo privativo da parte austral da ilha o vulgo o faz transcendente a toda ela sempre que a anuncia.

Expedições militares foram organizadas para efetivar a ocupação territorial. Uma dessas expedições, em 1654, foi liderada por João Bittencourt Muniz, sob as ordens do administrador colonial português Aires de Sousa Chichorro, capitão-mor da capitania do Grão-Pará. O objetivo era travar guerra contra os indígenas marajoaras na Ilha Grande de Joanes. Muniz, acompanhado por 80 arcabuzeiros e 500 tupinambás, foi derrotado pelos Nu-Aruaks, que

²⁶ Esta é uma obra de José Coelho da Gama e Abreu, uma figura significativa do período colonial, que ocupou uma série de posições de poder, incluindo deputado e presidente da Província do Amazonas entre 25 de novembro de 1867 e 9 de fevereiro de 1868, além de ter presidido a Província do Grão-Pará de 1870 a 29 de março de 1881. Sua atuação como intendente de Belém, cargo equivalente ao de prefeito hoje, é emblemática da busca de controle e influência na região amazônica. Foi assim que conseguiu o título de Barão do Marajó, concedido em reconhecimento aos seus “serviços à nação”, destaca como as estruturas de poder colonial se entrelaçavam, perpetuando uma elite que, ao buscar legitimar seu status, também reforçava as dinâmicas de dominação e exclusão. Essa trajetória ilustra as complexidades das interações entre o imperialismo e as lideranças locais, bem como a maneira como esses processos moldaram a história e a identidade da região amazônica. Consultar: COELHO, Anna Carolina de Abreu. *Barão de Marajó: um intelectual e político entre a Amazônia e a Europa (1855-1906)*. 2015. 258 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2015. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia.

utilizaram seu profundo conhecimento dos “labirintos marajoaras” ou “labirintos de rio” para resistir (Pacheco 2010b, p. 21). A força e as táticas dos povos indígenas retardaram a ocupação colonial da ilha, que era vista pelos governos coloniais como um espaço estratégico para a conquista da Amazônia. Essas resistências foram expressões de um profundo entendimento territorial e de uma estratégia ativa que desafiou as tentativas coloniais de subjugar esses povos e suas terras.

As primeiras incursões europeias na região amazônica, que se iniciaram no final do século XV, ganharam força apenas no século XVII, momento em que a Ilha do Marajó se tornou um território estratégico em meio às disputas coloniais entre as potências europeias, particularmente Portugal e Holanda. Este cenário geopolítico realçou as ambições territoriais das nações colonizadoras, mas também expôs a complexidade das alianças indígenas que antecederam e moldaram essas disputas. A ilha, localizada na foz do rio Amazonas, era uma peça crucial no tabuleiro colonial, habitada por diversas etnias indígenas, cujas alianças foram determinantes para os desfechos dos conflitos.

Em um mapa holandês de 1602, a entrada do rio Amazonas é representada como um território repleto de ilhas de diversos tamanhos, dispostas tão próximas que a navegação era condicionada à habilidade de se orientar pelos estreitos canais que entrecortam essa paisagem fluvial. Essa configuração territorial, longe de ser uma barreira natural inerte, reflete a complexidade do espaço vivido e manejado pelos povos indígenas, cujos conhecimentos sobre os ciclos das águas e os caminhos seguros constituíam parte essencial do ecossistema cultural da região.

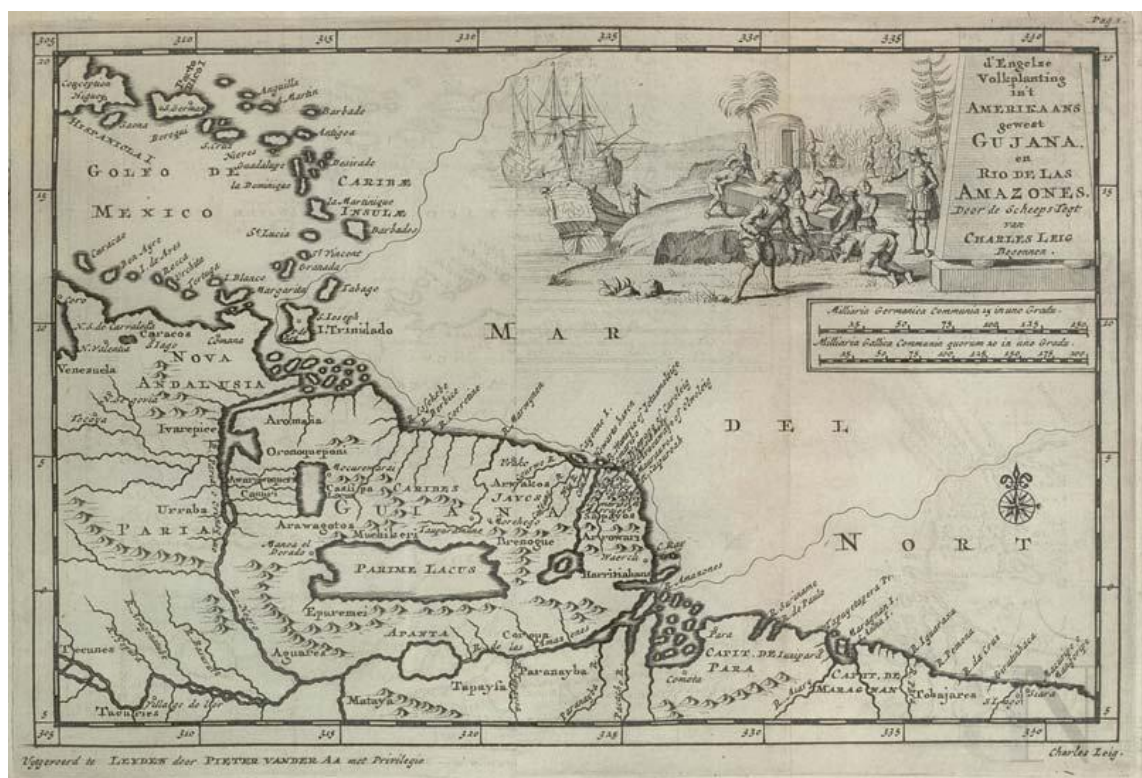


Figura 30 — “D’Engelze Volkplanting in ‘t Amerikaans gewest Gujana en Rio de Las Amazonas” (1602) - Pieter van der AA. O mapa representa a entrada do rio Amazonas como um emaranhado de ilhas e canais, ressaltando tanto as dificuldades de navegação quanto a importância estratégica da região, onde o conhecimento indígena foi crucial para mediações e resistências durante as disputas coloniais.

Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Para os navegadores europeus, a travessia desses canais exigia mais do que perícia técnica: implicava a necessidade de diálogo e negociação com as populações locais. O ancoramento das embarcações não se limitava ao abastecimento ou reconhecimento da rota, mas era também um momento de encontro — marcado por tensões e alianças — em que os europeus precisavam recorrer ao conhecimento indígena para compreender a geografia do território e monitorar a presença de rivais. Os povos originários, por sua vez, não eram apenas informantes passivos. Esses encontros se davam em um contexto de resistência ativa, onde as populações locais negociavam em benefício próprio, aproveitando as rivalidades entre as potências coloniais para preservar sua autonomia territorial.

As expedições que percorriam o rio Amazonas e as costas do extremo norte da América contavam, portanto, não apenas com mapas e instrumentos de navegação, mas também com saberes interculturais. A documentação portuguesa da época revela a presença frequente de holandeses estabelecendo alianças com os povos indígenas e erigindo pequenas fortificações de madeira como forma de garantir uma ocupação simbólica e estratégica do território. Essas estruturas, porém, não eram sinais incontestáveis de dominação, mas sim pontos precários e

provisórios que dependiam da continuidade das relações com os habitantes originários, que conheciam o território em profundidade e estavam integrados aos fluxos sociais e ecológicos da região.

Dessa forma, a geografia do arquipélago e do próprio rio Amazonas não deve ser interpretada apenas como um cenário onde se desenrolavam disputas coloniais, mas como um território relacional, onde os saberes indígenas moldaram as dinâmicas de ocupação. As alianças e resistências tecidas nesse contexto evidenciam que os processos de mapeamento e colonização europeus só se tornaram possíveis pela mediação — voluntária ou forçada — dos povos originários, que também reconfiguraram suas estratégias de sobrevivência frente às novas ameaças impostas pela colonização.

Em 1616, os portugueses, ao adentrar o território que hoje conhecemos como Vale Amazônico, estabeleceram-se no que nomearam Belém, erigindo ali sua primeira fortificação, o Forte do Presépio. Esse marco inicial refletia não apenas a intenção de controle e vigilância, mas também o desejo de consolidar um domínio sobre terras já habitadas e culturalmente ricas, configurando um ponto estratégico para seus interesses coloniais²⁷. Os povos indígenas do Marajó, como os Aruãs e os Anajás, resistiram ativamente à colonização, utilizando estratégias de fuga, guerrilha e negociação. No entanto, o sistema de missões jesuíticas desempenhou um papel fundamental na tentativa de controlar essas populações, não apenas espiritualmente, mas territorialmente, “domesticando” os corpos e as almas em nome da coroa portuguesa (Almeida, 2003). O território marajoara foi profundamente impactado.

A versão de Vieira Barbosa, ao narrar a tentativa de João Bittencourt Muniz de negociar com os Nu-Aruacs, expõe o pressuposto colonial de superioridade, em que a oferta de “paz” e “perdão” era condicionada à submissão ao rei de Portugal. Tal proposta desconsiderava as próprias lógicas de autonomia, dignidade e organização dos Nu-Aruacs, que, ao recusarem-na, reafirmaram sua própria agência e visão de mundo. Nesse conflito, a imagem dos Nu-Aruacs surge não como meros “selvagens”, mas como guerreiros experientes e sagazes, aproveitando seu conhecimento territorial para surpreender e vencer os soldados portugueses, mesmo diante das armas de fogo europeias. Essa resistência é narrada com metáforas que remetem à força e astúcia da onça, símbolo poderoso da floresta, o que subverte a narrativa triunfalista europeia e celebra a coragem e a habilidade de defesa dos povos indígenas.

²⁷ Para informações sobre a criação da cidade de Belém, ver: CARDOSO, Alírio Carvalho. *Belém na conquista da Amazônia: antecedentes à fundação e os primeiros anos*. In: FONTES, Edilza (org.). *Contando a História do Pará: da conquista à sociedade da borracha*. Belém: E. Motion, Vol. I, 2002, p. 33.

A conquista do território amazônico, como aponta Barbosa, é frequentemente idealizada nas crônicas coloniais, que tendem a construir um imaginário épico e glorioso em torno dos exploradores e missionários, ao mesmo tempo que reduzem ou demonizam a resistência indígena. Nessa visão decolonial, o “valor do Missionário” se revela não como uma vitória moral, mas como uma insistência colonial em converter e subjugar, enquanto os indígenas são representados como agentes capazes de enfrentar, e em muitos casos superar, os invasores.

O episódio do naufrágio de 1643, relatado por Moreira Neto (1992, p. 67), ilustra ainda a vulnerabilidade e os desafios enfrentados pelos missionários ao tentar estabelecer o domínio português na região. A morte dos missionários na ilha de Marajó pelos Aruans, que estavam em guerra com os colonizadores, reflete a complexa teia de relações e resistências dos povos amazônicos, que se opuseram ao avanço europeu de formas diversas, ressignificando o território e os encontros coloniais de acordo com suas próprias lógicas de sobrevivência e luta.

Ao longo da historiografia amazônica, a recorrência desses episódios evidencia a importância da escrita missionária como ferramenta de perpetuação da memória colonial, mas também sugere a necessidade de uma leitura crítica, que revele os aspectos apagados e as vozes indígenas silenciadas. A resistência dos povos indígenas e a vulnerabilidade dos missionários se contrapõem à visão glorificada das missões, indicando que a história da região foi muito mais uma disputa por narrativas do que um relato consensual de “conquista” e “civilização” (Pacheco, 2010, p. 17).

A lembrança registrada pelo bispo D. Amaury Castanho sobre a Prelazia de Marajó traz à tona as complexas memórias coloniais enraizadas na narrativa histórica e religiosa. Em sua visita a Salvaterra, Marajó, em 1981, Castanho menciona a comunidade de Joanes, descrevendo-a como “lugar donde ya existió un convento de Cartujos de San Antonio (...) La historia cuenta que alli naufragaron 5 jesuítas en su tentativa de evangelizar y fueron matados con flechas por los indios” (Castanho, 1983, p. 249).

Esse relato reflete uma perspectiva típica da historiografia colonial, onde o encontro entre missionários e povos indígenas tende a ser caracterizado como um martírio dos primeiros e uma violência intransigente dos segundos. Entretanto, uma análise decolonial sugere que, para os indígenas, essa resistência era uma defesa de seus modos de vida e autonomia territorial, reagindo à tentativa de imposição cultural e religiosa dos jesuítas. A lembrança de Castanho, ao recontar o naufrágio e a morte dos missionários, também ilustra a força da memória católica e colonial, que continua a ser perpetuada nos escritos contemporâneos, ocultando, em parte, as dinâmicas de resistência e os significados próprios que os povos indígenas atribuíam a esses encontros.

A “conquista” da Ilha Grande de Joanes foi um processo complexo de dominação colonial, marcado pela gradual concentração de terras nas mãos de poucos e pela imposição de novas formas de organização socioeconômica. Esse movimento, descrito pelos cronistas da época como “milagroso”, reflete as múltiplas estratégias utilizadas pela coroa portuguesa para consolidar seu controle sobre o território amazônico no século XVII. Nas cartas de Antônio Vieira ao rei Dom João IV, ele descreve a Ilha do Marajó como uma vasta terra habitada por “muitas nações de índios”, os Nheengaíbas, cujo nome alude à diversidade e complexidade de suas línguas. Os Nheengaíbas, aliados dos holandeses, controlavam a porção setentrional da ilha e, com os colonizadores, praticavam um intenso comércio de peixe-boi, uma mercadoria altamente valorizada na época. Do lado oposto, os Tupinambás, localizados na parte meridional da ilha, alinhavam-se com os portugueses.

O conflito luso-holandês (1630-1654) demonstra que essas populações indígenas não eram meros espectadores passivos, mas atuavam ativamente no jogo de poder colonial, negociando, resistindo e, por vezes, influenciando as dinâmicas de ocupação do território e o evento da instalação da ordem jesuítas revela essas relações. A presença dos jesuítas da Companhia de Jesus e a figura do Padre Antônio Vieira adicionam uma nova camada à complexa rede de encontros, resistências e violências que marcam a história colonial no Marajó. Reconhecido como o “pacificador dos índios do Marajó”, Vieira negociou um acordo de paz entre os dias 22 e 27 de agosto de 1659 com sete nações Nheengaíbas no rio Mapuá, no atual município de Breves. Esse tratado possibilitou o avanço da ocupação portuguesa e a estabilização política no Vale Amazônico, garantindo o controle de acessos estratégicos como o estreito de Breves, passagem obrigatória para o comércio com Macapá e a Guiana Francesa. A pacificação, no entanto, foi mais uma tática de imposição colonial, resultando na fundação de aldeamentos jesuítas, sendo o primeiro o sítio de Mapuá. Esses aldeamentos, criados para domesticar e controlar as populações indígenas, mais tarde deram origem a vilas após a expulsão dos jesuítas em 1759 (Pacheco, 2010b, p. 22-23).

Para Vieira, a guerra com os Nheengaíbas era uma missão quase impossível, não apenas devido ao desconhecimento dos colonizadores sobre o terreno, mas também pela força demográfica e territorial dos Nheengaíbas, que, segundo ele, somavam cerca de 50 mil pessoas. A geografia intrincada da ilha, com seus rios e canais, servia como um elemento de resistência eficaz para os povos indígenas, dificultando as investidas coloniais. Após uma série de fracassos militares, Vieira adotou uma estratégia diplomática, enviando dois indígenas convertidos da própria nação Nheengaíba como embaixadores. Eles levaram uma carta-patente que prometia

o fim da escravidão indígena, conforme a lei de abolição dos cativeiros de 9 de abril de 1655 (Pereira, 2007, p. 196).

A negociação de Vieira culminou na simbólica troca de uma imagem de Cristo Crucificado, deixada em 1655 pelos padres missionários João Sotto-Maior e Salvador do Valle, como um sinal de evangelização. Redescoberta por Vieira no rio Mapuá quatro anos depois, essa imagem foi utilizada como um símbolo do pacto de paz. No entanto, essa narrativa pode ser lida de forma crítica, não como um ato de pacificação, mas como uma estratégia de subjugar as cosmologias indígenas, usando a religião como uma ferramenta de dominação colonial. Esse episódio evidencia não apenas a resiliência e resistência dos povos indígenas, mas também os mecanismos de controle impostos pelo colonialismo, que buscavam apagar e disciplinar as formas de vida indígenas, apresentando a imposição do cristianismo como uma vitória tanto espiritual quanto política.

Em 1659, Vieira, conhecido por sua diplomacia e fervor evangelizador, foi central na submissão de várias nações indígenas da região através da catequização. Essa conversão religiosa não apenas facilitava a ocupação portuguesa da ilha, mas também reforçava a estrutura de dominação colonial, em que a imposição do cristianismo era uma ferramenta de controle das almas e dos corpos dos povos originários. A partir dessa submissão, a Coroa portuguesa começou a implementar o sistema de sesmarias²⁸, distribuindo terras que condicionavam sua posse à exploração econômica. Esse processo resultou na concentração fundiária nas mãos de donatários e sesmeiros, expandindo atividades como a pecuária e o comércio de produtos da floresta. Um marco dessa nova fase de exploração ocorreu em 1680, quando o carpinteiro português Francisco Rodrigues Pereira fundou a primeira fazenda pastoril na margem esquerda do rio Mauá, afluente do rio Arari, simbolizando o início da transformação da paisagem do Marajó pela lógica colonial de exploração de terras e recursos (Miranda Neto, 2005).

A doação de sesmarias especialmente nas proximidades do Lago Arari e dos campos centrais, foi parte de um processo que redefiniu a distribuição de terras na região entre 1728 e 1800. Conforme documentado nos Anais do Arquivo Público do Pará, a primeira sesmaria foi concedida em 1728 a Paulo Vaz Freire, localizada no Rio Paracauari, no território de Curralinho. Nos anos seguintes, a concessão de terras aumentou, com dez sesmarias doadas na década de 1730, atingindo um pico em 1735 com quatro doações — duas no Rio Arari e duas no Rio Atua, incluindo uma para o Convento das Mercês e outra para Caetano Eleutério de Barros.

²⁸ TRECANNI, Girolamo Domenico. **Violência e grilagem: instrumentos de aquisição da propriedade da terra no Pará**. Belém: UFPA-ITERPA, 2001.

Esse processo de distribuição foi intensificado na década de 1760, momento em que o número de sesmarias doadas atingiu seu auge, com 31 concessões que correspondem a 39% de todas as doações registradas até 1800. Esse aumento pode ser associado à reconfiguração das terras anteriormente pertencentes aos jesuítas, em um contexto de expulsão das ordens religiosas promovida pelo Marquês de Pombal²⁹, Sebastião José de Carvalho e Melo, que visava consolidar o poder da Coroa sobre os territórios coloniais. Sob a administração do Governador e Capitão-Mor Francisco Xavier de Mendonça Furtado, essas terras foram redistribuídas como parte de uma política mais ampla de centralização e de incentivo à ocupação colonial, visando também reforçar o controle sobre áreas estratégicas e garantir a presença portuguesa.

Das 81 sesmarias concedidas nesse período, 68 foram confirmadas até 1822, refletindo uma taxa de confirmação de 84%, significativamente alta em comparação a outras regiões do Brasil, o que demonstra o interesse da administração pombalina em consolidar uma ocupação mais duradoura e estruturada na ilha. Esse ritmo acelerado de concessão e confirmação de terras teve consequências profundas, facilitando uma ocupação mais permanente e induzindo a redistribuição da população local, com destaque para os pequenos agricultores e comerciantes que, ao receberem sesmarias, criaram novas dinâmicas sociais e econômicas. Além disso, o avanço na concessão das sesmarias também impulsionou o desenvolvimento de atividades agrícolas e pastoris, redefinindo o uso do território e contribuindo para a formação de uma estrutura agrária hierarquizada e concentrada, que moldaria as relações sociais e econômicas na região nas décadas subsequentes.

Essa “conquista” pode ser lida não apenas como um processo militar ou religioso, mas como uma imposição de novas formas de sociabilidade e territorialidade, nas quais as cosmologias indígenas eram progressivamente apagadas ou adaptadas para servir aos interesses coloniais. A concessão de sesmarias e a fundação de fazendas foram instrumentos centrais no avanço do colonialismo sobre o território, que, ao desarticular as formas de uso e ocupação indígenas, consolidou uma nova ordem econômica e política baseada na propriedade privada e na exploração intensiva dos recursos naturais. Esse processo, longe de ser pacífico, envolveu resistências indígenas que buscaram negociar, adaptar-se e, muitas vezes, fugir do domínio colonial. No entanto, a progressiva ocupação efetiva da Ilha do Marajó foi um capítulo chave

²⁹ O Marquês de Pombal, que atuou como primeiro ministro de Portugal entre 1750 e 1777, desempenhou um papel central nas transformações sociais e políticas que redefiniram tanto a metrópole portuguesa quanto suas colônias no século XVIII. As chamadas Reformas Pombalinas podem ser vistas como estratégias de consolidação do poder colonial, voltadas para fortalecer o controle metropolitano sobre as populações e territórios colonizados. Essas reformas buscaram, muitas vezes de maneira violenta e impositiva, “modernizar” as estruturas locais, mas também intensificaram a exploração econômica e marginalização cultural das comunidades indígenas e africanas.

no projeto expansionista português, que via na consolidação desse território um meio de assegurar a hegemonia na Amazônia e proteger seus interesses contra a cobiça de outras potências europeias, como a Holanda. Assim, a “conquista” da Ilha Grande de Joanes não foi apenas uma vitória militar ou espiritual, mas um ponto de inflexão na complexa trama de relações de poder, resistência e transformação que marcaram a história colonial amazônica.

Dessa forma, a “conquista” da Ilha Grande de Joanes foi mais uma das faces do processo de dominação no norte da colônia portuguesa, e como tal, apresentaria uma crescente concentração de terras nas mãos de poucos, fruto da concessão de sesmarias. Essa “conquista”, considerada “milagrosa” por muitos cronistas da época, ocorreu em 1659, quando o padre Antônio Vieira conseguiu, através da evangelização, submeter diversas “tribos” da região. A ocupação colonial consolidou-se, com a Coroa portuguesa distribuindo terras para donatários e sesmeiros, condicionando a posse à sua exploração e “beneficiamento”.

Algumas das principais vilas da Ilha do Marajó foram estabelecidas ao longo do século XVIII, em uma dinâmica de ocupação que transformou antigas aldeias indígenas em espaços coloniais. A antiga aldeia de Mangabeiras, por exemplo, foi renomeada em 1737 como Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Ponta de Pedras, localizada à margem esquerda do rio Marajó-Assú. A aldeia indígena de Caia, na margem do rio Arari, foi transformada em 1747 na vila de Cachoeira, sob a direção do Capitão-Mor André Fernandes Gavinho. No mesmo processo de colonização, a aldeia dos Maruanas se tornou a vila de Soure em 1757, às margens do rio Paracauari, e englobou outras vilas, como Monsarás, Joanes, e a Freguesia de Salvaterra, que se situava na antiga aldeia dos Sacacas. Em 1758, as aldeias dos Aruans foram transformadas na vila de Chaves, sob o governo de Mendonça Furtado, e Muaná foi também estabelecida como vila na margem do rio de mesmo nome.

Em Marajó ou Ilha grande de Joannes, ou Ilha dos Nheengahibas (nome geral dado às tribus alli existentes), parece terem habitado varias tribus taes como no local em que hoje existe a villa da Condeixa, era collocada a aldeia dos indios Guajará; onde hoje é Monforte existiam os indios charlados Juanes de onde o chamarem a Ilha dos Juanes e depois Ilha Grande de Joannes; onde é Salvaterra habitaram os indios Saracás, em Soure os Aruanazes, em Villar ou Goyanazes , e em Chaves os indios Aruans, que parece ter sido a mais importante e numerosa , havendo porém ainda as tribus dos Mapuás, Anajás, Jurunas, Muanás. Á totalidade d'esta s tribus davam os portuguezes o nome de Nheengahibas; outros são de parecer que os Nheengahibas eram um a tribu poderosa habitando a parte meridional e occidental da ilha (Abreu, 1895, p. 315).

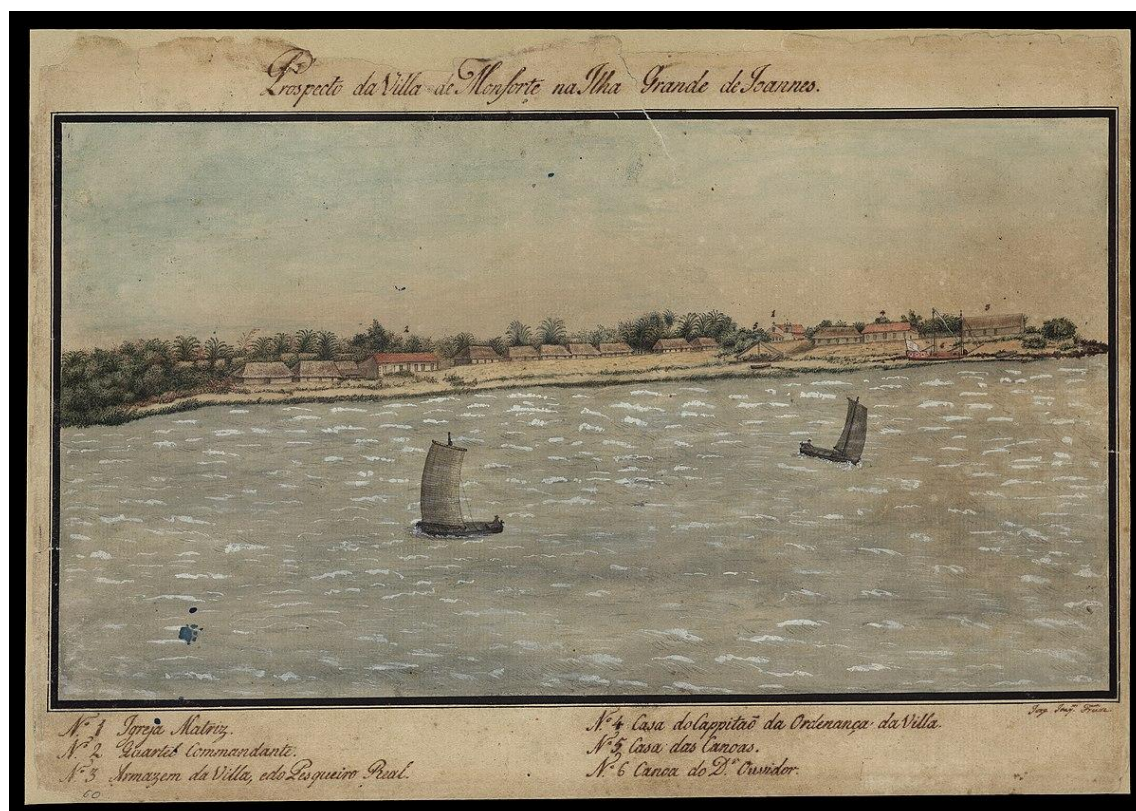


Figura 31 — Prospecto da Vila de Monforte na Ilha Grande de Joannes - José Joaquim Freire.

Fonte: Biblioteca Nacional (Brasil).

A ocupação colonial se consolidou, sobretudo, nas vilas. A vila de Chaves adquiriu relevância como centro de cultivo de arroz e mandioca e, especialmente, na criação de gado. Monsarás se destacou como polo de pesca de gurijubas e tainhas, enquanto Salvaterra centrava-se na produção de mandioca. A economia extrativista e agrícola da ilha foi, assim, transformada em um sistema de produção voltado para o acúmulo de riquezas, fomentando conflitos de herança e poder entre grandes famílias locais. A elite terratenente da ilha era formada por clãs de sobrenomes como Gavinho, Gonçalves, Chermont, Calandriny, Miranda, Frade, Avelar, Henriques e Alves, entre outros, que não apenas possuíam terras, gado e pessoas escravizadas, mas também construíam um intrincado sistema de alianças sociais e redes de parentesco. Esse sistema era consolidado pela prática do compadrio e pelos casamentos, ampliando as esferas de influência dessas famílias, que passaram a incorporar “agregados” e criar um universo de sociabilidade própria, fortalecendo-se como grupos dominantes no território (Nunes Pereira, 1952, p. 153-185).

A designação “Marajó” foi oficialmente adotada apenas em 1754. Antes disso, os processos de ocupação desse território evidenciam a complexidade das dinâmicas coloniais, especialmente no contexto das missões religiosas, que atuaram como instrumentos centrais na

apropriação de terras e no controle das populações indígenas. Essas missões, ao mesmo tempo, em que promoviam a conversão forçada dos povos originários, também alinhavam-se aos interesses da Coroa Portuguesa, sendo fundamentais para a organização social do espaço e para a consolidação da colonização na região. O projeto colonial português, voltado para a defesa e controle da Amazônia, encontrou na Ilha do Marajó, no final do século XVII, uma peça estratégica.

É importante reconhecer que a criação de aldeamentos missionários não se deu de forma neutra ou benevolente, mas sim como uma tática de subjugação e controle dos povos indígenas. O aldeamento de Igarapé Grande, que posteriormente se tornaria a vila de Salvaterra em 1757, foi um dos muitos exemplos dessa dinâmica. Fundado pelo padre franciscano Boaventura, o aldeamento reunia indígenas das etnias, Aruã, Sacaca e Maruana, que, apesar de inseridos na lógica colonial, continuaram a praticar atividades tradicionais como a pesca e o cultivo de mandioca (Fragosso, 1992). Entretanto, essas práticas foram reordenadas numa divisão de trabalho imposta pelos colonizadores, que utilizavam a mão-de-obra indígena tanto para o serviço real quanto para atender às demandas dos colonos.

O trabalho indígena foi intensamente explorado, e as condições adversas de cultivo — como solos arenosos, a presença de formigas e o tempo irregular dedicado às roças — mostram como os indígenas enfrentavam dificuldades para manter sua subsistência. A comercialização de produtos como peixe, caranguejo e farinha de mandioca, realizada entre Salvaterra e Belém, exemplifica a incorporação forçada dessas populações em uma economia colonial que se beneficiava de seus conhecimentos e trabalho, ao mesmo tempo, em que desestruturava seus modos de vida.

Esse processo, frequentemente romantizado pela historiografia colonial como uma “troca cultural”, esconde a violência subjacente à transformação dos padrões sócio-culturais indígenas. A imposição de técnicas de construção europeias, por exemplo, reflete essa dominação. Segundo Domingues (2000), a arquitetura das aldeias missionárias, incluindo a construção de igrejas, câmaras e cadeias, introduziu um novo padrão de organização espacial que desconsiderava as formas de habitação e as cosmologias ameríndias. As ruas paralelas e as casas moldadas segundo os padrões lusitanos são símbolos de uma colonialidade que visava domesticar não apenas o território, mas também as subjetividades indígenas.

A ocupação da Ilha do Marajó pela Coroa Portuguesa, além de sua função econômica, tinha um forte caráter geopolítico. Localizada na foz do Rio Amazonas, a ilha tornou-se um ponto estratégico de controle territorial, defendendo a Amazônia de potenciais invasões de outras potências europeias. Dessa forma, a colonização do Marajó pode ser entendida como

parte de uma estratégia maior de expansão e consolidação das fronteiras coloniais, inserida em um contexto de disputas internacionais. Contudo, essa história não pode ser lida sem levar em conta as resistências, negociações e adaptações dos povos indígenas que, embora subjugados, continuaram a exercer agência em meio a esse projeto colonial.

As terras da Ilha do Marajó passaram por contínuos processos de ocupação e expropriação, sempre moldados pelos interesses coloniais e pela lógica de exploração econômica imposta pela Coroa Portuguesa. Em 1754, a extinção da donatária da Ilha e a incorporação da capitania do Marajó à Coroa marcaram uma nova fase de reconfiguração territorial. Esse processo culminou, em 1757, no confisco das fazendas jesuítas, que foram então redistribuídas entre 22 civis e militares, chamados “contemplados”. Essa redistribuição de terras reforçou o controle colonial sobre o território e seus recursos, consolidando a hegemonia da Coroa sobre a região.

O papel das missões religiosas, especialmente as lideradas pelos jesuítas, expõe-se como uma ferramenta central no processo de dominação e escravização dos povos indígenas (Carneiro da Cunha, 1992). As expedições de “descimentos”³⁰, organizadas pelas missões, foram essenciais para capturar e submeter os indígenas à escravidão, atendendo às demandas de trabalho impostas pela colonização. A religiosidade, usada como justificativa moral, mascarava a brutalidade desse processo, legitimando a apropriação de terras e a exploração da força de trabalho indígena. As missões jesuíticas, além de agirem como instrumentos de evangelização, serviam como imposição de um regime de trabalho compulsório que beneficiava tanto o Estado colonial quanto os interesses privados. A evangelização, mais do que uma prática religiosa, tornou-se uma estratégia de apagamento cultural e domesticação dos povos originários. Ao serem forçados a adotar uma nova fé e um novo modo de vida, os indígenas tiveram suas tradições e formas de organização social violentamente alteradas.

Ao mesmo tempo, os missionários aproveitaram os conhecimentos tradicionais dos indígenas sobre o território, particularmente no comércio das chamadas “drogas do sertão” — produtos como cacau, urucum e outras plantas medicinais e aromáticas. Esse conhecimento, entretanto, foi apropriado e incorporado à economia colonial de forma que beneficiava exclusivamente os colonizadores, enquanto os indígenas eram submetidos a um regime de

³⁰ Para aprofundamento sobre tais práticas, ver: PESTANA E SILVA, *Meios de dirigir o governo temporal dos índios. Amazônia em Cadernos*, Nº 07 e 08, Manaus, 2001-2002. Também se recomenda FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*, 2ª ed. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, INPA, 2007. Essas referências abordam as normativas coloniais e estratégias utilizadas pelos europeus para a incorporação dos povos indígenas em sistemas de trabalho forçado, revelando as dinâmicas de imposição e controle sobre as sociedades originárias na tentativa de moldar suas vidas ao modelo colonial e explorar suas forças de trabalho em favor dos interesses econômicos e políticos da Coroa.

exploração que visava sua subordinação total. Com isso, a aliança entre Estado, religião e exploração econômica se entrelaçava para garantir a submissão dos povos originários e a expropriação de suas terras.

O Diretório dos Índios, introduzido em 1775, reafirmou o controle colonial, impondo uma estrutura jurídica que favorecia a formação de grandes propriedades, enquanto as populações indígenas eram obrigadas a se adaptar à lógica do trabalho compulsório e à perda de suas terras. Essas grandes fazendas de gado, muitas vezes construídas sobre aldeamentos indígenas, formaram a base das primeiras cidades e vilas na Amazônia. Ao transformar a ilha em um vasto latifúndio, o Estado colonial consolidou um sistema de compadrio e dominação, onde os proprietários de terra exerciam controle direto sobre as populações subalternas, em especial os indígenas e negros escravizados, forçando-os a se integrar ao sistema colonial de produção.

É possível observar como os processos de “redução” e aprisionamento dos povos indígenas criaram uma mão de obra organizada para sustentar os empreendimentos coloniais. A redução missionária não foi apenas um mecanismo de conversão religiosa, mas uma estratégia de controle e apropriação das vidas e corpos indígenas, instrumentalizando-os em prol da expansão colonial (Carneiro da Cunha, 1992). Divididos em três grupos, os indígenas passavam por uma intensa “educação” religiosa e profissional, com um grupo destinado à reprodução das Missões, outro alocado em obras públicas do Estado colonial, e um terceiro distribuído entre colonizadores privados. Essa divisão do trabalho evidencia a violência estrutural do sistema colonial, que transformava os indígenas em engrenagens da máquina de exploração (Quijano, 2000).

Pode-se afirmar que as estratégias geopolíticas do Império Português, especialmente o Diretório³¹, foram elaboradas com o intuito de reorganizar as relações econômicas e de poder de modo a atender às demandas do Estado colonial. Como aponta Harris (2010, p. 106-107), tratava-se de um esforço deliberado de subordinar os povos indígenas, particularmente aqueles sob influência das missões religiosas, aos interesses do império, transformando-os de sujeitos autônomos em vassalos³² da Coroa Portuguesa. Esse processo evidencia a tentativa de instrumentalização das populações originárias, que eram forçadas a abandonar seus modos de

³¹ Diretório dos Índios assinado por Mendonça Furtado, em 1755 e tornado publico em 1757, expressa a política pombalina para os indígenas e a tentativa de torná-los “gente útil” que tivesse serventia a Portugal, os equiparando a vassalos de pleno direito.

³² DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional Para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

vida e a se integrar em uma estrutura colonial que visava não apenas o controle territorial, mas também a exploração econômica. Nesse sentido, a política do Diretório constitui-se como parte de um projeto colonial de desumanização e dominação, que visava converter os indígenas em meros engrenagens do sistema imperial, negando suas identidades e saberes.

Desse modo, a expulsão dos jesuítas em 1759 representou um ponto de inflexão no controle sobre a Ilha do Marajó, mas não interrompeu o ciclo de expropriação que marcou a história da região³³. Ao contrário, abriu caminho para a consolidação de grandes propriedades fundiárias, que reconfiguraram as relações sociais e econômicas da ilha. Com a saída dos jesuítas, apenas os frades das Mercês permaneceram na ilha até 1795, enquanto o estado colonial assumiu a administração das chamadas fazendas nacionais, que continuaram a ser geridas até 1878, antes de serem vendidas aos particulares (Miranda Neto, 2005). Esse processo de redistribuição das terras contribuiu para o surgimento de uma formação sócio-histórica única, onde a concentração fundiária moldou a sociedade marajoara.

³³ Em sua análise sobre esse período, Agenor Sarraf Pacheco explora o tema da “inconstância da alma selvagem” a partir do olhar colonialista dos Agostinianos Recoletos. Esses missionários, ao assumirem a prelazia do Marajó em Soure, em outubro de 1930, interpretaram a dispersão dos indígenas e seu distanciamento dos dogmas cristãos como um sinal de instabilidade espiritual. No entanto, esse “abandono” da fé imposta pelos colonizadores pode ser entendido como uma forma de resistência indígena à dominação religiosa e cultural que foi intensificada após a expulsão dos jesuítas e a implementação da Lei Pombalina, que fragilizou o controle missionário sobre as populações locais (Pacheco, 2010, p. 28). Assim, em vez de “inconstância”, o que se ergue é a agência indígena em preservar seus saberes e cosmologias frente à violência do projeto colonial.

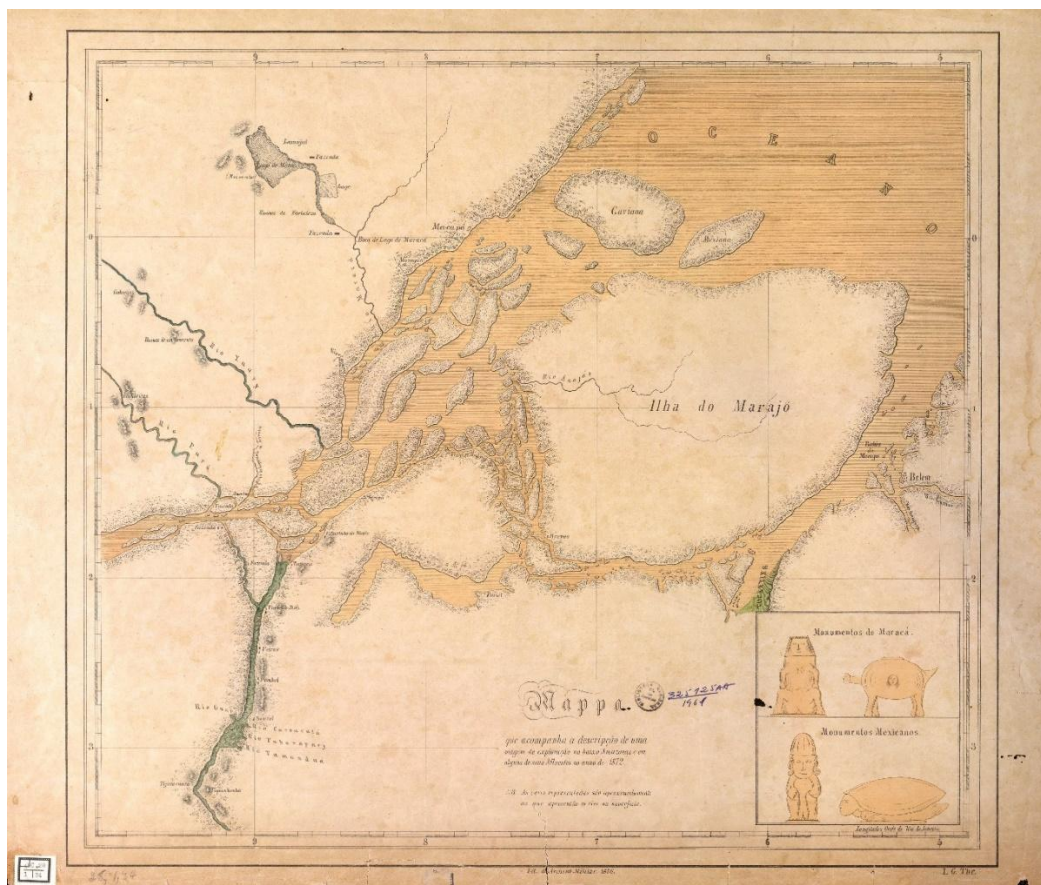


Figura 32 — Mappa que acompanha a descrição de uma viagem de exploração no baixo Amazonas e em alguns de seus afluentes no anno de 1872.

Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira.

Com a expulsão dos jesuítas e a implementação das reformas pombalinas, a reorganização das terras na Ilha do Marajó marcou um novo capítulo na expropriação colonial. A Coroa Portuguesa, ao confiscar as terras dos missionários, redistribuiu-as por meio do sistema de sesmarias, favorecendo elites locais e estrangeiras. Esse processo, longe de interromper a dominação, deu origem a uma nova forma de controle fundiário: a formação de grandes propriedades, voltadas principalmente para a pecuária extensiva, que ignoravam completamente as formas tradicionais de manejo da terra praticadas pelos povos indígenas e africanos. Como Oliveira (1993) destaca, “o latifúndio foi o principal instrumento de dominação colonial, garantido pela força do Estado e legitimado pela lógica eurocêntrica de apropriação da terra”.

A formação de latifúndios no Marajó baseou-se em uma violência estrutural que desconsiderava as organizações sociais locais, impondo uma lógica produtiva voltada para os interesses coloniais. As terras tradicionalmente ocupadas pelas populações indígenas foram expropriadas, e essas comunidades foram marginalizadas, relegadas à condição de mão de obra

subordinada ou forçadas a se deslocar para as áreas periféricas da ilha. A pecuária, que se consolidou como a principal atividade econômica, moldou tanto a paisagem física quanto as relações de poder na ilha, cristalizando a desigualdade e a exploração das populações indígenas e africanas (Monteiro, 2001).

Mesmo após a expulsão dos jesuítas, o ciclo de exploração não cessou. O sistema de trabalho forçado se manteve, com a introdução de africanos escravizados como a nova base da economia colonial. Enquanto isso, os indígenas, agora “vassalos” da Coroa, continuavam submetidos a um regime de controle disfarçado de liberdade. A chamada liberdade concedida aos indígenas era, na verdade, condicionada a direitos limitados e controlados pela estrutura colonial. A posse de terras, por exemplo, só era possível por meio de casamentos com colonizadores portugueses, o que perpetuava o controle sobre as populações originárias e suas terras.

A ocupação da Ilha de Marajó e a formação de seu espaço social foram moldadas por um processo de territorialização colonial que privilegiou as elites políticas, religiosas e figuras influentes da sociedade desde o final do século XVII. Conforme Loureiro (1992), essas terras foram distribuídas a esses grupos, perpetuando a concentração fundiária³⁴, o que deixou as populações locais com áreas restritas, limitando suas práticas tradicionais de cultivo e subsistência. Como resultado, a maioria dos habitantes do interior da ilha passou a viver em condições de dependência dos grandes proprietários, atuando como empregados ou colonos auxiliares, dedicando-se a pequenas produções agrícolas, artesanais, extrativistas e à coleta de frutos.

Essas dinâmicas coloniais moldaram profundamente as relações sociais e econômicas do arquipélago marajoara e reverberam até hoje, manifestando-se em problemas contemporâneos como a pobreza e a exclusão social das populações locais. A estrutura colonial de concentração fundiária e exploração da mão de obra indígena e negra estabeleceu um cenário de desigualdade que persiste até o presente. A distribuição de terras desde o período colonial foi um instrumento-chave para a perpetuação de uma ordem social excludente, na qual a vasta maioria das terras ficou sob controle de poucos latifundiários. Isso marginalizou

³⁴ Trecanni (2001) aponta que a questão fundiária nas Américas remonta ao dia 5 de setembro de 1501, quando os reis de Espanha, Fernando e Isabel, emitiram uma carta patente para Vicente Yanes Pinzón, nomeando-o governador das terras que ele havia “descoberto”, desde o cabo de Santo Agostinho até o rio Orinoco (p. 50). Esse ato exemplifica o processo de apropriação territorial pelos colonizadores, marcado por uma perspectiva eurocêntrica que ignorava as presenças e os direitos das populações originárias. A concessão dessas terras recém-ocupadas, entendidas pelos europeus como desocupadas ou “vazias”, revela o início da transformação de territórios indígenas em propriedades coloniais, desconsiderando completamente as formas de uso e os direitos ancestrais dos povos que ali habitavam.

sistematicamente indígenas, afrodescendentes, ribeirinhos e agricultores. Ao longo do século XIX, essa estrutura de poder baseada no latifúndio consolidou-se ainda mais com o surgimento das grandes fazendas de gado, que não apenas serviam como centros produtivos, mas também como pilares de controle político e social das elites locais.

A relação de dependência entre os latifundiários e as populações subalternizadas — negros e indígenas — reflete a continuidade da lógica colonial de exploração e controle dessas populações. Como argumenta Mbembe (2018), o poder colonial operava mediante uma “necropolítica”, na qual a gestão da vida e da morte das populações subalternas estava subordinada às necessidades de produção e lucro, sem consideração por sua dignidade ou autonomia. Esse legado colonial de concentração de terras e controle sobre os corpos das populações subalternas permanece evidente nas condições de vida das comunidades marajoaras.

A exclusão social, manifestada na perpetuação da pobreza e na falta de acesso à terra, tem raízes profundas nas práticas coloniais que sustentaram o projeto de acumulação de riquezas à custa das populações indígenas e afrodescendentes. O projeto colonial, portanto, não se limitou à exploração econômica, mas também à imposição de uma ordem social excludente que continua a marginalizar essas populações, negando-lhes o direito à terra e à autonomia (Gomes, 2005; Nunes Pereira, 1953).

O modelo de produção latifundiário, que se consolidou ao longo do século XIX e foi intensificado durante o período da economia da borracha, reforçou ainda mais a subordinação social e econômica das populações locais. Como aponta Oliveira Júnior (1991), as relações sociais de produção, marcadas pelo aviamento — uma prática de crédito que acentuava a dependência dos trabalhadores em relação aos grandes proprietários —, tiveram grande impacto na formação da sociedade marajoara, perpetuando as desigualdades iniciadas no período colonial. Entre 1830 e 1912, essas práticas moldaram a economia regional, estruturando as relações de poder que permanecem arraigadas até hoje.

A intensificação da ocupação colonial, impulsionada pela exploração da borracha, também causou a destruição de várias aldeias indígenas. Acevedo Marin (2005) descreve que a “destruição da civilização marajoara foi rápida”, marcada pela depopulação e pelo apagamento cultural imposto pela evangelização missionária, cujas marcas se perderam rapidamente. Os povos originários, que possuíam diversas etnias e identidades culturais, foram forçadamente submetidos a um processo de renomeação e apropriação territorial. As aldeias indígenas, despidas de suas designações originárias, foram renomeadas e reorganizadas em

vilas, reorganizando o espaço ancestral segundo a lógica colonial, e redefinindo para sempre o espaço e a identidade cultural do território.

Após a expulsão dos jesuítas, as antigas aldeias marajoaras foram convertidas em vilas sob denominações portuguesas, contudo as igrejas locais preservaram os santos instalados pelos missionários. Assim, Monforte mantinha a devoção a Nossa Senhora da Conceição; Monsarás a São Francisco; Salvaterra a Nossa Senhora da Conceição; Soure ao Menino Jesus; Mondim a São José; Condeixa a Nossa Senhora da Conceição; Vilar a São Francisco; Ponta de Pedras a Nossa Senhora da Conceição; Cachoeira a Nossa Senhora da Conceição; e Chaves a São Francisco (Ferreira, 1964)

Ferreira (1964, p. 152) observou que as fazendas situadas nas áreas de campos localizavam-se próximas aos rios e cada uma possuía sua capela. Nesses espaços, grupos indígenas, africanos livres, mestiços e indígenas miscigenados – como tapuios, pretos forros, mulatos, cafusos e caribocas – desenvolviam ofícios diversos, destacando-se a prática de remo, essencial para a navegação nos labirintos fluviais do arquipélago, entre águas calmas e sombrias. Estes trabalhadores estavam sujeitos a comparecer, sempre com seus remos, quando convocados pelo comandante local, para prontidão nas diligências marítimas.

Dessa forma, as estruturas coloniais de exploração e marginalização não foram desmanteladas com o fim formal do colonialismo, mas persistem, influenciando as condições de vida e trabalho das populações locais. O desafio contemporâneo é enfrentar essas heranças coloniais e buscar formas de redistribuição de terras e reconhecimento dos direitos das populações indígenas, afrodescendentes e quilombolas, que continuam a resistir em meio a um cenário de exclusão e precariedade de relações desiguais de poder.

3.2 Terras Sagradas: A Apropriação Fundiária pelas Missões Coloniais

A introdução do gado nas terras de Marajó não pode ser compreendida apenas como uma necessidade econômica do colonizador português, mas como parte de um projeto colonial de dominação que redefiniu o território e as relações de poder. A pecuária foi transformada em uma das principais atividades impostas pela lógica do latifúndio, consolidando a exploração extensiva das terras nos Campos de Marajó (Prado Junior, 1992). Esse sistema de criação de gado, tanto bovino quanto cavalar, serviu aos interesses da elite colonial, para quem o acúmulo de animais simbolizava poder e riqueza. No entanto, como aponta Nunes (1956), a zootecnia europeia, embasada por visões eurocêntricas, classificava esses animais como inferiores, refletindo o desprezo pelas práticas locais e pelos recursos provenientes das colônias. Essa classificação depreciativa é parte do processo de colonialidade do saber que subjugava o conhecimento indígena e africano ao longo da colonização.

O processo de apropriação territorial que se intensificou com a expansão da economia-mundo a partir do século XVI fez parte de um projeto colonial mais amplo, que visava fortalecer o domínio da Coroa Portuguesa diante das ameaças de potências rivais como França, Holanda e Inglaterra (Wallerstein, 2004). A Ilha do Marajó, devido às suas características geográficas, foi incorporada a essa lógica, transformando-se em um espaço estratégico para a criação de gado. No entanto, essa apropriação não foi apenas uma questão econômica, mas também cultural, refletindo a mentalidade europeia de superioridade que via os territórios e povos indígenas como “selvagens” e “primitivos”, legitimando sua exploração e subjugação (Said, 2007).

A colonização da América Latina, incluindo o Marajó, foi movida por uma ideologia expansionista de controle territorial e poder, baseada na supressão e destruição das formas de vida das populações indígenas. Como observa Avellaneda (2014, p. 27), a retórica da “ocupação pacífica de novos territórios” ocultava a violência estrutural e cultural perpetrada contra os povos originários. De fato, essa narrativa fazia parte do discurso de “civilização” que buscava legitimar a violência e o extermínio de povos indígenas (Spivak, 2010). O projeto colonial europeu, em seu cerne, desarticulou profundamente as sociedades ameríndias, gerando genocídios, deslocamentos forçados e a imposição de uma nova ordem econômica e social, construída em benefício exclusivo da exploração colonial (Dussel, 1993; Mignolo, 2005).

A ocupação do Marajó insere-se, assim, em um contexto mais amplo de expansão europeia, sustentada por ideologias religiosas e científicas que justificavam a exploração de territórios e povos considerados “inferiores” (Trouillot, 1995). Nesse processo, as expedições

religiosas, particularmente as conduzidas pelos jesuítas, desempenharam um papel central na consolidação do poder colonial. Além de promover a conversão forçada dos indígenas, os jesuítas introduziram práticas agrícolas e pecuárias europeias, estabelecendo de gado que utilizavam a mão de obra indígena e africana (Metcalf, 2005). A Companhia de Jesus, dessa maneira, atuou como uma das principais instituições coloniais, articulando a dominação ao promover uma evangelização que visava destruir as cosmologias e espiritualidades locais, alinhando-as aos interesses do projeto colonial (Gruzinski, 1999).

Os jesuítas foram responsáveis por instalar as primeiras fazendas de gado e por adestrar os “gentios”, como eram pejorativamente chamados os indígenas, treinados para realizar os trabalhos árduos, contribuindo diretamente para a estruturação do estado colonial. As atividades econômicas e produtivas na Amazônia, principalmente as grandes construções e instalações, basearam-se no uso do trabalho escravo, tanto indígena quanto africano (Hemming, 2005). Os missionários jesuítas, nesse contexto, circularam por toda a região amazônica, utilizando os rios como vias naturais de transporte e integração entre diferentes territórios. Navegando em pequenas e médias embarcações, os jesuítas contaram com o vasto conhecimento indígena sobre a navegação nos complexos sistemas de furos, rios e igarapés, facilitando o transporte de pessoas, mercadorias e produtos, essenciais para abastecer as fazendas e para a construção de infraestruturas coloniais (Schwartz, 1988).

O protagonismo das irmandades religiosas da Companhia de Jesus nos campos marajoaras no século XVIII deve ser compreendido não apenas como um esforço missionário, mas como um processo de territorialização colonial que alterou profundamente as relações socioambientais dessa região (Soares, 2002). Sob a fachada de práticas pastorais e missionárias, os jesuítas consolidaram um sistema econômico abrangente, sustentado por grandes rebanhos e o cultivo de produtos como tabaco, cana-de-açúcar, além de atividades de coleta e subsistência, como caça, pesca e cacau.

Essas iniciativas, porém, não se deram sem tensão. As práticas de criação e cultivo introduzidas pelas missões geraram conflitos significativos com os habitantes locais, cuja relação com a terra estava enraizada em outras temporalidades e modos de existência. Em 1702, o governo colonial do Pará ordenou que os moradores deslocassem seu gado bovino e cavalar para fora das áreas agrícolas, evidenciando uma tentativa de moldar a paisagem e a economia local segundo interesses alheios às populações tradicionais (Baena, 1969). Esse episódio é uma amostra das imposições de uma economia de extração que ignorava, marginalizava e transformava modos de vida ancestrais, revelando as formas de resistência cotidiana e a complexidade das interações entre forças coloniais e saberes locais.

Esse controle sobre a mão de obra indígena permitiu aos jesuítas acumular grandes riquezas, com a produção e comercialização de bens nas vilas e cidades, o que gerava profunda inveja entre outros exploradores coloniais. A atuação dos missionários jesuítas, com sua capacidade de integrar trabalho forçado e vasto controle territorial, tornava-se um exemplo bem-sucedido de acumulação de capital nas colônias. No entanto, com a expulsão dos jesuítas no século XVIII, suas propriedades e riquezas foram transferidas para o controle da Coroa portuguesa, principalmente devido ao êxito comercial que os religiosos haviam alcançado por meio de sua rede de estabelecimentos espalhada pela malha fluvial da Amazônia (Azevedo, 1999).

A ocupação da Ilha do Marajó e de outras regiões do Brasil, da América Latina e do Caribe, através da instalação de currais e grandes fazendas, tornou-se um elemento central no projeto colonial, uma forma de “engenharia de conquista” que alterou profundamente as dinâmicas sociais no mundo marajoara. Esse processo sustentou formas de exploração, como a servidão, a escravidão e o domínio de um grupo sobre o outro. Como aponta Wolf (2003), essas relações de dominação deixaram marcas profundas nas estruturas sociais, manifestando-se nas redes de compadrio — uma mistura de servidão, confiança e solidariedade despótica que permeava as relações sociais. Essas estruturas paralelas, que envolviam parentesco, amizade e relações patrono-cliente, tornaram-se pilares fundamentais nas sociedades coloniais complexas e hierárquicas.

As bases do projeto colonial europeu provocaram transformações radicais nas estruturas sociais das sociedades ameríndias, redesenhando profundamente as relações entre os grupos locais e os colonizadores, e entre estabelecidos e outsiders. Esse processo, impulsionado por um projeto expansionista de dominação e controle, resultou na desestruturação de modos de vida indígenas e no extermínio e diáspora de populações inteiras. A lógica da colonização foi movida pela necessidade europeia de conquista e exploração de novas terras, sob o pretexto de “civilizar” os territórios ocupados.

O contexto europeu de avanços científicos, como as grandes navegações, e as reformas religiosas impulsionaram a expansão colonial, oferecendo as bases para que essas sociedades implementassem projetos de poder e acumulação de riqueza. A ciência náutica europeia, em combinação com o fervor religioso, coordenou missões e expedições que não apenas buscavam novos territórios para explorar, mas também converter os povos indígenas ao cristianismo, arrebatando fiéis para fortalecer o domínio espiritual e cultural dos colonizadores (Mignolo, 2005). Nesse sentido, o papel das ordens religiosas, especialmente a Companhia de Jesus, foi fundamental para consolidar a colonização e para moldar as relações entre os europeus e os

povos originários. Os jesuítas tornaram-se protagonistas na implementação de estratégias coloniais, usando a evangelização como ferramenta de controle social e cultural.

Como destaca Azevedo (1999, p. 10), os jesuítas agiram como “sentinelas da civilização”, desbravando terras, explorando rios e florestas e impondo uma nova ordem nas regiões colonizadas. Seu papel foi central no processo de ocupação do “Novo Mundo”, ao estruturar não apenas a presença física do colonizador, mas também ao criar um modelo pedagógico de evangelização que suprimia cosmologias indígenas e impunha valores cristãos. Por meio de uma educação religiosa que deslegitimava os saberes locais, os jesuítas tornaram-se agentes-chave na reconfiguração das sociedades ameríndias, contribuindo para a aculturação e a destruição de identidades coletivas (Gruzinski, 1999).

A religião, portanto, não foi apenas um elemento espiritual, mas uma estratégia política e econômica que favoreceu a implantação de estruturas coloniais. Ao estabelecer missões e aldeamentos, os missionários criaram espaços de controle social, onde os indígenas eram treinados para servir aos interesses coloniais, sob o pretexto de “salvar suas almas” (Metcalf, 2005). A instalação de infraestruturas, como fazendas, vilas e estradas, foi fundamental para garantir a permanência do colonizador, transformando o território em uma extensão da Europa e consolidando as práticas de dominação. Dessa forma, o projeto colonial europeu se baseava não apenas na exploração econômica, mas na imposição de uma nova ordem social e cultural, onde a religião operava como uma força central de subjugação e controle dos povos indígenas (Dussel, 1993).

A ocupação da Ilha de Marajó foi parte de um projeto mais amplo de expansão e colonização português-europeia, que visava consolidar o poder da Coroa através da exploração econômica e da imposição cultural e social sobre as populações nativas. Esse processo foi marcado pela violência, tanto física quanto epistêmica, e pela tentativa de “civilizar” os povos indígenas segundo uma concepção europeia de civilização, que Elias (1994) identifica como uma noção que reforçava a suposta superioridade ocidental sobre sociedades consideradas “primitivas”. A dominação europeia não se limitou à economia; redefiniu as relações sociais e a organização do território, estabelecendo uma hierarquia de poder baseada em servidão, onde as populações indígenas e negras foram subjugadas e racializadas, conformando um sistema de exploração contínuo.

No contexto de Marajó, a pecuária se tornou um elemento central da economia colonial, favorecida pelas características geográficas da ilha. No entanto, a introdução de africanos escravizados e o extermínio e expropriação dos povos indígenas consolidaram uma estrutura socialmente desigual, baseada na concentração fundiária e no controle da terra por uma elite

agrária que emergiu especialmente após a expulsão dos jesuítas em 1759. A resistência a esse processo foi constante, com indígenas e negros criando formas de oposição por meio de fugas, revoltas e a formação de quilombos e mocambos, que serviram como espaços autônomos onde identidades subalternas puderam se reconfigurar.

Com isso, o processo de mestiçagem na região foi sistematicamente moldado pelas estruturas coloniais, que criaram divisões rígidas entre indígenas e negros, reservando-lhes papéis distintos dentro do sistema de exploração colonial. As missões religiosas, longe de serem apenas agentes evangelizadores, desempenharam um papel central na organização do trabalho indígena em função dos interesses coloniais, enquanto também impunham uma nova ordem territorial que fragmentava as relações ancestrais com a terra. Entretanto, esses processos de dominação encontraram resistência contínua. Povos indígenas, forçados a adaptar-se às condições impostas, criaram novas fronteiras culturais e políticas, desafiando as tentativas de suprimir suas cosmovisões e modos de vida.

O legado de resistência que permeia o Marajó reflete uma história marcada por lutas de autonomia. As crônicas do jesuíta Antônio Vieira, que viveu na Amazônia entre 1652 e 1661, revelam as complexas interações entre os europeus e as populações indígenas. Vieira, ao promulgar a abolição dos cativeiros injustos e celebrar as “pazes dos Mapuá”, também expressa as tensões entre a imposição colonial e o reconhecimento da dignidade indígena. Sua obra, paradoxalmente, oferece uma visão que, de certa forma, reconhece a agência dos povos nativos e continua a ser uma referência para as reivindicações contemporâneas de direitos territoriais e culturais pelos descendentes indígenas.

A colonização da Ilha de Marajó insere-se em um contexto mais amplo de expansão colonial europeia, caracterizado pela imposição de dinâmicas de exploração econômica e violência, cujos impactos perduram nas desigualdades sociais que ainda marcam a região. Sob uma perspectiva decolonial, é importante reconhecer que este processo não se limitou à dominação territorial, mas envolveu também a imposição de modelos culturais, sociais e políticos europeus que marginalizaram as cosmologias, identidades e modos de vida dos povos indígenas e africanos subjugados. No entanto, apesar dessa violência, as populações indígenas e negras desenvolveram estratégias de resistência que garantiram não apenas sua sobrevivência física, mas também a preservação e reinvenção de suas culturas, identidades e práticas sociais.

O modelo de ocupação imposto ao território marajoara, ao longo dos séculos, refletiu as dinâmicas típicas da colonização portuguesa, com a concentração fundiária se tornando a base da estrutura social e econômica. A expulsão dos jesuítas em 1759, seguida pela política reformista de Pombal, reorganizou as propriedades e criou uma elite agrária que consolidou seu

poder sobre vastas extensões de terra. Contudo, longe de extinguir as desigualdades e os conflitos, essas transformações perpetuaram a lógica latifundiária, mantendo as populações indígenas e negras em condições de exploração. As formas de resistência, porém, não desapareceram; ao contrário, continuaram a emergir como mecanismos de subversão dessa lógica colonial.

Entre os marcos históricos da colonização da ilha, destaca-se a expulsão da Companhia de Jesus pelo Decreto Pombalino, em 1759, que interrompeu temporariamente o processo de evangelização das populações indígenas. No entanto, o retorno das ordens missionárias no final do século XIX, como a dos Agostinianos Recoletos, restaurou o projeto de cristianização, reafirmando a tentativa de controle sobre os territórios e os corpos indígenas, especialmente a partir de 1930, quando os Agostinianos assumiram a liderança religiosa na região. Contudo, o “pacificador dos índios de Marajó”, padre Antônio Vieira, continua sendo uma figura emblemática da memória colonial.

As crônicas e escritos de Antônio Vieira transcendem a mera documentação de diplomacia ou evangelização; elas constituem um testemunho vital dos encontros entre diferentes culturas que frequentemente resultaram em violências extremas — tanto físicas quanto epistêmicas — como parte de um projeto eurocêntrico fundamentado no expansionismo territorial e na acumulação de riquezas. Essa violência epistemológica visava suprimir as cosmovisões indígenas, mas, paradoxalmente, gerou novas formas de resistência. Os povos indígenas, confrontados com a necessidade de adaptar suas táticas de combate, foram capazes de criar novas fronteiras culturais, políticas e étnicas. Essas transformações não devem ser vistas como reações passivas à colonização, mas como reflexos de uma resistência ativa e da agência indígena que persiste até hoje.

Segundo Cornetta (2016, p. 93)

Ao mesmo tempo, as obras de Vieira podem ser interpretadas como um reconhecimento de uma “terceira via” que se situa entre o etnocentrismo eurocêntrico e a relativização cultural. Ao descrever os povos insulares e ribeirinhos da Amazônia como os mais próximos de Deus, devido à sua profunda conexão com a natureza e sua visão totêmica do mundo, Vieira sugere uma tensão intrínseca entre a imposição colonial e o reconhecimento da dignidade e da autodeterminação indígena. Essa tensão revela um potencial para uma leitura crítica das relações coloniais, na qual a dignidade dos povos indígenas é, em certos momentos, reconhecida.

Esse reconhecimento pode ser considerado um elemento essencial nas lutas contemporâneas por direitos territoriais e culturais dos povos indígenas. As Cartas de Vieira, em particular, ainda são referenciadas como fundamentais para os descendentes indígenas das ilhas, que continuam a reivindicar seus direitos e a defesa de sua ancestralidade e território.

Segundo o historiador marajoara José Varella Pereira (2007, p. 206-207) essas cartas não apenas documentam a experiência colonial, mas também se tornaram um instrumento de luta e resistência cultural, perpetuando uma herança que ainda ressoa nas reivindicações e práticas atuais das comunidades indígenas em Marajó.

Essas obras, ao capturar a complexidade dos encontros coloniais, revelam que a história não é apenas uma narrativa de opressão, mas também de resistência e de construção de novas identidades que ultrapassam as estruturas de poder estabelecidas. As memórias e as práticas culturais que emergiram desses encontros continuam a ser fontes de resistência e de afirmação de identidade para as comunidades indígenas, constituindo-se como uma resposta vibrante e dinâmica ao legado colonial que ainda se faz sentir na atualidade.

A mestiçagem entre indígenas e brancos foi deliberadamente moldada pelas estruturas coloniais, que criaram barreiras entre indígenas e negros, reservando-lhes papéis distintos e subordinados dentro do sistema de dominação. Esse arranjo racializado reforçou a hierarquia colonial e consolidou o controle sobre os corpos e territórios dos povos subjugados. As missões religiosas, por sua vez, desempenharam um papel crucial nesse processo, organizando o trabalho indígena em benefício dos interesses coloniais e controlando a vida cotidiana dessas populações.

Entretanto, essa lógica de dominação foi constantemente desafiada. Indígenas e negros, por fugas, deserções e revoltas, resistiram às ordens coloniais, muitas vezes criando espaços de autonomia, como quilombos e mocambos, que, especialmente em regiões como o arquipélago marajoara, tornaram-se loci de resistência cultural e política. Nesses territórios, novas identidades foram forjadas, onde alianças entre negros e indígenas se materializaram em formas alternativas de vida, desafiando as fronteiras impostas pelo colonialismo.

As transformações ocorridas na “Ilha Grande de Joanes” ao longo dos séculos formaram uma complexa teia de relações sociais, onde a violência colonial conviveu com as práticas de resistência das populações subalternas. Quilombos e mocambos, por exemplo, nasceram como refúgios de autonomia, lugares onde negros e indígenas encontraram formas alternativas de vida e resistência contra a dominação colonial. Essas memórias, longe de serem apagadas pela narrativa hegemônica, continuam a desafiar as tentativas de silenciamento, mantendo vivas as identidades subalternas que sobreviveram e se adaptaram à opressão.

As histórias de resistência em Marajó demonstram que, apesar da violência colonial, os povos subjugados foram protagonistas de suas próprias trajetórias, moldando novas cosmologias e modos de vida. Essas resistências não apenas desestabilizaram o projeto colonial, mas também preservaram a herança cultural e identitária das populações indígenas e negras,

que continuam a desafiar as narrativas hegemônicas e a reivindicar seus direitos e espaços dentro da configuração social contemporânea da ilha.

As transformações impulsionadas pela expansão da economia-mundo desde o século XV foram fundamentais para a consolidação das práticas coloniais nas terras além-mar. A Coroa Portuguesa, em sua busca por firmar domínios nas colônias e resistir às ameaças de potências como holandeses, franceses e ingleses, estabeleceu a necessidade de fixar pontos estratégicos. Nesse contexto, a Ilha de Marajó, com suas características geográficas e ambientais favoráveis, se tornou um local propício para o desenvolvimento da atividade pecuária.

Esse processo de ocupação e formação de grandes propriedades fundiárias foi marcado pela dominação de diversos grupos étnicos, configurando o que hoje conhecemos como sociedade marajoara. A apropriação das terras e a subsequente expropriação das populações indígenas, seguidas pela introdução de africanos escravizados, resultaram em uma sociedade profundamente marcada por desigualdades estruturais e uma história de violência e resistência. A economia, que se apoiava na exploração da terra e no trabalho indígena e africano, se consolidou como o pilar da colonização de Marajó, perpetuando dinâmicas de controle e dominação que perduram até os dias atuais (Monteiro, 2001).

Contudo, é importante ressaltar que, apesar das políticas coloniais voltadas para a exploração territorial e para o controle da mão de obra, a resistência das populações indígenas e negras nunca foram completamente sufocadas. Espaços de autonomia, como quilombos e outras formas de organização social, emergiram como respostas à violência colonial, desafiando a lógica de subjugação. Esses espaços de resistência não apenas garantiram a sobrevivência física, mas também a preservação cultural, mantendo vivas identidades e práticas tradicionais que continuam a ressoar na configuração social e cultural do Marajó até hoje (Carneiro da Cunha, 1992).

Assim, as narrativas de resistência das populações marajoaras são fundamentais para entender as complexidades da história colonial, evidenciando que, mesmo em face da opressão, as comunidades conseguiram preservar suas identidades e traçar caminhos alternativos de existência. Essa dinâmica de resistência não apenas desafia as estruturas de dominação, mas também contribui para a construção de um legado cultural que permanece relevante nas lutas contemporâneas por reconhecimento e direitos territoriais.

O cenário da colonização no Marajó está intrinsecamente ligado à unidade administrativa do Grão-Pará e Maranhão, que passou a responder diretamente a Lisboa a partir de 1621. Essa região, reconhecidamente habitada por uma diversidade de povos indígenas, foi

submetida à exploração desde os primeiros momentos da penetração colonial, sendo os indígenas forçados ao trabalho escravo para os empreendimentos da Coroa portuguesa. A presença de africanos e seus descendentes na Amazônia, trazidos à força de diversos portos do Atlântico, também marcou profundamente a região. Embora esse movimento tenha se intensificado a partir do século XVIII, pode-se traçar sua origem já no final do século XVII. Flávio Gomes (1997) oferece uma contribuição valiosa ao mapear esses movimentos, que envolveram grupos de negros e indígenas escravizados em revoltas, fugas e a criação de formas de vida autônomas, como os mocambos e quilombos na Amazônia. Nesse processo, redes de resistência foram estabelecidas através dos rios e florestas, com fronteiras coloniais fluidas que permitiam cooperações e alianças em meio a levantes e enfrentamentos.

Gomes destaca como a chegada dos africanos ao Grão-Pará e Maranhão se intensificou drasticamente com a criação da Companhia Geral de Comércio (1755-1778), durante a administração do Marquês de Pombal em Portugal. Entre 1755 e 1820, estima-se que mais de 53 mil africanos escravizados tenham sido levados para a Amazônia, um aumento expressivo em relação ao período anterior. Para efeito de comparação, entre 1692 e 1721, esse número foi de pouco mais de 1.200 no Grão-Pará. O autor explora as múltiplas razões que motivaram esse fluxo e os impactos gerados a partir desse encontro entre africanos e povos indígenas na Amazônia. Essa confluência deu origem a novas formas de resistência, transformação cultural e sociabilidade, evidenciando as dinâmicas que moldaram as complexas paisagens sociais da região.

Com a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 1755, durante o período pombalino, intensificou-se o tráfico de africanos para a Amazônia, promovendo uma substituição progressiva do trabalho indígena pelo trabalho negro escravizado. Embora os africanos e os povos indígenas tenham compartilhado por muito tempo o espaço da exploração, a chegada de africanos forçados ao trabalho na região amazônica ganhou proporções significativas a partir desse período. Esse movimento, estimulado pela Coroa portuguesa para expandir a produção agrícola, arrancou incontáveis africanos de suas terras e os transportou em condições desumanas até a Amazônia, contribuindo para a consolidação de um sistema escravista multirracial.

Vicente Salles (1988) registra que cerca de 50 mil africanos foram trazidos à região amazônica entre 1755 e 1820, evidenciando o impacto da Companhia na transformação demográfica e econômica do Grão-Pará (Salles, 1988, p. 51). A presença negra, além de reconfigurar o panorama de trabalho, trouxe para a Amazônia contribuições culturais e

cosmológicas, que se hibridaram com as tradições indígenas locais e formaram novas expressões de resistência e identidade.

3.3 Presenças Africanas na Ilha do Marajó: Transformações Coloniais e Resistências

Compreender a escravidão africana na Amazônia, especialmente na Ilha do Marajó, exige uma perspectiva que descolonize as narrativas convencionais e revele a multiplicidade das experiências históricas. Segundo Patrícia Sampaio (2007, p. 12), ainda hoje essa discussão gera “estranhamento”, pois o discurso dominante tende a subestimar a relevância da escravidão africana na economia regional dos séculos XVII e XVIII, priorizando a exploração do trabalho indígena. Essa visão reducionista, no entanto, oculta as dinâmicas coloniais mais amplas que moldaram a Amazônia. Flávio dos Santos Gomes lembra que a floresta há muito carrega a presença e os rastros da negritude, deixando-a enegrecida (Sampaio, 2014).

Historicamente, as terras do Marajó pertencem a famílias com raízes indígenas milenares e africanas centenárias, cuja ancestralidade se consolidou na região ao longo do tempo. A chegada de africanos escravizados se somou a uma presença marcante de nordestinos que migraram do semiárido no final do século XIX e início do XX, atraídos pelo trabalho nos seringais durante o ciclo da borracha. Essa mescla de povos deu origem a um campesinato de várzea, cujas práticas territoriais e modos de vida baseiam-se no uso múltiplo de recursos naturais, incluindo a agricultura, a pesca, o extrativismo florestal, a caça e a criação de pequenos animais, além do gado e búfalos em pequena escala.

Esse campesinato se firmou na esteira do declínio do ciclo da borracha, quando muitas famílias permaneceram nas regiões ribeirinhas, desenvolvendo formas de subsistência autônomas, como cultivo agrícola e criação de animais para autoconsumo (Oliveira Júnior, 1991, p. 210). No contexto do Marajó, a introdução do gado vacum, trazido das ilhas de Cabo Verde no século XVII, coincidiu com a chegada dos primeiros africanos. Em 1956, Nunes Pereira destacou a relação entre os grupos indígenas e africanos no manejo do gado, evidenciando como a interação entre essas populações se manifestou na prática da pecuária, tecendo redes de conhecimento e colaboração que resistem e ressignificam as estruturas coloniais na região até hoje.

Descreve o autor:

Quando o negro foi introduzido na Ilha de Marajó e nas demais ilhas que barram a entrada do Amazonas, logo se irmanou nas mesmas vicissitudes e formas de trabalho, de luta e de sofrimento. Porque o vaqueiro índio, descido de malocas longínquas, e o vaqueiro negro, procedente na maioria de centros de gaderia do continente africano, tinham um destino social comum: o de escravos, a serviço de colonos, mercenários, jesuítas e oficiais de El-Rei de Portugal (Nunes Pereira, 1956, p. 59)

A aliança inicial imposta pelos poderes coloniais, que visava subjugar corpos e territórios, também gerou movimentos de resistência e fuga. O território marajoara, longe de

ser um cenário passivo da colonização, transformou-se em um espaço de insurgência, onde sujeitos subalternizados retomaram suas trajetórias. Em áreas remotas, de difícil acesso aos administradores coloniais³⁵, surgiram mocambos e quilombos formados por negros e indígenas, espaços onde práticas de autonomia e modos de existência opostos à lógica colonial floresciam, reafirmando cosmologias ancestrais e práticas de resistência (Sampaio, 2007; Gomes, 1997).

Gomes (1997) documenta detalhadamente essas dinâmicas de resistência na região de Soure e no Arari, descrevendo fugas coletivas e a intervenção de grupos indígenas no resgate de um homem negro em Salvaterra. Além disso, registra a comunicação entre os mocambos locais e comunidades negras e indígenas da colônia holandesa, além da participação de desertores coloniais que auxiliavam nas fugas e no comércio. Essas insurreições, mesmo após a abolição da escravidão em Portugal em 1761, mostram a resistência contínua das populações subjugadas no território marajoara e amazônico (Gomes, 1997, p. 32).

A resistência foi marcada não só por fugas e formações de quilombos, mas também por práticas como o roubo e o comércio de gado, estratégias usadas contra o controle colonial. Esse fenômeno ocorreu antes da devolução da prelazia do Marajó à Coroa portuguesa, em 1754, quando a prelazia foi repassada a barões e viscondes como forma de consolidar a ocupação colonial e estabelecer grandes propriedades. Esse sistema de distribuição de terras favoreceu a concentração fundiária que persiste na região até hoje. Em oposição ao poder dos latifundiários, comunidades quilombolas continuaram a se espalhar e consolidar formas alternativas de vida e resistência (Sampaio, 2007).

Gomes (1997) ressalta que esses movimentos de resistência transcenderam uma área específica, ocorrendo em toda a Amazônia e revelando uma relação particular entre as regiões do Grão-Pará e do Maranhão. A intensificação do tráfico de escravizados na região provocou disputas entre autoridades coloniais de São Luís e Belém, devido à alta demanda de escravizados no Maranhão impulsionada pela produção de algodão, que superava a do Grão-Pará no século XVIII (Gomes, 1997, p. 44-45).

Além disso, Gomes argumenta que as revoltas e insurreições não eram meras reações às ideias revolucionárias vindas da França ou do Haiti; ainda que houvesse ressonância com esses movimentos globais, as lutas dos povos escravizados na Amazônia tinham sua própria agência. Tais agenciamentos respondiam ao colonialismo de forma ativa, produzindo insurreições como a Cabanagem (1835-1840), que se insere nesse contexto mais amplo de

³⁵ Como os localizados nos rios Anajás e Macacos, ver: Pacheco, 2010a, p. 57.

resistência, reivindicando liberdade e autonomia em uma luta contínua contra as imposições coloniais sobre corpos e territórios (Gomes, 1997; Sampaio, 2007).

Os grupos negros no Grão-Pará e Maranhão, como apontam Salles (1988), Marin e Castro (1999), Lima (2017) e Reis (1996), aproximaram-se da Cabanagem em busca de transformação social e ruptura com a ordem colonial. No entanto, a ascensão dos cabanos ao poder revelou as limitações do movimento em atender as reivindicações negras, já que a abolição da escravidão não foi implementada, mantendo a estrutura opressiva intacta (Mendes, 2010). Diante disso, a luta pela liberdade seguiu ativa, alimentando formas de resistência tanto visíveis quanto invisíveis no espaço colonial.

A história da presença africana na Amazônia precisa ser reexaminada e ampliada, particularmente na região do Marajó, onde ocorreu o primeiro assentamento africano na região. Como observa Sarraf Pacheco (2012, 2013), os territórios marajoaras, apropriados para a criação de gado por volta de 1644, designaram aos “primeiros filhos das Áfricas” as tarefas de cuidado e manejo desses animais (Pacheco, 2012, p. 2). Essa prática reflete as estratégias coloniais da Igreja Católica, que, ao defender a liberdade indígena em nome da catequização, substituiu o trabalho nativo pela mão de obra africana, conforme relatam Peres e Azevedo (2015, p. 8).

Com a chegada de africanos escravizados, a Amazônia passou a abrigar uma diversidade étnico-racial e cultural, incluindo expressões religiosas como a “Africanização da pajelança”, que segundo Vicente Salles (2015) resultou em práticas culturais híbridas com influências do catolicismo e de tradições indígenas (Salles, 2015, p. 26). Inicialmente, até o século XVII, a presença africana era limitada pela estrutura agrária frágil da região e pela economia modesta do Maranhão e do Pará, que restringiam o fluxo de africanos. Contudo, a partir do século XVIII, o tráfico de escravizados intensificou-se, especialmente entre 1755 e 1778, período em que cerca de 53.000 africanos foram trazidos para a Amazônia, provenientes de portos africanos como Bissau, Luanda e Benguela (Chambouleyron, 2006).

A inserção desses grupos africanos conectou a Amazônia a uma rede transatlântica, introduzindo, além de força de trabalho, saberes e cosmologias diversas que reconfiguraram o tecido social e cultural amazônico. Esses africanos incluíam predominantemente grupos bantos, como Angola e Congo, e grupos sudaneses, como Fânti-Achânti e Mandiga, cujas cosmologias e práticas culturais transformaram as dinâmicas locais (Salles, 2005). Esse processo, conforme Sampaio (2007), foi decisivo para reestruturar o Grão-Pará, impactando a demografia e moldando novas formas de trabalho e resistência.

A narrativa da escravidão africana na Amazônia revela-se como mais do que uma mera imposição colonial; trata-se de um campo de resistência e recriação cultural. Em áreas remotas, como no Marajó, surgiram mocambos e quilombos onde negros e indígenas reafirmavam suas cosmologias, articulando modos de vida autônomos em oposição à lógica de exploração colonial (Gomes, 1997). Salles (1971) documenta também práticas como o comércio e o roubo de gado, expressões de resistência em um contexto de concentração fundiária consolidada com a devolução da prelazia do Marajó à Coroa portuguesa, em 1754.

A presença africana na Amazônia se insere em uma trajetória complexa, em que temporalidades diversas coexistem. A escravidão africana, além de responder a questões econômicas, manifesta-se como um processo de interação cultural e insurgência contra a ordem colonial. Segundo Chambouleyron (2006), três aspectos ajudaram a obscurecer a participação africana na construção da sociedade amazônica: a suposição de que o ciclo das drogas do sertão dependia exclusivamente do trabalho indígena; a falta de uma análise sobre os empreendimentos agrários que empregavam mão de obra escravizada; e a visão inadequada do modelo de plantation, que não se aplicava ao cenário amazônico (Chambouleyron, 2006, p. 2).

Esse contexto foi reforçado pela ideia, difundida por autoridades coloniais, de que o “Estado do Brasil” prosperou pela utilização do trabalho africano. O vigário-geral do Maranhão, padre Domingos Antunes Tomás, argumentava que o desenvolvimento do Brasil se deu somente após a chegada de africanos e o abandono da escravização indígena, defendido também por Antônio Vieira, que via nos africanos uma alternativa para proteger e controlar os indígenas (Vergulino-Henry & Figueiredo, 1990).

A crise econômica gerada pelas epidemias de varíola entre 1660 e 1690, que dizimaram a população indígena, foi outro fator que aumentou a demanda por mão de obra africana. A promulgação da Lei de Liberdade Geral dos Índios, em 1680, articulada por Vieira, proibia a escravização dos indígenas e incentivava o uso de africanos escravizados, consolidando a estrutura de exploração colonial e as bases de um sistema em que as comunidades africanas contribuíram de forma fundamental e resiliente, resistindo e ressignificando suas existências e práticas culturais.

A Companhia de Jesus inseria-se

...num conjunto de medidas que reestruturavam as formas de obtenção e uso da mão de obra indígena. Uma delas, integrada com a lei de liberdade, determinava que, para que os moradores tivessem quem trabalhassem “a cultura de suas searas e novas drogas que se têm descoberto”, se importassem africanos bem como se promovesse o descimento de índios livres do sertão e sua repartição (os índios livres ficariam a cargo exclusivo dos jesuítas). (Chambouleyron, 2006, p. 9).

A dinâmica da escravidão na Amazônia ultrapassa a ausência do modelo de plantation, sendo um processo histórico denso e multifacetado, no qual transformações políticas, sanitárias e sociais reconfiguraram as relações de trabalho e inseriram a região em uma rede mais ampla do tráfico atlântico. Além desses aspectos, é essencial considerar os interesses da Fazenda Real portuguesa, que visava não apenas consolidar sua influência na Amazônia, mas também impor um modelo de exploração colonial específico. A Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão desempenhou um papel crucial, operando como intermediária na introdução de africanos escravizados, garantindo que o lucrativo tráfico estivesse sob rígido controle da Coroa portuguesa (Salles, 1988).

Diferentemente de outras regiões do Brasil, onde o tráfico de escravizados era amplamente gerido por agentes privados, no Maranhão e no Pará a Companhia de Comércio centralizava essa função, atuando como monopólio econômico e ferramenta de controle social e político. Essa organização reafirmava a autoridade colonial e perpetuava as estruturas de poder dominantes, demonstrando que o tráfico de escravizados transcendeu a mera provisão de mão de obra. Ele foi também um pilar do projeto colonial, que almejava expandir a presença portuguesa e assegurar a viabilidade econômica das plantações locais, consolidando uma narrativa de dominação e subjugação cujas consequências reverberam até hoje.

A herança africana na Amazônia persiste nos quilombos, que ainda representam núcleos de resistência e preservação cultural. Em 2014, a Fundação Cultural Palmares identificou 406 comunidades quilombolas nos estados do Amapá, Amazonas, Maranhão e Pará. Essas comunidades, como a do Caldeirão, surgiram como centros de autonomia e organização social, fundados sobre laços de parentesco e reciprocidade, além de práticas de cuidado com o ambiente. Almeida (2015) destaca que os quilombos no Marajó não apenas resistiram à violência colonial, mas também desenvolveram formas autônomas de organização que desafiam as estruturas coloniais.

A história dos quilombos e de outras formas de resistência emerge da dinâmica colonial, que estabeleceu a escravização como regra. A formação histórica, cultural e social do povo negro é marcada por essas práticas de resistência, como as fugas, os suicídios, as revoltas contra feitores e senhores, e a formação de quilombos e mocambos. Como evidencia Peregalli (2001, p. 25): “Revoltas, atentados contra os senhores e seus feitores, assassinatos, suicídios, fugas (...) se espalharam intermitentemente por todos os cantos do território brasileiro”.

Os embates constantes pelo direito à terra e pela manutenção das comunidades quilombolas mostram que, apesar da abolição formal em 1888, os ecos da escravidão se mantêm vivos na contemporaneidade. A partir do século XVI, com a inserção do Brasil no capitalismo

global, o escravismo foi adotado de maneira sistemática, impactando as estruturas sociais e econômicas até o século XIX e deixando marcas indeléveis de luta e resistência nas comunidades negras (Castro, 1999).

No final do século XVII, africanos escravizados chegaram às terras marajoaras, onde eram forçados a realizar atividades ligadas à pecuária, agricultura e pesca. Esse trabalho foi vital para a economia regional, uma vez que a ilha do Marajó se consolidava como um dos principais polos de produção de carne bovina. Contudo, as condições sub-humanas de vida e trabalho a que eram submetidos geraram profunda revolta. Em busca de liberdade e ansiosos por escapar de seus alcoses, muitos escravizados fugiam das fazendas em direção a áreas mais isoladas, onde formaram quilombos — uma das maiores expressões de resistência negra.

Salles (1988) definiu quilombo como um “povoado de ex-escravos negros foragidos, coletivo de mocambo, que é a habitação propriamente dita” (Salles, 1988, p. 222)³⁶. Esses quilombos constituíam-se como espaços livres onde os negros almejavam garantir sua sobrevivência com dignidade, aspirando serem livres e donos de seus próprios destinos. Para isso, buscavam também um território que lhes garantisse “o domínio e o uso da terra”, originando um conflito fundiário que persiste até hoje. No Marajó, as comunidades quilombolas remanescentes resistem bravamente frente ao avanço do agronegócio, lutando para legitimar sua posse ancestral e garantir sua permanência em terras que, no passado, foram cuidadosamente escolhidas por seus antepassados escravizados.

Castro (1999) identifica três características básicas do movimento quilombola: a “interiorização nos espaços de rios e igarapés menos povoados; ocupação de novas terras; [e] apossamento coletivo como estratégia grupal de defesa de territórios e da reprodução social” (Castro, 1999, p. 16). Esses aspectos refletem o caráter autônomo e resiliente das comunidades quilombolas, que se interiorizavam em regiões de difícil acesso como estratégia de defesa contra o controle colonial.

Com o início da imprensa no Pará, em meados do século XIX, fugas de escravizados passaram a ser publicadas em anúncios de “fujões” feitos por seus senhores. As fugas em direção às florestas tinham o objetivo de dificultar o acesso dos capitães do mato, que os

³⁶ Embora o conceito de quilombo apresentado por Salles (1988) – como “povoado de ex-escravos negros foragidos” e associado a uma noção fixa de mocambo – ofereça uma leitura importante para determinados contextos históricos, esta pesquisa opta por não o adotar. A partir de uma perspectiva ao qual este trabalho se propõe, questiona-se a limitação desse conceito, que, ao cristalizar a ideia de quilombo como um espaço de fuga e resistência passiva, não contempla a pluralidade das experiências e estratégias adotadas por populações negras e indígenas em diferentes territórios. Além disso, essa definição tende a reforçar uma narrativa em que a resistência é vista apenas no passado, desconsiderando as continuidades e transformações presentes nas lutas atuais, como aquelas enfrentadas pelas comunidades quilombolas do Marajó.

perseguiram como se fossem animais. O movimento em direção aos quilombos não era apenas uma estratégia de sobrevivência, mas um ato de resistência que resgatava a ancestralidade, ressignificando a fuga em uma jornada de retorno a um modo de vida livre.

Ao se analisar as fugas de negros escravizados no sistema escravagista da Ilha do Marajó, faz-se necessário adotar uma perspectiva que transcenda leituras coloniais reducionistas. Flávio Gomes adverte que a fuga não deve ser simplificada como uma mera reação impulsiva ou apolítica, mas compreendida como um ato de agência histórica em que os sujeitos escravizados assumem o papel de “sujeitos de sua própria história” (Gomes, 2005, p. 30). Tal abordagem exige uma leitura crítica que considere as fugas e a formação dos quilombos como estratégias políticas multifacetadas e como expressões de resistência contra o regime escravagista.

De acordo com Gomes, a resistência negra se manifesta de maneira complexa e diversa, escapando às interpretações que limitam a resistência apenas à fuga ou à revolta organizada. Embora a fuga seja um aspecto marcante, Gomes sugere que as estratégias de resistência também se desenvolveram por meio das interações entre fugitivos, indígenas e desertores de diferentes origens, cujas alianças resultaram na formação de comunidades de mocambos e quilombos. Estas comunidades, conforme argumenta Gomes, surgiram como espaços onde relações de solidariedade e alianças políticas eram forjadas, transcendendo divisões étnicas e criando redes de apoio e resistência mútua.

A heterogeneidade social desses quilombos revela uma dinâmica de resistência que não se reduz à identidade única de “descendentes de quilombolas”. A categorização “quilombola” que em contextos modernos se consolidou como uma identidade política e social, reconfigura essas comunidades enquanto atores legítimos no campo de reivindicações por direitos. Esta ressignificação, embora instrumentalizada em algumas instâncias políticas, reflete a continuidade de uma luta histórica por reconhecimento e reparação.

A análise da resistência dos escravizados no Marajó revela que a fuga e a formação de comunidades quilombolas representaram atos de agência e adaptação cultural capazes de subverter e reconfigurar o sistema escravista opressor. Essas experiências quilombolas se apresentam, portanto, não apenas como estratégias de sobrevivência, mas como construções sociais e culturais que desafiam as narrativas coloniais e evidenciam a complexidade da resistência negra no Brasil escravista.

Gomes (2005, p. 24) enfatiza essa dimensão fundamental ao destacar que:

as lutas e a resistência contra um sistema escravagista continuam ainda hoje sob diversas formas como, por exemplo, quando as comunidades localizadas na região de Salvaterra se autodefinem como descendentes de quilombolas; elas são descendentes

das gerações que lutaram de diversas maneiras para garantir os seus direitos à terra e à liberdade.

A intensificação das fugas de pessoas escravizadas resultou na formação de novos mocambos e quilombos, que se configuraram como territórios de insurgência e “reexistência”. Esses espaços não eram apenas refúgios temporários, mas constituíam projetos políticos e sociais alternativos, onde se afirmavam modos de vida autônomos e livres da lógica colonial e escravista (Carneiro, 2005; Gomes, 2019).

Dessa forma, quilombos e mocambos transformaram-se em epicentros de resistência e sobrevivência, prolongando as lutas anticoloniais que moldaram o território hoje correspondente ao estado do Pará.

Apesar do contexto de fugas, Sampaio (2014) nos lembra que a presença negra na região ultrapassa a narrativa restritiva da escravidão. Homens e mulheres negras protagonizaram papéis diversos e indispensáveis – professores de música, líderes comunitários, mestres da capoeira, tipógrafos, lavadeiras, oleiros, carpinteiros, entre outros. Essas histórias, embora ainda em grande parte silenciadas, persistem como manifestações de força e resistência, reafirmando a centralidade das experiências negras na construção histórica e social da região.

3.4 Heranças Culturais: A Influência Colonial na Formação de Identidades Marajoaras

A identidade cultural na Ilha do Marajó emerge como um mosaico de elementos profundamente enraizados em um processo histórico complexo, caracterizado pela confluência e tensão entre influências indígenas, africanas e europeias. Esse encontro de culturas, embora marcado pela violência e imposição colonial, deu origem a formas híbridas de expressão que resistem e se transformam ao longo do tempo. Como destaca Quijano (2000), "a colonialidade do poder impôs uma lógica de classificação social e epistemológica que marginalizou os saberes indígenas e africanos, mas não conseguiu apagá-los por completo". O hibridismo cultural do Marajó ilustra os conflitos e contradições do projeto colonial, que, ao tentar uniformizar e disciplinar as populações locais, encontrou na resistência e adaptação marajoara uma contestação ativa e complexa.

A colonização trouxe à ilha novos modos de organização econômica e social, impondo identidades marcadas tanto por adaptações locais quanto por resistências à lógica colonial. A introdução da pecuária extensiva pela Coroa portuguesa, por exemplo, criou um sistema econômico fundamentado na exploração do trabalho escravo indígena e africano, surgindo daí a figura do vaqueiro marajoara como símbolo cultural. Esse personagem representa, ao mesmo tempo, a preservação de tradições locais e a memória de desigualdade e subordinação que ainda marca o trabalho e a estrutura fundiária da ilha (Boulhosa, 2007). Assim, a identidade do vaqueiro vai além de uma celebração cultural; ela é uma resposta adaptativa a um ambiente econômico adverso, onde as heranças coloniais ainda permeiam as relações sociais.

Essa identidade complexa que reflete o que Agenor Sarraf Pacheco (2010, 2012, 2024) explora em suas análises das cosmologias afro-indígenas do Marajó. Essa análise sugere que identidades como a do vaqueiro marajoara não se limitam à celebração cultural, mas revelam processos de resistência e ressignificação diante das heranças coloniais. A identidade afro-indígena no Marajó expressa uma cosmologia que rejeita a visão utilitária da natureza e promove uma relação de interdependência entre ser humano, ambiente e sagrado. Esse entendimento se manifesta na arte marajoara, especialmente na cerâmica, onde objetos de uso cotidiano e cerimonial inscrevem uma memória e uma estética de resistência, desafiando a visão ocidental de arte como mercadoria. Pacheco, em seu estudo sobre as cosmologias afro-indígenas marajoaras, vê essa herança cultural como uma forma ativa de resistência ao epistemicídio, ou tentativa colonial de apagar esses saberes.

Pacheco, ao explorar essas identidades híbridas, assume uma perspectiva decolonial que reconhece a cosmologia afro-indígena como um sistema completo e legítimo de conhecimento.

A figura do vaqueiro marajoara, por exemplo, representa uma identidade adaptativa e complexa que resiste à simplificação e reflete sobrevivência e transformação frente às adversidades da colonização. Longe de ser marginal, a identidade afro-indígena no Marajó e a figura do vaqueiro constituem horizontes de resistência, subvertendo a lógica colonial e afirmando a agência dos indivíduos que habitam esse território. Dessa forma, essas identidades reescrevem a história local, oferecendo modos de ser e viver que se tornam, por si só, expressões de resistência cultural e espiritual.



Figura 33 — Vaqueiro da Fazenda São Sebastião na Ilha de Marajó (PA) - Jablonsky, Tibor; Soares, Lúcio de Castro.

Fonte: Biblioteca IBGE.

Essas identidades híbridas transcendem as categorias coloniais de raça e etnicidade, definindo-se como sistemas de valores e práticas que reafirmam a agência e a autonomia dos indivíduos. Essa visão é exemplificada em práticas culturais regionais, como os folguedos de

boi na literatura de Dalcídio Jurandir, que consolidam uma interdependência entre seres humanos, o sagrado e o ambiente, em nítida oposição à lógica de exploração colonial.

As canções de ninar ficavam com ela, as toadas do boi que lhe ensinava morriam na sua memória. Quando Alfredo voltou da sua viagem a Belém, Lucíola contou o que foram as festas de São João em Cachoeira. E cantou os cânticos, as toadas, as músicas do boi:

*Boi chegou
Morena vem ver
Chega na janela
Para acabar de crer.*

E o topa-topa:

*Vamos vamos companheiro
Com este boi aqui brincar
E o que acontecer
Pode comigo contar.
Vamos ver qual é o primeiro que o bicho vai tocar.
Topa, topa, tu primeiro
Como vaqueiro geral;
Quero ver fera com fera cara a cara se topar.*

E o vaqueiro real cantava:

*Topa, topa, o Caprichoso vaqueiro, fama leal
Pois já vejo que não cumpre
O que me disse o geral.*

E era a hora do Pai Francisco:

*Pula, pula, Pai Francisco
Que o Real nada mais faz
Quero ver se ainda te lembra
Do teu tempo de rapaz...*

E Chico respondia:

*Pai Francisco tá sabido
E o boi não vai topar
Os vaqueiros matam o boi
E o Chico velho vai pagar.*

E o padre batizando os caboclos:

*Batizo o caboclo
— Não namora mais...*

E a surra no Chico:

*Chora, Chico, chora
Chora que a coisa não está de brincar
Chora porque estás preso
E o remédio que tens é apanhar.*

Alfredo se esquecia daquela cidade de lama, Sevíco, Ulisses, tinas de roupa, sabão se aguando no cimento que acabava de ver em Belém. Lucíola lhe mostrava as vestimentas de Didico, o amo do boi, as tangas e os capacetes dos índios, a barba do

negro Chico, a roupa dos vaqueiros, o retrato do filho do dono do boi, o Pagão, vestido de moça. Depois mostrava o boi *Caprichoso*, dormindo, esperando outro junho (Jurandir, p.103-107)³⁷.

Nessa obra, *Chove nos Campos de Cachoeira*, o autor explora intensamente as práticas culturais e a vida social da região amazônica, especialmente do Marajó. Este romance é parte do Ciclo do Extremo Norte, uma série de dez livros que retratam aspectos da vida amazônica, abordando o cotidiano das comunidades ribeirinhas e dos trabalhadores rurais e urbanos. Jurandir descreve com profundidade as festas populares, a religiosidade, a relação das pessoas com o ambiente e as trocas culturais que compõem a vida na Amazônia.

Ele também destaca as tensões e complexidades entre tradições indígenas e africanas, com influências coloniais. O autor explora a maneira como as populações lidam com a natureza, os rios, a floresta, e como o ambiente molda costumes, como a relação com a alimentação, o uso de plantas e o modo de vida ribeirinho. As narrativas de Jurandir são profundamente sensíveis às influências culturais e às particularidades do território marajoara, refletindo sobre como essas práticas formam uma identidade coletiva enraizada no cotidiano e na resistência cultural.

Stuart Hall (2003) e Paul Gilroy (2001) interpretam que essas práticas e narrativas específicas não apenas uma herança, mas uma contestação direta aos processos de apagamento histórico. Para Pacheco, os objetos de cerâmica marajoara funcionam como suportes de memória que resistem ao silenciamento colonial, enquanto Acevedo Marin demonstra que os quilombos e as redes de apoio comunitário afro-indígenas representam um desafio ativo às normas coloniais. Em suas obras, esses estudiosos apontam que a preservação das tradições afro-indígenas vai além do simples ato de manter memórias: trata-se de uma afirmação contínua de uma cosmovisão decolonial, fundamentada na reciprocidade e respeito pela natureza, essencial para a construção de futuros que não se subordinam às lógicas eurocêntricas. Assim, as cosmologias afro-indígenas na Amazônia se erguem como sistemas completos de saberes e práticas que começam a influenciar a organização social, a religiosidade e a interação com o meio ambiente. Esse legado posiciona-se como um sistema de resistência.

Ainda em relação à identidade afro-indígena, Márcio Goldman destaca que

Os grandes acontecimentos são conhecidos por todos. Ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos, quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, na maior migração transoceânica da história. Desses, uns 4 milhões chegaram ao que hoje chamamos de Brasil — onde, sabemos, já viviam milhões de indígenas, vítimas de um genocídio que, nunca é demais lembrar, ao lado da diáspora africana sustenta a constituição do mundo moderno. Nessa história, que é a de todos nós,

³⁷ JURANDIR, Dalcídio. *Chove nos Campos de Cachoeira*. 8. ed. Bragança: Pará.grafo Editora, 2019.

coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade. Nesse sentido, não é exagerado afirmar que o encontro entre “afros” e “indígenas” nas Américas é o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade. Por isso, não deixa de ser curioso e espantoso que tenha recebido tão pouca atenção — e isso de dois modos complementares (Goldman, 2014, p. 215)

De maneira similar, a construção da identidade quilombola revela dinâmicas de continuidade e ruptura na formação das identidades marajoaras. As comunidades quilombolas em regiões como Salvaterra, no leste da ilha, exemplificam formas de resistência ativa contra a marginalização histórica e a especulação fundiária. A partir da Constituição de 1988, o processo de autoidentificação dessas comunidades foi reforçado pelas reivindicações por direitos territoriais, o que criou um espaço jurídico para a regularização fundiária e o reconhecimento cultural desses povos (Gomes et al., 2018). Essa luta pelo território transcende a dimensão física e representa também a reafirmação de uma identidade coletiva que articula memória, tradição e mobilização social como formas de resistência e afirmação identitária. A construção cultural no Marajó, assim, é um testemunho das interações complexas entre as populações e culturas indígenas, africanas e europeias, que, ao longo dos séculos, moldaram as identidades locais em um cenário de contínua resistência e transformação.

A interação entre religião, identidade e resistência ocupa um papel significativo na compreensão das identidades marajoaras. Festividades como a de São Sebastião e outras celebrações de raiz católica são reinterpretadas e ressignificadas pelas comunidades locais, transformando-se em ocasiões de afirmação cultural e resistência. No contexto das comunidades quilombolas, iniciativas como a educação diferenciada e eventos cívicos específicos, exemplificados pelos Jogos Quilombolas, servem como poderosos mecanismos para o fortalecimento do pertencimento e para a desconstrução de estereótipos negativos. Esses eventos não apenas preservam a tradição, mas também promovem um projeto de futuro, incentivando a juventude a participar ativamente na construção de lideranças e na continuidade das mobilizações sociais.

A festividade do Círio de Nossa Senhora de Nazaré exemplifica esse sincretismo, indo além da devoção católica ao incorporar elementos das cosmologias indígenas e afrodescendentes. Essa fusão cultural transforma o evento em um “espaço de negociação” (Hall, 1997), onde o catolicismo colonial se entrelaça com práticas ancestrais locais, gerando expressões híbridas de fé e identidade. Nesse contexto, o Marajó revela uma resistência persistente das identidades “índia” e “negra” frente à tentativa de homogeneização cultural.

Quijano e Mignolo (2003) apontam que essas categorias coloniais buscam simplificar e fixar as identidades, ignorando a complexidade e diversidade interna dessas tradições.

A análise das expressões identitárias no Marajó – seja no contexto dos vaqueiros ou dos quilombolas – revela a presença constante da colonialidade do poder e da cultura. Contudo, observa-se também uma série de estratégias de resistência e reinvenção. A valorização da herança cultural, a preservação da memória coletiva e a ressignificação de símbolos tornam-se elementos centrais na luta das comunidades para enfrentar desafios contemporâneos e reafirmar suas identidades. No caso das comunidades quilombolas em Salvaterra, por exemplo, a reivindicação por controle territorial e identidade coletiva vai além do campo jurídico, representando uma luta contínua por reconhecimento e autonomia.

A análise integrada das identidades do vaqueiro, do quilombola e do indígena demonstra que a construção das identidades locais é um processo dinâmico de negociação entre tradição e modernidade, entre passado e futuro. A colonialidade ainda opera como uma força estruturante, mas as comunidades marajoaras encontram maneiras de subverter essa lógica, construindo novos sentidos e significados para suas tradições. Dessa forma, as identidades marajoaras se configuram não apenas como um reflexo das heranças coloniais, mas como práticas ativas de resistência, recriação e afirmação cultural.

Compreender como as identidades locais são moldadas pela colonialidade e pela resistência permite uma análise mais profunda das dinâmicas sociais e culturais da ilha. Além disso, ao destacar a articulação entre memória, tradição e mobilização, é possível vislumbrar formas de valorização e fortalecimento dessas identidades que não se limitem à espetacularização turística, mas que contribuam para a autonomia e o desenvolvimento das comunidades marajoaras.

A formação das identidades marajoaras também foi moldada pelo discurso colonial, que promoveu a visão de superioridade europeia em detrimento das tradições indígenas e africanas. Esse processo, como descreve Stuart Hall (1997), resultou em “identidades fragmentadas”, um rompimento entre a identidade ancestral e a identidade imposta pelo colonizador. No Marajó, essa fragmentação é visível na desvalorização de práticas como a cerâmica e o manejo ambiental, considerados arcaicos durante séculos. Contudo, a memória coletiva preservada nas festividades, no artesanato e nas narrativas orais possibilitou a sobrevivência dessas tradições, que hoje continuam a moldar o cotidiano e a espiritualidade da região.

A espetacularização da cultura marajoara por meio do turismo é outro reflexo da colonialidade. A figura do vaqueiro e a cerâmica arqueológica são transformadas em produtos culturais para consumo externo, muitas vezes descoladas de seus significados originais. O

turismo, que poderia ser uma estratégia de desenvolvimento, corre o risco de reduzir as tradições locais a fetiches exóticos, reforçando assimetrias econômicas e culturais. Da mesma forma, as comunidades quilombolas enfrentam a mercantilização de suas práticas culturais, mas resistem por meio da valorização de símbolos e eventos que reforçam sua identidade e fortalecem a mobilização social (Santos, 2005; Gomes et al., 2018).

A cerâmica, por exemplo, foi reconhecida como patrimônio cultural, mas sua comercialização no mercado turístico reflete a complexa relação entre preservação e exploração. Muitas vezes, esse patrimônio é apropriado sem beneficiar diretamente as comunidades que o mantêm. Esse processo revela o dilema entre a valorização cultural e o desvirtuamento comercial, um exemplo do que Bell Hooks (1992) chamou de “comodificação da diferença”, onde tradições locais são transformadas em produtos para consumo, em vez de representarem suas significações originais.

(...) A comodificação da diferença promove paradigmas de consumo nos quais qualquer diferença em que o Outro habite será erradicada por meio da troca, pelo consumo canibal que não apenas desloca o Outro, mas nega a importância da história do Outro através de um processo de descontextualização. Como o “primitivismo”, que segundo Hal Foster continua a “absorver o primitivo, em parte *via* o conceito de afinidade”, ideias contemporâneas de cruzamento expandem os parâmetros da produção cultural para possibilitar que as vozes dos não brancos sejam ouvidas por audiências maiores, ainda que neguem a especificidade dessas vozes, ou enquanto as recuperam para uso próprio (hooks, 1992, p. 69).

Com isso, a memória coletiva no Marajó atua como um poderoso instrumento de resistência cultural. Festividades como o boi-bumbá e outras celebrações religiosas transcendem o papel de meras expressões culturais, transformando-se em atos de afirmação identitária e reivindicação histórica. Através dessas práticas, as comunidades marajoaras mantêm vivas suas raízes culturais, enquanto confrontam e desafiam as tentativas de apagamento histórico que marcam a herança colonial na região. Neste contexto, a juventude marajoara desempenha um papel crucial na revitalização dessas tradições, reinterpretando-as e impulsionando sua continuidade ao longo das gerações. Esse processo de constante renovação, como aponta Hall (1997), indica que “as identidades culturais não são estáticas, mas estão sempre em processo de transformação”.

As identidades marajoaras surgem, assim, como um diálogo ativo entre passado e presente, onde memória e resistência se entrelaçam para criar novas possibilidades de pertencimento e existência. Essas identidades não são apenas marcas do passado, mas formas de habitar o presente e projetar o futuro, mantendo viva uma rede de significados compartilhados que reforça o sentimento de comunidade e pertencimento.

O impacto colonial na formação das identidades marajoaras revela um cenário de contínuas tensões e ressignificações. Em meio a essas influências, as populações locais conseguiram transformar elementos externos, incorporando-os de forma a preservar e adaptar suas tradições. Essa dinâmica desafia a homogeneidade imposta pelo colonialismo, reafirmando a complexidade e a resiliência das identidades locais. Atualmente, a luta por reconhecimento cultural e territorial, visível na valorização das identidades quilombolas e indígenas, sublinha que o legado do Marajó transcende a herança colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para encerrar esta pesquisa é crucial destacar o papel fundamental dos velhos da comunidade quilombola do Caldeirão. Esses anciãos são os guardiões da memória coletiva, cujas histórias, lembranças e palavras representam uma linha viva de continuidade com o passado, atuando não só como testemunhas de uma história, mas como alicerces de uma identidade em constante renovação. Através deles, a memória se transforma em uma prática de resistência, que não apenas preserva o passado, mas redefine o presente e o futuro do quilombo. Ao transmitirem suas histórias, os mais velhos mantêm viva a essência do Caldeirão, num ato que confronta o esquecimento e desafia o apagamento histórico e colonial.

Assim, as memórias dos mais velhos não apenas registram fatos do passado, mas atuam como práticas de resistência que transcendem as limitações impostas pelo colonialismo e suas heranças. Esses relatos afirmam as identidades quilombolas a partir do protagonismo da própria comunidade, oferecendo uma narrativa que valoriza a pluralidade de vivências e contraria as histórias hegemônicas que, por muito tempo, silenciaram as vozes quilombolas. Em cada narrativa, encontra-se uma reafirmação do que significa ser quilombola, e o ato de recordar transforma-se em uma ferramenta de luta e pertencimento que fortalece a comunidade em face das pressões externas e das influências colonialistas ainda presentes.

Além disso, o valor dos saberes locais preservados pelos mais velhos oferece uma visão que desconstrói o conhecimento imposto, legitimando os saberes ancestrais e rompendo com a ideia de que o conhecimento tradicional é inferior ou ultrapassado. Nesta pesquisa, o uso da escuta atenta e da observação participante permitiu dar centralidade a essas vozes, revelando a profundidade e a pluralidade dos saberes do Caldeirão. Ao escutar os mais velhos, a pesquisa não só recolhe memórias, mas reafirma o conhecimento da comunidade como uma episteme de resistência e legitimação das suas próprias verdades, valores e formas de ser no mundo.

O estudo, ao documentar e valorizar as histórias desses moradores, busca não só preservar memórias, mas fortalecer a própria comunidade para que as gerações futuras compreendam, celebrem e perpetuem esse legado. Trata-se de um esforço para que a memória e a história do Caldeirão sejam conhecidas e utilizadas como ferramentas de fortalecimento identitário e resistência cultural. Este trabalho, que também visa contribuir com um material de registro para a comunidade – seja ele um livro ou memorial fotográfico – busca ser uma ferramenta que ajude na educação das próximas gerações quilombolas, oferecendo-lhes um retrato vivo das raízes de sua comunidade e um caminho seguro para a continuidade dessa identidade.

No Quilombo do Caldeirão, o reconhecimento como uma comunidade remanescente de quilombos representou um importante processo de afirmação identitária. Esse reconhecimento não se limita a uma certificação formal, mas se transforma em um instrumento de autovalorização que reverbera nas práticas e narrativas cotidianas dos moradores. Mesmo que as histórias e ensinamentos dos ancestrais estejam profundamente enraizados na memória coletiva, a busca por um documento que valide sua identidade quilombola reflete uma luta por reconhecimento em um mundo que frequentemente nega suas existências e histórias.

Com a conquista dessa formalização, o orgulho pela identidade e pela cor da pele ganhou novas dimensões, impulsionando uma valorização das raízes e tradições que são passadas de geração em geração. Essa dinâmica não apenas alimenta um renovado sentido de pertencimento, mas também instiga uma resistência vibrante contra a opressão histórica. A narrativa do Caldeirão, portanto, deve ser ressignificada sob uma perspectiva decolonial, que coloca os quilombolas como protagonistas de suas próprias histórias, onde suas vozes e experiências são centrais.

Ademais, o fortalecimento dos laços de parentesco e o apego à terra revelam a interconexão entre identidade e territorialidade, um aspecto fundamental que sustenta a coesão social dentro da comunidade. Essas dimensões são expressas de maneira vívida pelos moradores, que afirmam sua conexão intrínseca com o Quilombo Caldeirão, reconhecendo a profundidade de suas raízes. Neste contexto, os moradores não apenas preservam suas lutas históricas, mas também as ressignificam continuamente. A condição de comunidade remanescente, além de garantir o direito à terra, proporciona um espaço para a ampliação da representatividade política e um fortalecimento das manifestações culturais, que agora buscam visibilidade e valorização na sociedade local. Essa busca por reconhecimento é, em última instância, uma afirmação da existência e da resistência quilombola frente aos desafios contemporâneos.

Portanto, o estudo reafirma que os mais velhos da comunidade quilombola do Caldeirão não são meros transmissores de um saber estático, mas sim agentes ativos de transformação social e cultural. Suas memórias e experiências atuam como alicerces para a constante reconstrução da identidade coletiva, permitindo que o Caldeirão permaneça um espaço dinâmico de resistência, autonomia e pertencimento. Cada relato, cada lembrança, carrega em si não apenas o peso da história, mas a força de uma identidade que se molda e se fortalece em diálogo com o presente e as necessidades de reafirmação frente às adversidades contemporâneas.

Ao trazer à tona a riqueza das epistemologias locais e priorizar as narrativas dos mais velhos, este estudo destaca a importância de reconhecer a memória coletiva como um campo de conhecimento legítimo, que se afasta das lógicas coloniais e eurocêntricas que historicamente desvalorizaram os saberes tradicionais. É nesse processo que o Caldeirão encontra um caminho para reafirmar suas verdades, resistindo às imposições externas e reafirmando sua posição enquanto território de luta e reexistência.

Além disso, a memória viva dos interlocutores transcende o ato de preservar histórias; ela se torna um elemento essencial para fortalecer os laços intergeracionais e assegurar a continuidade de práticas e valores comunitários. Os ensinamentos transmitidos pelas gerações mais velhas não apenas inspiram as atuais lideranças comunitárias, mas também fornecem às gerações futuras as ferramentas necessárias para compreenderem sua história, celebrarem sua identidade e enfrentarem os desafios que possam surgir.

Que essa memória viva e resistente continue a inspirar e iluminar o caminho das futuras gerações, garantindo que o Quilombo do Caldeirão permaneça um espaço de resistência ativa, de pertencimento profundo e de contínua reinvenção identitária. É nessa perpetuação da memória que reside a força do quilombo: em ser não apenas um local físico, mas um território simbólico de luta, cultura, ancestralidade e esperança para os que virão.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Ramos de. Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios. Belém: UFPA-NAEA, 1998.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Maria Ramos de. Mobilização política de comunidades negras rurais. Domínio de um conhecimento praxiológico. Novos Cadernos NAEA, [S.l.], v. 2, n. 2, mar. 2009. ISSN 2179-7536. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/110/164>. Acesso em: 10 jun. 2024. doi: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.110>.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Quilombolas na Ilha do Marajó: território e organização política. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (orgs.). Diversidade do campesinato: expressões e categorias - construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 209-227.

ANDRADE, Lúcia. Terra de Preto. *Revista Caros Amigos*, São Paulo, n. 14, p. 18-23, maio 1998.

AMADOR DE DEUS, Z. Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém: Secult-Pará, 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SPRANDEL, Marcia Anita. Palafitas do Jenipapo na Ilha de Marajó: a construção da terra, o uso das águas e o conflito. Novos Cadernos NAEA, 2006.

ALBERTI, Verena. Manual de história oral. 2a edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 229, 2000. DOI: 10.1590/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 6 out. 2024

ARRUTI, José Maurício. Quilombos. In: PINHO, Osmundo (org.). Raça: Perspectivas Antropológicas. Brasília: ABA; Campinas: Ed. Unicamp; Salvador: EDUFBA, 2008.

ARRUTI, J. M. Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola. São Paulo: Edusc, 2006.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA – ABA. Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais. Rio de Janeiro: 1994.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. Pará (Estado), geografia. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. 431 p. (Edições do Senado Federal; v. 30). Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1097>. Acesso em: 22 out. 2024.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: Obras Escolhidas vol 1, Magia e técnica, arte e política, São Paulo: Brasiliense, 2012

BENGIO, F. et al. Território e memória coletiva na Amazônia paraense. Gavagai - Revista Interdisciplinar de Humanidades, v. 10, n. 1, p. 82-97, 27 out. 2023.

BEZERRA, Sueyla Malcher. Agrobiodiversidade e conhecimentos locais das plantas alimentícias no quilombo de Deus Ajude, Arquipélago do Marajó – Pará. Orientador: Luis Mauro Santos Silva; Coorientadora: Maria das Graças Pires Sablayrolles. 2020. 108 f. Dissertação (Mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável) - Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares, Universidade Federal do Pará, Belém, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufpa.br/handle/2011/14487>. Acesso em: 15 jun. 2024.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 1988.

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade: lembranças de velhos. 3a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *Reproduction in education, society and culture*. London: Sage, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Unesp/Inra, 2003. 87 p.

_____. Trabalhos e projetos. In: ORTIZ, R. A sociologia de Pierre Bourdieu. 1. ed. São Paulo: Olho D'Água, 2003. Cap. 1, p. 32-38.

CANDAU, Joel. Memória e identidade. Tradução: Maria Leticia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e. **A constituição local: direito e território quilombola na comunidade de Bairro Alto, na ilha do Marajó**, Pará. 2008. 258 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo: Livraria Pioneiras Editora. 1972.

_____. 1976. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira

CASTRO, E. M. R. de (2000). “Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais”, in Antonio Carlos Diegues (org.), Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: HUCITEC Editora/NUPAUBUSP – Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas da Universidade de São Paulo, 165-182 [2.ª ed.].

CONNERTON, Paul. (1999). *Como as sociedades recordam*. Oeiras: Celta.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 279 p.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987. Acesso em: 05 jul. 2024.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 9-24.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CRESWELL, J.W. (2013) *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 4th Edition, SAGE Publications, Inc., London.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

ESCOBAR, A. Territórios de diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, v. 35, p. 89-100, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/43540/27088>. Acesso em: 10 jun. 2024.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: DUARTE, Constância Lima (org.). *Escrivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. 2020. p. 49-54.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005. DOI: [10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>. Acesso em: 10 jun. 2024.

FRAGOSO, Hugo. A Era Missionária. In: **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, Vozes, 1992.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Nacional, 1954. v. 284. (Série Brasileira, n. 5).

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de Pesquisa**. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica –

Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

GONÇALVES, R. DE C.; LISBOA, T. K.. Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida. **Revista Katálisis**, v. 10, n. spe, p. 83–92, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. 1997. 773 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1997. Programa de Pós-Graduação em História. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9920>. Acesso em: 10 jun. 2024.

GOMES, Flávio dos Santos. Palmares. Escravidão e liberdade no Atlântico Sul. São Paulo, Contexto, 2005.

GONDIM, Neide. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GREGORI, Maria Filomena. Prazeres perigosos: erotismo, gênero e os limites da sexualidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 288 p.

GUSMÃO, Neusa Maria M. de. Caminhos transversos: território e cidadania negra. In. ABA. **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro, 1995.

HAESBAERT, Rogério. Território, cultura e desterritorialização. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & Realidade, jul./dez. 1997, p.

HALL, Stuart. Identidade Cultural na pós-modernidade. Trad: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. Da diáspora: Identidades e mediações culturais. Org. Liv Sovik; Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Amkoullel, o menino fula. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo, Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.

HARRIS, Mark. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race and popular culture, 1798-1840*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HARVEY, David. O “novo” imperialismo: sobre rearranjos espaciotemporais e acumulação mediante despossessão. *Revista Margem Esquerda*, v. 5, p. 31-41, 2004.

HOOKS, bell. **Pertencimento. Uma cultura de lugar**. São Paulo: Elefante, 2022.

HOOKS, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

_____. **Olhares negros: raça e representação.** São Paulo: Elefante, 2019b.

JURANDIR, Dalcídio. **Marajó.** 4. ed. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano.* Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **A vida não é útil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LASSITER, Luke. Authoritative texts, collaborative ethnography, and Native American studies. *The American Indian Quarterly*, v. 24, n. 4, p. 601-614, 2000. DOI: 10.1353/aiq.2000.0020.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Tradução Bernardo Leitão; 5ª edição; Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003; LEVI, Primo.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Revista Estudos Feministas*, v. 16, n. 3, p. 965-977, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>. Acesso em: 7 jun. 2024.

LEITE, Ilka Boaventura, “Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas”, *Etnográfica*, 2000, vol. 4, n° 2, p. 351.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido. Mitológicas 1.* São Paulo, CosacNaify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LIMA, Heloisa Pires. *Toques do griô: Memórias sobre contadores de histórias africanas.* São Paulo: Editora Melhoramentos, 2014.

LITTLE, Paul E. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia*. N° 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.

LITTLE Paul E. Os conflitos socioambientais: um campo de estudo e ação política. In: BURSZTIN, M. (org.) *A difícil sustentabilidade - política energética e conflitos ambientais.* Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2001.

LOPES, Helena Theodoro; SIQUEIRA, José Jorge & NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Negro e cultura no Brasil: pequena enciclopédia da cultura brasileira.* Rio de Janeiro, UNIBRADE/UNESCO, 140p, 1987

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico.* Belém: CEJUP, 1995.

MAGNANI, José Guilherme C. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca (Orgs.). Na metrópole – textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, 1996. p. 1 - 24.

MAZETTO, F. de A. P. Qualidade de vida, qualidade ambiental e meio ambiente urbano: breve comparação de conceitos. **Sociedade & Natureza**, [S. l.], v. 12, n. 24, 2000. DOI: 10.14393/SN-v12-2000-28533. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/sociedadennatureza/article/view/28533>. Acesso em: 8 jun. 2024.

MAY, Tim. *Pesquisa social: questões, métodos e processo*. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade. O lado mais escuro da modernidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 32 nº 94, 2017.

MIGNOLO, W. D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007. 241 p.

MIGNOLO, Walter D. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: LANDER, E. (coord.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MIRANDA NETO. Marajó: desafio da Amazônia. 3. ed. rev. e atual. Belém, PA: Edufpa, 2005.

MEGGERS, B. Environmental Limitation on the Development of Culture. *American Anthropologist*, v. 56, p. 801-823, 1954.

_____. Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise. Chicago: Aldine, 1971.

MEIHY, J.C.S.B. **Manual de história oral**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2005

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

MORRISON, Toni. A fonte da autoestima: ensaios, discursos e reflexões. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. Tradução de: LEAL, Odorico. Título original: The source of self-regard: selected essays, speeches and meditations. 451 p.

MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo*. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1987. (Série Princípios, v. 106). 94 p.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington: University of Indiana Press, 1988.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra*. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Riso negro e identidade**. Revista da ABPN, v. 7, n. p. 3-11. mar./ju 2015, 2015 Tradução . . Disponível em: <http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/view/522>. Acesso em: 12 jun. 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Cláudia Neves. Culturas e memórias das comunidades de quilombo da Amazônia: um passado revisto a partir do presente. Orientador: Itamar Rodrigues Paulino. 2018. 113 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/449>. Acesso em: 15 jun. 2024.

NOGUEIRA, Cristiane Silva. Território de pesca no estuário marajoara: comunidades quilombolas, águas de trabalho e conflito no Município de Salvaterra (Pará). Orientadora: Rosa Elizabeth Acevedo Marin. 2005. 171 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2017. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/9917>. Acesso em: 17 jun. 2024.

NORA, Pierre. “Entre história e memória: a problemática dos lugares”. In: Revista Projeto História, n.º 10, PUC/SP, dez. 1993, p.07-28.

NUNES PEREIRA, M. (1956). *A ilha de Marajó: estudo econômico-social*. Rio de Janeiro, RJ: Série. Estudos Brasileiros. n.º 8 Ministério da Agricultura.

O'DWYER, Eliane Cantarino (1999) **“Remanescentes de Quilombos” do Rio Erepecuru: O lugar da Memória na Construção da Própria História e de sua Identidade Étnica. Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro: Ed. Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2ª Edição.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002.

OYĚWUMÍ, Oyèrónkẹ. The invention of women: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PACHECO, A. S. O Poder dos Saberes Locais: Escrituras e Literaturas no Regime das Águas Marajoaras. **Revista Cocar**, [S. l.], v. 3, n. 6, p. 43–58, 2011. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/24>. Acesso em: 5 jun. 2024.

PACHECO, A. S. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas (Afroindígena Encantarias in the Marajoara Amazonia: Narratives, Cure Practices and Religious (in)tolerance) - DOI:10.5752/P.2175-5841.2010v8n17p88. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 8, n. 17, p. 88-108, 30 jun. 2010.

PACHECO, A. S. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia Marajoara (African diasporas and afroindígenas contacts in Marajoara Amazon). *Cadernos de História*, v. 17, n. 26, p. 27-63, 28 maio 2016.

PACHECO, Agenor Sarraf. A conquista do ocidente marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. In: SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires

(Orgs.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia marajoara*. Belém: GKONORA, 2010a.

PACHECO, Agenor Sarraf. Áfricas nos Marajós: visões, fugas e redes de contatos. In: SCHAAN, Denise Pahl; MARTINS, Cristiane Pires (Orgs.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia marajoara*. Belém: GKONORA, 2010b.

PEIRANO, Mariza. “A favor da etnografia”. In: Peirano, M. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

Pierre Teisserenc e Maria José da Silva Aquino Teisserenc, «Mobilização, conflitos e reconhecimento do território: comunidades quilombolas na Ilha do Marajó, Brasil», *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 115 | 2018, publicado a 15 maio 2018, consultado a 04 junho 2024. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/6968>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.6968>

POLLAK, Michel. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200 a 212.

PORTELLI, A. TENTANDO APRENDER UM POUQUINHO: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A ÉTICA NA HISTÓRIA ORAL. **Projeto História : Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 15, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11215>. Acesso em: 02 jun. 2024.

QUEIROZ, M.I. (1988) Relatos orais: do “indizível” ao “dizível”. In: VON SIMSON (org.) *Experimentos com Histórias de Vida: Itália-Brasil*. São Paulo: Vértice.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 2 jun. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Modernidad y democracia: intereses y conflictos. *Anuario Mariateguiano*, Lima, v. XII, n. 12, 2000.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François [et al.] Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RAPCHAN, A. In: MONTENEGRO, Antonio Torres e FERNANDES, Tania Maria (orgs.) **História Oral: um espaço plural**. Recife: Universitária, UFPE, 2001.

RATTS. Alecsandro J.P. **(Re) conhecer quilombos no território brasileiro**. IN FONSECA. M.N.S. (org) *Brasil Afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. P. 307-326.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SÁ, C. P. DE. Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 20, n. 2, p. 290–295, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2004), “Tesis para una universidad pautada por la ciencia postmoderna”, *Educación Superior: Cifras y Hechos*, 18.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política / Living Commons, 2019a. Disponível em: <https://casadopovo.org.br/wp-content/uploads/2020/01/a-divida-impagavel.pdf>. Acesso em: 02 de jul. 2024.

SILVA, J. C. da; TORRES, I. C. Memórias amazônicas nas narrativas de pescadoras de camarão da comunidade São Sebastião da Brasília, Parintins-AM. **História Oral**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 81–101, 2019. Disponível em: <https://www.revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/872>. Acesso em: 8 jun. 2024.

SMITH, L.T. (1999) *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books, London.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Tradução de André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006. (Coleção Gêneros & Feminismos). Tradução de: *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado - História Oral**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.

TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177–201, 2015. DOI: 10.5007/2175-8034.2015v17n1p177. Disponível em:

<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2015v17n1p177>. Acesso em: 15 jun. 2024.

HOOKS, bell. Pertencimento: uma cultura de lugar. São Paulo: Elefante, 2022.

ANEXOS

ROTEIRO BASE DE ENTREVISTA

Dados

1. Nome:
2. Idade:

I - História Pessoal:

1. Pode me contar um pouco sobre a sua vida? Onde você nasceu e cresceu?

2. Como foi a sua infância aqui na comunidade?

3. Que memórias mais marcantes você tem do seu tempo de juventude?

II - História da Comunidade:

1. O que você sabe, ouviu sobre a formação do povoado?

2. Como era a comunidade quando você se entendeu?

3. Pode me contar histórias ou eventos importantes que aconteceram aqui?

4. Quais são as tradições mais antigas que vocês ainda preservam?

5. É membro da Associação de Moradores do Caldeirão ou de algum outro grupo?

III - Relações entre os territórios:

1. Onde moram seus pais? - Irmãos/Irmãs? - Filhos/ Filhas - Tias/Tios?

2. Tem alguma comunidade que costuma frequentar?

3. Existem parentes que moram em outra comunidade?

4. Para você o que é ser quilombola?

V - Manifestações culturais:

1. Quais tradições culturais e religiosas são mais importantes para a comunidade?

2. Como essas tradições foram passadas para você?

3. Qual o santo devoto de sua família?

4. A família participa do Círio ou das outras festividades?
-

V - Memória:

1. Como as histórias e memórias são transmitidas entre as gerações aqui na comunidade?
 2. Qual é o papel dos mais velhos na transmissão desses conhecimentos?
 3. Você acha que os jovens se sentem conectados com essas tradições e memórias? Como?
 4. Quais mudanças você observou na comunidade ao longo dos anos?
 5. Como essas mudanças afetaram os dias de hoje?
-

VI - Desafios:

1. Quais são os principais desafios que a comunidade enfrenta hoje?
 2. Como você acha que a comunidade pode superar esses desafios?
-

VII - Futuro:

1. O que você espera para o futuro da comunidade?
 2. Como você acha que as tradições e memórias dos mais velhos podem continuar a influenciar as futuras gerações?
-

VIII - Reflexões Finais:

1. Há mais alguma coisa que você gostaria de compartilhar?
 2. Alguma mensagem que você gostaria de deixar para as futuras gerações?
-